



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

RAFAEL PARENTE FERREIRA DIAS

BUDISMO TÂNTRICO: SEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE

JOÃO PESSOA
2018

RAFAEL PARENTE FERREIRA DIAS

BUDISMO TÂNTRICO: SEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, na linha de pesquisa abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões como exigência para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre

JOÃO PESSOA

2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D541b Dias, Rafael Parente Ferreira.

BUDISMO TÂNTRICO: SEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE /
Rafael Parente Ferreira Dias. - João Pessoa, 2018.
234 f. : il.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Tantra. Sexo-yoga. Budismo. Transmutação. I. Abaurre
Gnerre, Maria Lúcia. II. Título.

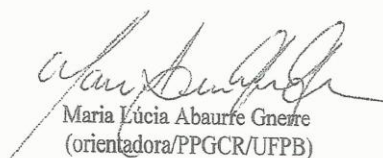
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

"BUDISMO TÂNTRICO: SEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE"

Rafael Parente Ferreira Dias

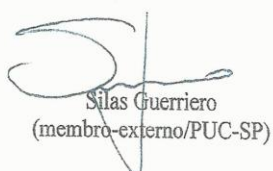
Tese apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Maria Lúcia Abaurfe Gnerre
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Giuseppe Ferraro
(membro-externo/UFG)



Silas Guerriero
(membro-externo/PUC-SP)



David Pessoa de Lira
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Fabricio Possebon
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 21 de novembro de 2018.

Para Deus, fonte de inspiração

Para minha família, amor da minha vida

Para meus amigos, que sempre me apoiaram

Para Maria Lúcia Abaurre Gnerre, pela ajuda e confiança

AGRADECIMENTOS

À Professora Maria Lúcia Abaurre Gnerre, por ter acreditado na minha pesquisa, pelo apoio na orientação e pela atenção pessoal; à UERR (Universidade Estadual de Roraima), por ser a instituição que me acolheu como Professor Universitário e possibilitou o meu acesso ao doutorado; aos colegas de turma e demais professores da UFPB, pelo conhecimento e companheirismo; aos amigos e à família a quem devo minha vida.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo fazer uma análise da sexualidade humana aplicada aos ensinamentos do budismo tântrico. O tantrismo busca na *transmutação* dos desejos e paixões um valioso suporte soteriológico, capaz de emancipar a consciência humana de todos os condicionamentos psicológicos, libertando-a dos apegos sensoriais e da instabilidade mental. O método tântrico inclui em seu bojo uma grande variedade de exercícios: meditação, visualização e ritos. Porém, uma técnica em especial chama a atenção por seu caráter secreto e iniciático: o sexo-yoga. Suas origens estão ligadas ao próprio Siddharta Gautama, perpetuando-se nas comunidades budistas através das tradições Mahāyāna e Vajrayāna. Objetivando aprofundar os ensinamentos dessas duas linhagens, utilizamos alguns textos essenciais da ortodoxia tântrica budista, a saber: *Guhyasamāja-tantra*, *Cakraśaṃvara-tantra*, *Hevajra-tantra* e o *Kālacakra-tantra*. Além destes, também nos apoiamos nas obras de importantes mestres da tradição *Vajrayāna*, tais como: Tilopa, Tsongkhapa e Yeshe Tsogyal. Ademais, o nosso trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo realizamos um estudo introdutório sobre o tantra; a partir do segundo capítulo ingressamos em uma investigação histórica sobre o momento em que as práticas sexuais passaram a ser utilizadas como ferramentas para a realização espiritual. No terceiro capítulo aprofundamos os mistérios relacionados ao sexo-yoga e seus efeitos espirituais no corpo do praticante. Posteriormente, no quarto e último capítulo, destacamos a centralidade da energia feminina em todo esse cenário tântrico relacionado à transformação interior. Portanto, tentamos demonstrar, ao longo do texto, que a prática sexual é um dos grandes pilares da espiritualidade budista, e quando executada de acordo com os ensinamentos tântricos é capaz de conferir a principal meta do budismo: a iluminação espiritual, a libertação última do sofrimento e do julgo material.

Palavras-chaves: Tantra. Sexo-yoga. Budismo. Transmutação.

ABSTRACT

This work aims to make an analysis of human sexuality applied to the teachings of Tantric Buddhism. Tantrism seeks in the transmutation of desires and passions a valuable soteriological support capable of emancipating the human consciousness from all psychological conditioning, freeing it from sensory attachments and mental instability. The Tantric method includes in its bulge a great variety of exercises: meditation, visualization and rites. However, one particular technique draws attention to its secret and initiatory character: sex-yoga. Its origins are linked to Siddharta Gautama himself, perpetuating itself in Buddhist communities through the Mahāyāna and Vajrayāna traditions. In order to deepen the teachings of these two lineages, we use some essential texts of the Tantric Buddhist orthodoxy, namely: *Guhyasamāja-tantra*, *Cakraśamvara-tantra*, *Hevajra-tantra* and *Kālacakra-tantra*. Besides these, we also rely on the works of important masters of the Vajrayana tradition, such as: Tilopa, Tsongkhapa and Yeshe Tsogyal. In addition, our work is divided into four chapters. In the first chapter we conducted an introductory study on tantra; from the second chapter we enter into a historical investigation into the moment when sexual practices began to be used as tools for spiritual attainment. In the third chapter we delve into the mysteries related to sex-yoga and its spiritual effects on the practitioner's body. Subsequently, in the fourth and last chapter, we highlight the centrality of female energy throughout this tantric scenario related to inner transformation. Therefore, we try to demonstrate, throughout the text, that sexual practice is one of the great pillars of Buddhist spirituality, and when performed according to the Tantric teachings it is able to confer the main goal of Buddhism: spiritual enlightenment, ultimate liberation from suffering and of the material judgment.

Keywords: Tantra. Sex-yoga. Buddhism. Transmutation.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Estátua do mestre guru rinpoche Padmasambhava	38
Imagem 2 – Pintura tibetana retratando a cosmificação do corpo	187
Imagem 3 – Representação do <i>kunḍalinī</i> e os <i>cakras</i>	190
Imagem 4 – Deusa Tārā verde	204
Imagem 5 – Representação de uma <i>ḍākinī</i>	207

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
-----------------	----

PARTE 1: DOS PRIMÓRDIOS DO TANTRA AO ESPLENDOR MEDIEVAL

CAPÍTULO 1 – TANTRA: DEFINIÇÃO E CONTROVÉRSIAS DE ORIGEM

1.1 Tantra hindu x Tantra budista.....	19
1.2 Análise das fontes e as quatro classes do Tantra.....	24
1.3 A chegada do Tantra ao Tibete.....	33
1.4 Ressignificando a vida conjugal.....	43
1.5 A transmutação da paixão e dos vícios.....	50
1.6 A Sabedoria dos opostos.....	60
1.7 Transmissões iniciáticas e aceleração espiritual.....	67

CAPÍTULO 2 – A ALQUIMIA DOS *SIDDHAS* E SEUS PODERES MIRACULOSOS

2.1 O que é Alquimia?.....	74
2.2 Alquimia oriental e o poder do sêmen.....	83
2.3 Imortalização do corpo: um produto alquímico.....	94
2.4 O <i>Haṭha-Yoga</i> e o <i>maithuna</i>	99
2.5 A relação entre os 84 mahāsiddhas e o sexo-yoga.....	105
2.6 Drukpa Kunley: da ironia à santidade erótica	122
2.7 A importância do <i>mahāmudrā</i>	128
2.8 Śāntideva e o último grande salto: a outra margem	135

PARTE 2

SEXO-YOGA E A RESSURGÊNCIA DO PODER FEMININO

CAPÍTULO 3 – O SEXO-YOGA E A ANATOMIA SUTIL

3.1 Sexo-yoga e celibato: dois caminhos, duas possibilidades.....	145
3.2 <i>Prajñā</i> e <i>Upāya</i> : simbolismo sexual nos textos tântricos.....	151

3.3 O êxtase e a salvação através do <i>maithuna</i>	160
3.4 A construção da anatomia oculta e o fenômeno das 4 alegrias.....	169
3.5 O Despertar da <i>bodhicita (kunḍalinī)</i> e a ativação dos canais sutis.....	176

CAPÍTULO 4 – O PODER FEMININO NAS PRÁTICAS TÂNTRICAS

4.1 Os cultos matrilineares e a ressurgência da sexualidade sagrada.....	193
4.2 A divinização da mulher e o erotismo da deusa Tārā.....	197
4.3 O hibridismo das <i>Dakinis</i>	205
4.4 A iniciação sexual através das <i>Dakinis</i>	210

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	216
--------------------------------------	------------

REFERÊNCIAS	220
--------------------------	------------

APÊNDICE: GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS E TIBETANOS	229
---	------------

INFORMAÇÃO SOBRE AS CITAÇÕES DAS OBRAS CANÔNICAS DO BUDISMO

Os textos ortodoxos do budismo utilizados nesta tese serão citados, sempre que possível, da seguinte forma: primeiramente, o título da obra, em seguida o capítulo (algarismo romano) seguido pela indicação do verso (algarismo arábico), posteriormente a referência ao autor da obra traduzida, conforme os moldes do sistema AUTOR-DATA. Portanto, as citações ficarão ordenadas do seguinte modo: (DHAMMAPADA, XX, 284; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 47).

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história, diversas religiões têm relegado à humanidade, por meio de suas sagradas escrituras, ou através de tradições orais, ensinamentos que servem como base moral e espiritual para seus seguidores. Contudo, algumas formas religiosas, dentre elas o Budismo, dispõe de um conjunto de conhecimentos iniciáticos, secretos, transmitidos apenas aos praticantes mais avançados, restringindo-se, por esta razão, a pequenos grupos, os quais teriam acesso a aspectos místicos, esotéricos, transferidos somente de lábios a ouvidos, de mestre para discípulo.

No âmbito budista, o Tantra configura-se como um desses singulares conhecimentos cuja profundidade moral, epistêmica e soteriológica ganha contornos próprios. A grande meta do tantrismo é a “iluminação espiritual”, uma espécie de “salvação interior”. Em outras palavras, é o reconhecimento de uma sabedoria oculta habitando o interior do próprio homem, uma natureza auto-iluminada, capaz de emancipá-lo por completo do sofrimento psicológico – apegos, desejos, vícios, medos – que normalmente perturbam a mente humana.

A fim de atingir este estado, os ensinamentos tântricos dispõem de um vasto conjunto prático-ritualístico, cujo objetivo é o desenvolvimento interior, o aperfeiçoamento de si. Entretanto, uma técnica tântrica em especial, o sexo-yoga, chama atenção por seu caráter polêmico, o “ar de mistério” e o “anticonvencionalismo”, típico de suas práticas, é a mola propulsora que nos motivou a colocá-lo como o eixo central do nosso trabalho.

É impressionante o número de mestres budistas que se utilizaram do sexo-yoga como meio de realização espiritual. Padmasambhava, Yeshe Tsogyal, Indrabhūti, Saraha, Virūpa, Kāṇkha, Milarepa, Drukpa Kunley, são apenas alguns exemplos destacados de preceptores tântricos que ensinaram e praticaram os misteriosos segredos do sexo-yoga.

Existe uma faceta pouco conhecida, historicamente silenciada, por muitos simpatizantes e estudiosos budistas. Os manuais de budismo, comumente, não enfatizam a relevância do sexo, preferem eximir-se de tal função, restringindo-se apenas

à transmissão de conceitos elementares da tradição budista, tais como: meditação, compaixão, renascimento, não-violência etc.

Se quisermos compreender o sexo, enquanto “via de salvação”, dentro da perspectiva budista, necessitaremos de um grande aprofundamento literário, sair dos manuais introdutórios e adentrar na leitura das obras tântricas. Dificilmente encontraremos uma obra budista, sobretudo com tradução em língua portuguesa, que trate especificamente, ou mesmo que aprofunde de forma significativa sobre os mistérios do sexo-yoga e a sua característica salvacionista. O assunto é sempre tratado de forma abreviada e inconsistente. Alguns bons comentários sobre o tema podem ser consultados na obra *Yoga: Libertação e Imortalidade*, de Mircea Eliade.

Em língua inglesa o panorama é outro, importantes comentadores abordam a temática sexual, possibilitando o acesso, em certa medida, aos mistérios salvíficos do *maithuna*. Poderíamos citar as obras de Sir John Woodroffe, Georg Feuerstein, David Gordon White, Shashi bhusan Dasgupta, David Snellgrove etc. Embora o sexo-yoga seja aceito e suas práticas relatadas por importantes pesquisadores acadêmicos, não podemos considerá-lo uma unanimidade, visto que, mesmo nos dias atuais, a tradição *Theravāda*, por exemplo, não lhe cede espaço, questiona a legitimidade dos seus ensinamentos; mesmo dentro do Lamaísmo tibetano, cujo Tantra é aceito, existe resistência quanto à existência das práticas relacionadas ao sexo-yoga.

Por esta razão, consideramos justificável e relevante a elaboração desta pesquisa, que buscou, sobretudo, retirar a sexualidade budista de uma incômoda “sonolência literária”, dando-lhe dinamismo, organicidade, apresentando ao leitor uma budologia inovadora, ressignificada pelo protagonismo do sexo-yoga. Nesse sentido, uma simples pergunta poderia sintetizar o problema central do nosso trabalho: É possível utilizar o sexo como meio de atingir a iluminação espiritual, a salvação do sofrimento e da roda do *samsāra*?

Ora, uma vez formulado o problema, impõe-se, como corolário, a necessidade da validação científica, isto é, a elaboração sistemática de uma hipótese válida. Para tanto, estruturamos a pesquisa em quatro capítulos; no primeiro, realizamos uma introdução ao Tantra; consideramos importante transmitir ao leitor alguns pontos básicos do

tantrismo antes de ingressar diretamente em questões mais complexas, como é o caso dos temas envolvendo a sexualidade.

Deste modo, o primeiro capítulo se inicia com a história do Tantra na Índia e suas origens controversas. Em seguida adentramos no universo tibetano, mostrando como o tantrismo penetrou e se consolidou neste país. Posteriormente, começamos a tocar, ainda que de forma propedêutica, na proposta central do trabalho – a importância do sexo-yoga no processo de iluminação espiritual –, apresentando as tensões morais entre a vida celibatária, tipicamente monástica, e a intromissão da vida conjugal na ordem budista. A polêmica deste tema reverberou em outra questão essencialmente filosófica – a relação entre paixão e virtude. Diferentemente de outras tradições religiosas, sobretudo as de caráter monoteísta, o Tantra acredita que as paixões e os desejos humanos podem ser utilizados sabiamente no caminho espiritual, sem a necessidade de reprimi-los.

Para embasar o nosso posicionamento teórico, utilizamos a doutrina de Nāgārjuna, objetivando realizar uma análise concisa sobre a pureza ontológica da realidade sensível. O capítulo se encerra com uma conclusão tipicamente nāgārjuniana, que está em perfeita sintonia com a perspectiva tântrica: toda a existência material, incluindo os mais ardentes desejos, é essencialmente vazia, os fenômenos são, na realidade, puros, imaculados, imunes aos efeitos do tempo e às transformações do devir.

O segundo capítulo nos lança diretamente ao encontro da sexualidade. A relação tantra-alquimia é aprofundada através de um estudo histórico. A proposta é mapear os momentos-chaves onde estas duas tradições dialogam. Talvez o ápice deste confronto místico encontra-se na idade medieval indiana, mais especificamente entre o século VIII e XII d.C. Neste período iniciou-se um movimento espiritual sem precedentes para a história do Tantra budista, grandes mestres, também conhecidos como *mahāsiddhas*, alguns com características mitológicas, começam a lançar as bases de uma espiritualidade excêntrica, cuja rebeldia aos convencionalismos religiosos causava espanto dentro da própria comunidade budista.

A utilização da alquimia sexual como meio de elevação espiritual é um nítido exemplo desta rebeldia, alguns *mahāsiddhas* se utilizaram destas práticas sexuais tendo por base doutrinal a mensagem não-ortodoxa dos textos tântricos, que estimulavam o

uso das paixões, opondo-se frontalmente ao antigo modelo monástico da tradição *theravāda*, cuja repressão ao sexo era reforçada pelo estímulo à vida celibatária. Por fim, encerramos o capítulo defendendo a hipótese de que o sexo-yoga, através da preservação e transmutação da energia sexual, constitui-se como uma prática budista fundamental, capaz de conduzir o ser humano para o mais alto nível de iluminação interior.

No terceiro capítulo, investigaremos a prática sexual em si mesma, seu *modus operandi* e seus efeitos espirituais no corpo sutil do praticante, bem como em sua própria consciência; sairemos de uma esfera meramente física, caracterizada por um simples intercâmbio corporal, passando aos sinuosos movimentos dos *nāḍīs*, despertados através do magnetismo energético proporcionado pelo *maithuna* (união sexual). Além dos *nāḍīs*, outros conceitos basilares integram a complexa engenharia supra-sensível descrita pelos textos tântricos budistas: *cakra*, *bodhicita* (*kuṇḍalinī*), *avaduthī*, *lalanā*, *rasanā* etc. O caráter transpessoal e metafísico do sexo-yoga será analisado acuradamente.

Ainda neste capítulo, refletiremos de forma filosófica, sobre dois caminhos tântricos bem definidos: o caminho do celibato¹ e o caminho do sexo-yoga. O primeiro é praticado pelos adeptos tântricos da “mão direita” e também da “mão esquerda”, já o segundo é professado unicamente pelos adeptos da “mão esquerda”. Todo estudante que busque com firmeza e dedicação a iluminação budista, a salvação interior do sofrimento, deverá, em algum momento da sua jornada, optar por uma dessas duas vias. Em ambos existe um pré-requisito: a “retenção do sêmen”. Seja com uma parceira conjugal (praticando o sexo-yoga) ou na vida monástica (celibato), a energia sexual (sêmen no homem e libido na mulher) deve ser preservada, jamais desperdiçada.

Vale destacar ainda, que nestes dois capítulos (segundo e terceiro) reforçamos a premissa de que sem a retenção do sêmen masculino ou da libido feminina não há possibilidade de auto-realização espiritual. Esta é, decerto, a hipótese mais forte contida em nosso trabalho.

¹ Sem dúvida, a prática do celibato é uma unanimidade dentro da tradição budista, nenhuma escola ousaria questionar a sua legitimidade. O sexo-yoga, ao contrário, é motivo de polêmica e sua castração por parte de algumas tradições é mais um motivo que nos impulsionou a colocá-lo como pano de fundo teórico deste estudo.

No quarto e último capítulo buscaremos refletir sobre a centralidade do aspecto feminino na doutrina tântrica. O professor Benoytosh Bhattacharyya (1989), por exemplo, acredita que a introdução do culto à *śakti*, seja um dos momentos mais importantes para a evolução do Tantra budista, visto que após a sua aparição, os tantras foram divididos em dois grandes grupos: “os adoradores de *śakti*” e os “não-adoradores”. É notória a influência da força feminina nos mais diversos aspectos do Tantra: na iconografia, na literatura, nas divindades tutelares ou mesmo na figura de mulheres exercendo o papel de mestras iluminadas. Percebe-se que o tantrismo se impõe como grande representante do culto matrilinear, mais do que um componente cultural, a divindade feminina é um guia, nela está depositada todos os atributos de um genuíno guru. Portanto, neste último capítulo investigamos as diversas manifestações de *śakti* no Tantra budista, e de que maneira essa nova cosmovisão contribuiu para reforçar os aspectos ligados ao sexo-yoga.

Gostaríamos também de aproveitar esta parte introdutória do trabalho para justificar as razões que nos motivaram a escolher e aprofundar os estudos tântricos de duas tradições budistas em especial: a indiana e a tibetana. Como sabemos, o budismo tântrico vem sendo praticado durante séculos em alguns países orientais, tais como: Butão, Nepal, Japão, China etc. Não negamos que seria altamente produtivo analisar a especificidade de cada Tantra, confrontando-os dialeticamente, porém acreditamos que, se ampliássemos em demasia a nossa investigação em diferentes contextos etnográficos, cairíamos no perigo da superficialidade, pois cada cultura, ao seu modo, incorporou às práticas tântricas certas indiossincrasias que necessitariam de prévias explicações e justificativas conceituais, estendendo excessivamente o nosso debate, desviando-se em grande escala da proposta filosófica do trabalho, a qual está circunscrita, como já foi expresso anteriormente, em uma dimensão específica do Tantra – a relação entre o sexo-yoga e a iluminação espiritual –. Portanto, as poucas citações que aparecem ao longo do texto – de outras tradições tântricas – servem apenas como aporte metodológico para corroborar as nossas reflexões filosóficas que estão essencialmente ancoradas dentro da perspectiva indiana e tibetana.

Seria difícil negligenciar o ancestral potencial da Índia, quando tratamos de questões ligadas ao âmbito religioso. A cultura indiana é considerada a progenitora do Tantra budista, espalhando-se, posteriormente, para as demais partes da Ásia. Além

disso, a Índia medieval foi palco de uma verdadeira constelação de mestres tântricos, também conhecidos como *mahāsiddhas*, tradição sumamente importante para as pretenções hermenêuticas deste trabalho, sendo, portanto, inevitável a sua inclusão e aprofundamento teórico.

Quanto ao Tantra Tibetano, sua alta popularidade no ocidente, iniciada em grande escala em meados do século XX, sobretudo no continente americano e europeu, proporcinou o meu encontro pessoal com esta forma de budismo, facilitando assim o acesso, *in loco*, aos ensinamentos específicos desta tradição. Mesmo não professando a fé budista, freqüentei por algumas vezes a escola tibetana *Kagyü*, e deste encontro emergiu o desejo pelo aprofundamento teórico não apenas desta linhagem, senão de todo o universo tântrico tibetano. Portanto, pelas razões já expostas, as principais conclusões e reflexões teóricas desta tese estarão alicerçadas nas tradições tântricas da Índia e do Tibete.

Com relação à metodologia aplicada, a ênfase será descritivo-interpretativa – com caráter exploratório –; o modelo de investigação insere-se numa perspectiva histórico-filosófica, essencialmente bibliográfica, já que nos preocuparemos com leituras reflexivas, análises críticas e interpretações textuais. A fim de justificar o nosso posicionamento teórico, utilizaremos, primordialmente, as contribuições intelectuais de pesquisadores acadêmicos renomados e mestres da tradição tântrica budista, dialogando também, em momentos pontuais do texto, com mestres de outras tradições religiosas do oriente, de modo que, alicerçados com esta base, buscaremos criar hipóteses plausíveis, indicar chaves de leitura que possam abrir novas interpretações sobre o Tantra e sua vital relação com a sexualidade.

PARTE 1

DOS PRIMÓRDIOS DO TANTRA AO ESPLENDOR MEDIEVAL

CAPÍTULO 1: DEFINIÇÃO E CONTROVÉRSIAS DE ORIGEM

1.1. Tantra hindu x tantra budista

O surgimento literário do Tantra é posterior às suas origens históricas, muito antes de sua redação, já era transmitido de lábios a ouvidos. Ao que tudo indica, as práticas tântricas parecem ser muito anterior ao budismo e também ao hinduísmo; trata-se de uma filosofia extremamente complexa, cuja estruturação conceitual não foi fruto de uma só etnia, senão de uma emaranhada teia de confluências culturais, como destaca Boisselier: “As origens do movimento tântrico são bastante remotas no tempo e parecem ligadas a antigas crenças mágicas e religiosas que se mantiveram vivas na Índia assim como em outras partes.” (BOISSELIER, 2002, p. 170).

As dificuldades não terminam nesse ponto. Além da imprecisão cronológica, o universo tântrico é alvo de uma salutar disputa filosófica, pois hinduístas e budistas rivalizam pela primazia do Tantra, qual destas duas tradições teriam assimilado primeiro este milenar conhecimento, e até que ponto existiria a influência de um sobre o outro?

O pesquisador Georg Feuerstein acredita que os hinduístas antecedem os budistas no tocante ao conhecimento do Tantra. Embora não reconhecida pelos brâmanes ortodoxos, o Tantra representaria uma antiga herança espiritual cujo desenvolvimento teria ocorrido desde os tempos védicos: “Com excessão dos pânditas mais ortodoxos, que consideram o Tantra uma abominação, hindus tradicionais e esclarecidos há muito tempo veem o Tantra como um paralelo e em estreita relação (em vez de oposição) à herança védica.” (FEUERSTEIN, 1998, p. 12, tradução nossa).

Como sabemos, os vedas antecedem a religião budista, reportar o tantrismo ao período védico é atestar a primazia do Tantra hindu em face aos seus conterrâneos budistas, esta é a conclusão de Georg Feuerstein, a qual pode ser confirmada na citação que se segue:

O Tantra, embora altamente inovador, é considerado desde o início uma continuação dos ensinamentos mais antigos. Assim, enquanto o tantra budista é compreendido como uma tradição esotérica que nos

remete ao próprio Gautama, o Buda, o Tantra Hindu, em geral, considera os ensinamentos reveladores dos vedas como seu ponto de partida. (FEUERSTEIN, 1998, p. 10, tradução nossa)

Reafirmando a primazia hindu, Victor M. Fic (2003) sustenta que o tantrismo já era praticado pela civilização autóctone instalada às margens do vale do rio Indo, de modo que suas práticas de adoração e culto foram incorporadas pelos arianos e teriam influenciado sua visão sobre os vedas a ponto de muitos deles abandonarem os ritos sacrificiais, tipicamente védicos, para trilharem a senda esotérica do Tantra. Ademais, o autor defende a tese de que na época de Siddharta Gautama, poder-se-ia dizer que já havia preponderantemente duas poderosas compreensões acerca da cultura religiosa indiana – o Tantra e o vedantismo –, de modo que muitos santos e renunciantes, inclusive Sanjaya, praticante tântrico que teria iniciado o próprio Siddharta Gautama nestes ensinamentos, teriam escolhido a via do Tantra².

Edward Conze também acredita que os hinduístas absorveram o Tantra muito antes do que os budistas, inclusive exercendo forte influência sobre os mesmos; embora seja cauteloso em estabelecer o momento exato do seu surgimento, o autor admite a remota ancestralidade destes ensinamentos:

Ainda é impossível indicar exatamente em que época tiveram início as práticas tântricas. Os tantristas inclinam-se, geralmente, ao segredo [...] como sistema de pensamento mais ou menos público, o Tantra apareceu a partir de 500 ou 600 d. C. Começou, contudo, com a história da humanidade, na época em que a sociedade agrícola era dada à bruxaria, ao sacrifício humano e ao culto da deusa-mãe, aos ritos de fertilidade e divindades ctônicas [...]. O Shaktismo hindu está associado ao Shivaísmo. As doutrinas shivaístas influenciaram muito o Shaktismo budista. (CONZE, 1973, p. 181).

Seguindo a direção teórica de Victor M. Fic e Edward Conze, André Van Lysebeth (2002) também acredita nas origens milenares do Tantra, o autor sustenta que esses conhecimentos já eram praticados por volta do ano 3000 a.C, pelos povos pré-arianos que habitavam a região do vale do rio Indo e desde então exerceria ampla influência sobre a religiosidade indiana.

² Sobre a relação entre o tantra e o vedantismo, Cf. FIC, 2003.

De fato, os autores mencionados acima acreditam que o movimento tântrico é anterior ao aparecimento histórico da tradição budista, portanto seria impensável aceitar a hipótese de que o Tantra budista teria influenciado o surgimento do Tantra hindu, pois a própria cronologia impediria tal ação. Por isso, existe uma tendência natural em aceitar a tradição hinduísta (por ser mais antiga) e suas várias ramificações como a grande herdeira destes conhecimentos, de modo que, a partir deste núcleo hindu, o Tantra passaria a influenciar outras tradições religiosas do Oriente, sobretudo o budismo.

Posição diametralmente oposta assume outros estudiosos do budismo tântrico. A favor da primazia budista sobre a hindu, temos a contribuição de Kyabje:

Embora algumas Escolas sustentem que o Tantra budista derive do Hinduísmo, isto não é correto [...]. Ainda que certas práticas, como a repetição de mantras, são comuns entre ambas as tradições tântricas – budistas e hinduístas –, suas interpretações, seu profundo significado, é totalmente diferente. (TRIJANG, 2005, p. 221).

Posicionamento semelhante é adotado pelo Lama Anagarika Govinda, o qual não admite a suposta origem hindu do Tantra, tampouco qualquer influência sobre o budismo:

Declarar o Budismo Tântrico como lançamento do Shivaísmo só é possível para os que não têm conhecimento em primeira mão da literatura Tântrica. Uma comparação dos Tantras Hindus com os do Budismo (que estão principalmente preservados em Tibetano e que por isto ficaram desconhecidos pelos Indologistas) mostra não somente uma assombrosa divergência de métodos e objetivos, apesar das suas semelhanças externas, mas também provam a prioridade histórica e espiritual e a originalidade dos Tantras Budistas. (GOVINDA, 1995, p. 101).

Posição mais moderada assume o pesquisador Benoytosh Bhattacharyya (1989), que admite a ancestralidade do conhecimento tântrico, sendo quase impossível detectar, precisamente, o momento exato do seu aparecimento. Porém é com a doutrina budista que ele emerge como um campo filosófico e iconográfico delineado, influenciando assim o Hinduísmo. O autor adverte ainda que os budistas foram os primeiros a

introduzir o Tantra dentro da literatura religiosa ortodoxa, incluindo seus preceitos em um formato canônico; posteriormente, segundo o autor, o mesmo caminho foi seguido pelos hindus.

Acreditamos que o posicionamento teórico de Benoytosh Bhattacharyya é mais plausível e ponderado, embora o autor admita a influência budista sobre o Tantra hindu (de fato, os budistas parecem ter organizado melhor e mais cedo a sua coleção de textos), é prematuro e leviano concluir que o budismo possuiria a primazia dos ensinamentos tântricos, provavelmente o Tantra já era praticado por pequenos grupos hinduístas e também de outras tradições ancestrais na Índia, porém de forma esparsa, não-sistematizada e oculta, dificultando assim o mapeamento destes conhecimentos. Por esta razão, não temos interesse em fazer conclusões apressadas sobre a patente histórica do Tantra, visto que poderíamos cometer graves equívocos. Assim, nosso interesse limita-se apenas em apresentar aos leitores as controvérsias inevitáveis que permeiam o pensamento oriental.

Muito além da disputa entre budistas e hinduístas, Mircea Eliade (2012) lança-nos no bojo de mais uma polêmica envolvendo a origem destes ensinamentos. Segundo o autor, o tantrismo não só teria recebido influências dravidianas, como também gnósticas:

É interessante notar que o tantrismo se desenvolveu nas duas regiões fronteiriças da Índia: no Noroeste, nas fronteiras com o Afeganistão e na parte oriental de Bengala, especialmente no Assam. De acordo com a tradição tibetana, Nāgārjuna era originário do país de Andhra, no sul da Índia, isto é, no próprio coração da Índia dravídica. Daí se pode concluir que o tantrismo se desenvolveu, sobretudo no começo, nas províncias mediocrementemente hinduizadas, onde a contra-ofensiva espiritual das raízes aborígenes era mais forte [...]. Nesse sentido, o tantrismo prolonga e intensifica o processo de hinduização começado desde os tempos pós-védicos. Mas desta vez não se trata só de assimilação dos elementos da Índia aborígine e sim, também, de elementos exteriores à Índia [...]. É necessário contar também com eventuais influências gnósticas que, através do Irã, teriam penetrado na Índia pela fronteira noroeste. Constatase, de fato, mais de uma simetria perturbadora entre o tantrismo e a grande corrente “misteriosófica” ocidental na qual confluíram, no começo da era cristã, a Gnose, o hermetismo, a alquimia greco-egípcia e as tradições dos Mistérios. (ELIADE, 2012, p. 172).

Estamos convencidos de que semelhante disputa não será exaurida tão facilmente, acreditamos ser precoce fazer qualquer afirmativa conclusiva a esse respeito, de modo que preferimos orientar nossos esforços para questões filosóficas e epistemológicas entendendo como secundária a exatidão histórica do Tantra.

Embora o nosso trabalho esteja centrado essencialmente em questões filosóficas, acreditamos ser importante esta introdução histórica antes de adentrarmos em problemas mais complexos, envolvendo os ensinamentos do Tantra. A proposta é clarear os seus conceitos basilares, tonando-os bem definidos para o público. Para tanto, torna-se fundamental não confundir os tantras, seja na religião budista, jainista ou hindu, o tantrismo possui especificidades próprias, recebe diferentes interpretações filosóficas de acordo com a tradição que o transmite³, como observa Gavin Flood ao dizer que “as tradições tântricas surgiram durante os primeiros séculos da era comum, desenvolveram-se a partir do contexto budista, hindu e jainista. O vasto conjunto de textos tântricos são inseparáveis das tradições que lhes deram origem.” (FLOOD, 2006, p. 7, tradução nossa).

Ao longo desta tese tentamos sempre fundamentar o nosso posicionamento teórico com base na literatura ortodoxa e nos comentadores do Tantra budista, sempre com o cuidado de não confundir seus ensinamentos com os de outras tradições do pensamento oriental. Uma vez estabelecida e respeitada estas distinções hermenêuticas, estamos em condições mais favoráveis para compreender fidedignamente, o budismo tântrico, evitando assim desencontros conceituais desnecessários, o que tornaria estes estudos ainda mais complexos.

³ Muitos autores defendem a teoria de que o tantra budista possuiria diferenças filosóficas muito evidentes quando comparadas ao seu correlato hindu, não cabendo equiparações superficiais. Destacamos aqui uma importante diferença entre os dois tantras: a relação entre Śiva e Śakti. Esta é uma abordagem tipicamente hindu, a qual denota uma hierofania criacionista muito distante da visão cosmogônica budista, na qual estaria excluída qualquer crença em algum deus criador. A deusa Śakti, no tantrismo hindu, representa a “força criativa” que, unida ao aspecto masculino (Śiva), originaria todos os seres. O devoto hindu, ao realizar as práticas tântricas, buscaria fundir-se com este poder criador. Diferentemente, no tantra budista, Śakti é simbolizada por Prajñā (sabedoria), a qual não busca união com qualquer princípio criador, sua meta real é conferir ao praticante liberação de todos os sofrimentos e apegos – incluindo poderes –, o qual é prometido pelo tantra hindu –.

1.2 Análise das fontes e as quatro classes do Tantra

A palavra sânscrita Tantra⁴ é polissêmica, pode ser traduzida como “continuar”, “esticar”, “multiplicar”, indica algo sem interrupção. O XIV Dalai Lama (2017) sugere que essa não-interrupção oriunda do termo Tantra, estaria ligada à essência última da mente, dotada de potencialidade ilimitada. Segundo Mircea Eliade (2012, p. 171), “o Tantra seria ‘aquele que estende o conhecimento’”. Seguindo a mesma interpretação, Victor M. Fic (2003) ao invés de utilizar o verbo “estender” prefere o termo “propagação”. Gavin Flood (2006) afirma que a palavra Tantra designaria um “tear”, onde a raiz *tan*, além de significar “estender” ou “esticar”, estaria relacionada com Tanu, “o corpo”. Analogamente, Georg Feuerstein afirma que a raiz sânscrita *tan* poderia ser traduzida por “teia”, “tecido”, “trama”, por outro lado, também estaria relacionada com o termo *tantu* (fio ou cabo). O autor admite também a tradução do termo como “continuidade”, designando o conjunto harmonioso entre transcendência e imanência⁵.

Quanto à definição filosófica, Victor M. Fic (2003) compreende o Tantra como um corpo de teorias, técnicas e rituais desenvolvidos na Índia Antiga que mais tarde se espalharam para outras partes da Ásia. De modo análogo, David Snellgrove define o tantra da seguinte forma: “Eles contêm fórmulas mágicas, descrições de seres divinos e um conjunto de divindades organizadas para o uso ritualístico e meditativo”. (SNELLGROVE, 1957, p. 55, tradução nossa). O Lama Choedak Yuthok resumidamente afirma que a mensagem contida no Tantra se refere “a nossa natureza básica fundamental” (YUTHOK, 1997, p. 126, tradução nossa). Geshe Kelsang Gyatso declara que “o Tantra propriamente dito é, necessariamente, uma realização interior que protege os seres vivos das aparências e concepções comuns, que são a raiz dos sofrimentos do *samsāra* [...]”. (GYATSO, 2016, p. 154).

⁴ O termo Tantra foi introduzido pela primeira vez no idioma inglês no ano de 1799, e desde então permanece em um campo aberto para diversas interpretações que, por vezes, soam demasiadamente equivocadas. Cf. GUENTHER; TRUNGPA, 2003, p. 15.

⁵ Cf. FEUERSTEIN, 1998, p. 2.

Cathleen Cummings (2003) sugere que os ensinamentos tântricos podem ser identificados por meio de certas características essenciais, tais como: o som sagrado (*mantra*), diagramas sagrados (*maṇḍala*), gestos sagrados (*mudrā*), o uso de técnicas yóguicas e ritualísticas, grande ênfase no aspecto feminino, compreensão do corpo físico como o próprio templo da divindade, valorização da relação entre mestre e discípulo, utilização do erotismo iconográfico, e compreensão não-dual da existência. Estas características formariam, de um modo geral, o arcabouço teórico da filosofia tântrica. Com base no exposto, definimos o Tantra como um conjunto de textos e práticas místico-esotéricas comportando ritos e ensinamentos secretos de certas tradições do pensamento oriental, sobretudo, o budismo e o hinduísmo, com vistas à experimentação da realidade última da natureza.

Apresentando essas definições, passemos à análise das fontes. Yassine B. Ernest destaca que a filosofia tântrica está distribuída principalmente em 64 textos, os quais teriam sido redigidos por volta do século VII d.C.

Os Tantras reagruparam sessenta e quatro textos fundamentais. Foram elaborados pela ordem mahayanista entre os séculos VII e XIII, introduzindo no culto budista crenças populares. Estes tratados de práticas rituais e yóguicas ou esotéricas estão reunidos em quatro grandes categorias: o *Kriya Tantra*, que descreve os rituais das cerimônias; *Charya Tantra*, que segue a prática diária da vida religiosa; o *Yoga Tantra*, que trata das práticas mágicas e místicas e o *Anuttarayoga tantra*, que expõe os segredos do culto de Shakti ou energia feminina. (ERNEST, 2014, p. 293, tradução nossa).

A data exata em que o cânon tântrico foi redigido não é precisa⁶. Provavelmente, foram sendo introduzidos na literatura budista indiana, de forma não-sistemática, a partir do século II d.C, e posteriormente se espalharam para outros países do Oriente. Gavin Flood (2006, p. 7) acredita que “os Tantras foram incorporados no vasto cânon budista entre 400 e 750 d.C.” Cathleen Cummings (2003), ao contrário, argumenta que o aparecimento literário dos tantras aconteceu mais cedo, por volta do século IV, período em que a Dinastia Gupta dominava grande parte do subcontinente indiano:

⁶ Na página 53 apresentamos uma série de comentadores especulando sobre as datas prováveis de composição da obra *Guhyasamāja-tantra*, um dos textos-fontes clássicos do tantra budista.

Na Índia Central, no Período Gupta (320-500 d.C.) acentuou-se a importância dos textos escritos, este foi um momento de grande criatividade tanto para a tradição hindu quanto budista. No mesmo período sentiu-se a necessidade de uma maior organização do sistema tântrico, o qual poderia ser facilitado pela produção de textos escritos. A *Guhyasamaja tantra*, o primeiro tantra revelado, parece ter sido compilado durante a última parte deste período, ou seja, no século V ou VI. Outros tantras revelados foram sendo desenvolvidos por volta do século VIII, incluindo o *Chakrasamvara tantra*. O *Hevajra tantra* e o *Kalacakra tantra* e outros textos da classe Anuttara Yoga parecem ter sido escritos um pouco depois entre o século VIII e XI. (CUMMINGS, 2003, p. 25, tradução nossa).

A Dinastia Gupta é retratada pelos pesquisadores como um período áureo da história indiana: expansão territorial e econômica, sistema de castas consolidado, estímulo à cultura local, estabilidade política, em suma, paz e prosperidade marcaram o desenvolvimento sócio-religioso deste período. Não apenas a literatura, mas as ciências e, sobretudo a arte sacra, ganharam novo impulso, com novas formas pictóricas, abrilhantou ainda mais a estética milenar dos templos indianos: “Predominantemente budista nos seus primeiros momentos, a arte indiana, sobretudo a partir do período Gupta, coexiste com o hinduísmo redivivo e vigoroso, terminando por lhe ceder a posição central.” (ALMEIDA, 1995, p. 48).

Conforme Almeida (1995), outro elemento importante a se destacar é a sensualidade emanada da iconografia do período Gupta. Masculino e feminino, homem e mulher, eram representados nas esculturas erotizadas dos templos, mesclavam-se sinfonicamente com uma aguda espiritualidade, a qual incorporava na arte sacra um dos elementos fundantes de sua expressão. Com todas essas características favoráveis, aproveitando-se dessa nova cosmovisão, acreditamos ser realmente possível o aparecimento dos primeiros fragmentos tântricos justamente nesse período.

Ainda na Dinastia Gupta, outro fator decisivo para o impulso dos ensinamentos tântricos é a ascensão progressiva de duas escolas do pensamento budista *mahāyāna*: *Mādhyamika* e *Yogācāra*. “Segundo as tradições budistas, o tantrismo foi introduzido por Asaṅga (cerca do ano 400), eminente mestre *yogācāra* e por Nāgārjuna (séc. II de nossa era), ilustre representante dos *Mādhyamika* [...]”. (ELIADE, 2012, p. 171).

A tradição *Mahāyāna* é sem dúvida a base filosófica do proto-tantrismo nascente. Cathleen Cummings (2003) sustenta a tese de que muitos sutras da Escola

Mādhyamika, sobretudo o *Prajñāpāramitā*, e os escritos *yogācāras* devem ser classificados como “proto-tântrico”⁷, uma salutar abertura epistemológica à efusiva emergência deste novo fenômeno espiritual que estava prestes a despertar.

Após o impulso do Período Gupta, a transmissão oral é, portanto, fortalecida pela expressão textual, agora, ainda que de forma propedêutica, a literatura tântrica passa a integrar a vida religiosa indiana do século IV, adentrando o século VI com a força de uma genuína tradição, com uma filosofia própria e um complexo sistema prático-ritualístico:

[...] Um grandioso movimento filosófico e religioso que se anuncia desde o século IV de nossa era e se torna “moda” pan-indiana a partir do século VI [...] o tantrismo ganha subitamente imensa popularidade não só entre filósofos e teólogos como entre praticantes (ascetas, *yogīs* etc.) e seu prestígio atinge igualmente as camadas mais simples da sociedade. Em pouco tempo, a filosofia, a mística, o ritual, a moral, a iconografia e a própria literatura são influenciados pelo tantrismo. É um movimento pan-indiano, porque foi assimilado por todas as grandes religiões da Índia e por todas as escolas “sectárias”. (ELIADE, 2012, p. 171).

Shiri Dharmakirti (2002), corroborando com as análises de Eliade, também acredita que o século VI da era cristã configura-se como fundamental para a disseminação e consolidação do budismo tântrico nascente: “No século VI d.C., a tradição Tântrica *Mahāyāna* havia alcançado seu apogeu na Índia. Muitos dos principais círculos tântricos apareceram e se espalharam largamente desde a Ásia central até a Indonésia”. (DHARMAKIRTI, 2002, p. 5, tradução nossa). O autor sustenta ainda que nesse mesmo período, os Tantras já eram classificados em duas categorias principais: o “tantra-pai” (*Guhyasamāja-tantra*, *Vajrabhairava* e *Yamāri*) e o “tantra-mãe” (*Heruka Cakraśamvara*, *Hevraja* e *Vajra yoginī*)⁸.

⁷ O termo “proto-tântrico” é uma clara indicação de que o budismo *Vajrayāna* ou *tantrayāna* é influenciado/introduzido pela tradição *Mahayāna*. A literatura do budismo *Mahayāna* do século IV-VIII d.C. está repleta de conceitos que mais tarde serão desenvolvidos e aprofundados pelas linhagens tântricas do Tibete. Dentre eles, podemos destacar os ensinamentos sobre as *maṇḍalas*, *mantras*, *mudrā* etc. Cf. CUMMINGS, 2003, p. 24.

⁸ Cf. DHARMAKIRTI, 2002, p. 5.

Importante destacar que o impulso tântrico do século VI proporcionou, a partir do século VII, o aparecimento das primeiras universidades monásticas da Índia. As práticas e o pensamento tântrico agora poderiam ser formalmente recebidos em centros budistas especializados. Segundo Cathleen Cummings (2003), as universidades de maior destaque nesse período foram Nālandā, Vikramaśīla e Uddandapura, nelas poderiam ser encontrados os primeiros comentários sobre o Tantra, em língua sânscrita. A relevância espiritual destes centros transcende as limitações geográficas, pois é a partir deles que o Tibete receberá as bases doutrinárias e filosóficas de sua espiritualidade:

O desenvolvimento do pensamento e das práticas tântricas budistas teve, claramente, um grande momento no século VII d.C. Durante este período os textos tântricos foram sendo escritos, compilados e amplamente disseminados. Nesse mesmo tempo, as grandes Universidades da Índia oriental – Nalanda, Vikramashila e Uddandapura – foram se tornando grandes centros de estudos e práticas tântricas. Monges chineses e viajantes do século VII, tal como Yi-Jing, relatam que as práticas tântricas estavam sendo praticadas na Universidade de Nalanda durante esse período. Por volta do século VIII em diante, o budismo tântrico, na Índia, ingressou em uma nova fase com a emergência de especialistas do tantra e professores, os Mahasiddhas, ou grandes adeptos. Os adeptos e estudiosos das universidades monásticas desenvolveram um vasto corpo literário, com comentários, para explicar aspectos obscuros e difíceis dos ensinamentos esotéricos. Deste modo, os textos que formam o cânon tibetano são divididos em duas coleções: os textos revelados no Kanjur e a exegética literatura no Tanjur. Dos mais de 4.500 textos que compõe este cânon, aproximadamente 4.000, são de origem indiana, muitos compostos por estudiosos monásticos, em sânscrito, os quais foram posteriormente traduzidos para o tibetano. A literatura comentada continuou a ser composta dentro dos muros de Nalanda e Vikramashila até o século XII d.C., período em que estes mosteiros foram destruídos. (CUMMINGS, 2003, p. 25, tradução nossa).

Corroborando com Cummings, o professor Dasgupta (1946) destaca ainda a importância da Dinastia Pāla, a qual teria influenciado decisivamente o avanço e a perfeita manutenção das universidades monásticas. Convertidos ao budismo, os reis da Dinastia Pāla governaram a região de Bengala (que se estende pelo leste da Índia até Bangladesh) durante quase quatro séculos (VIII-XI d.C), por esta razão os mosteiros e universidades budistas recebiam generosos fomentos e o constante patrocínio real. Deste modo, muitos centros de estudos tântricos se espalharam rapidamente por toda a

região de Bengala, destacando-se duas das mais relevantes universidades budistas do período medieval indiano: Nālandā e Vikramaśīla.

Embora o Tantra tenha ganhado impulso no século VI e VII, consideramos o período que compreende o século VIII e XII, como os mais promissores. Durante estes séculos, influentes mestres (*Mahāsiddhas*) transmitiram publicamente os seus ensinamentos, marcando definitivamente a história do budismo na Índia. Padmasambhava, Tilopa, Naropa, Shantideva, mestres natistas da tradição do *Haṭha-Yoga*, são apenas alguns exemplos da emergência espiritual que se anuncia entre esses séculos.

Do século XIII ao XIV⁹, impulsionado pela “onda *Mahāsiddha*”, o Tantra, já em solo tibetano, recebe uma importante herança: sua coleção de textos é organizada em quatro partes principais. Kalu Rinpoche (1999) confirma que a classificação quádrupla dos tantras se realizou no Tibete, a partir de dois sistemas: *Nyingma* (antigo) e *Sarma* (novo). O primeiro classifica o Tantra em quatro divisões (*Kriyā-tantra*, *Cārya-tantra*, *Yoga-tantra* e *Anuttarayoga-tantra*), já o segundo em seis (*Kriyā-tantra*, *Uppa-tantra*, *Yoga-tantra*, *Mahayoga-tantra*, *Anuyoga-tantra*, *Atiyoga-tantra*). Embora existam diferentes classificações (algumas escolas tântricas dividem os seus textos sagrados em até sete partes¹⁰), devemos asseverar que a divisão em quatro partes é a mais utilizada dentre as escolas tântricas budistas.

Quando analisamos as quatro classes do Tantra, começamos a perceber o cuidado com que os mestres budistas tratavam dos temas relacionados com a energia sexual. Nos três primeiros níveis do Tantra (*Kriyā-tantra*, *Cārya-tantra* e *Yoga-tantra*), as práticas sexuais não aparecem como instrumentos de realização espiritual. Contudo, na última classe do Tantra, *Anuttarayoga-tantra*, é finalmente ensinado para os discípulos que não optaram pela vida celibatária, os segredos do sexo-yoga. Vejamos a seguir, de forma resumida, como é o desenvolvimento do discípulo em cada nível do Tantra.

⁹ Cf. CUMMINGS, 2003, p. 25.

¹⁰ Na obra de Atīśa: *A Lamp for the path and comentary*, encontramos sete classificações do Tantra: [1] Tantra da Ação, [2] Tantra da Prática, [3] Tantra da Habilidade, [4] Tantra da combinação, [5] Tantra da União, [6] Tantra da Grande União e [7] Tantra da Suprema União. Cf. ATÍŠA, 1983, p. 167-168.

No primeiro capítulo da obra *The Dalai Lamas on tantra* (2006), intitulado “A Brief Guide to the Buddhist Tantras” é apresentado pelo décimo terceiro Dalai Lama, uma breve introdução do conteúdo das quatro classes do Tantra. O autor esclarece que cada um deles possui um tipo de iniciação específica, incluindo visualizações e mantras secretos. Além da especificidade de cada Tantra, Traleg Kyabgon, mestre da tradição *Kagyü*¹¹, adverte sobre a necessidade de praticá-los de forma ordenada e sistemática, pois eles estão distribuídos hierarquicamente, desde o mais simples processo de realização (*Kriyā-tantra*) até o mais complexo e exigente (*Anuttarayoga-tantra*):

As práticas do Vajrayana, ou ensinamentos tântricos, foram sistematizados em quatro categorias, e os praticantes são encorajados a segui-los de forma sistemática e gradual. A relação existente entre as divindades visualizadas e o praticante passará por diferentes transições, dependendo do nível de Tantra com que a pessoa se envolve. Mesmo a natureza das divindades visualizadas, são diferentes; elas podem ser coléricas ou pacíficas, por exemplo. (KYABGON, 2002, p. 187-188).

Traleg Kyabgon (2002) esclarece que no primeiro nível – *Kriyā-tantra* – os rituais devem ser executados com muito escrutínio; a limpeza e a precisão cerimonial são ressaltadas e bastante exigidas neste primeiro estágio. Ao que tudo indica, neste primeiro contato com o Tantra, exige-se do discípulo comprometimento e obediência, qualidades essenciais para o triunfo do método. Pouco a pouco, o iniciado tântrico vai libertando-se das impurezas mentais e comportamentais, uma espécie de purgação interior e exterior:

Praticantes de Kriya Tantra devem tomar o banho ritual e lavar o corpo cinco ou seis vezes por dia. Além disso devem se ater a uma rígida dieta vegetariana. As divindades visualizadas são, na maior parte, pacíficas, e na relação entre divindade e praticante, este desempenha um papel subserviente. O praticante vê a divindade como o senhor e a si mesmo como o servo. (KYABGON, 2002, p. 188).

No próximo estágio – *Cārya-tantra* – os rituais e as meditações visualizadas são mantidas, porém a relação entre o discípulo e as divindades meditacionais é modificada.

¹¹ A escola tibetana *Kagyü* pertence à tradição *Vajrayāna*.

Ao invés de submissão, semelhante ao modelo cristão, neste segundo nível “as divindades são vistas mais como amigos do que como seres elevados a serem venerados”. (KYABGON, 2002, p. 190).

A partir do terceiro nível – *yoga-tantra* –, também conhecido como *Anuyoga tantra*, as práticas e ensinamentos estão mais direcionados à aquisição da verdade absoluta, por isso possuem um grau maior de profundidade conceitual. Importante destacar que nesta etapa “é preciso ter desenvolvido *bodhichitta*¹² e ter feito o voto do bodhisatva, condições necessárias para continuar a prática”, (KYABGON, 2002, p. 191, grifo do autor).

Cada estágio tântrico cumpre com um papel importante dentro da trajetória iniciática do discípulo, contudo a última classe, o nível mais exaltado de todos os tantras é especialmente relevante para a proposta teórica deste trabalho, visto que a partir dele a energia sexual é trabalhada com maior profundidade, encontramos aqui a inclusão do sexo-yoga por parte de algumas escolas, não todas.

O *Annutarayoga-tantra*, a quarta classe do Tantra, está dirigida aos aspectos mais sublimes e também mais polêmicos da doutrina budista, nele estão contidos importantes textos, tais como: *Guhyasamāja-tantra*, *Heruka-tantra*, *Cakraśaṃvara-tantra* e *Kālacakra tantra*¹³. Um estudo sério e diligente sobre os aspectos sensuais da doutrina budista deve, necessariamente, passar por estes textos-fontes, pois são citados com muita frequência por inúmeros pesquisadores, bem como por mestres da tradição tântrica. A polêmica que envolve tais textos, sobretudo a *Guhyasamāja-tantra*, refere-se ao estímulo à sensualidade, ao consumo de vinho, bem como às supostas transgressões morais.

Trialeg Kyabgon (2002) explica que na quarta classe do Tantra – *Annutarayoga-tantra* – a sexualidade recebe uma atenção mais apropriada. A visualização das divindades coléricas e em união sexual, permite ao iniciado entrar em contato com certos quadrantes da consciência que foram escassamente explorados, regiões

¹² Nesse contexto, a palavra *bodhichitta* significa a “mente do despertar” ou “mente de iluminação”. Trata-se da pré-disposição sincera em atingir a budeidade, a libertação do sofrimento, e consequentemente ajudar a todos os seres nesse mesmo propósito.

¹³ Cf. MULLIN, 2006.

intimidadoras, nossos apegos mais enraizados são finalmente aguçados, o fogo erótico é despertado com o intuito de transmutá-lo em passividade interior.

Existem muitas sutilezas neste nível do Tantra, práticas variadas para diferentes casos particulares. A “yoga do calor místico” (*tummo*, em tibetano), por exemplo, é uma técnica muito poderosa ensinada neste nível, está intimamente conectada com a energia sexual. Monges celibatários ou praticantes casados podem realizá-la, os benefícios serão os mesmos, a única diferença está na execução, enquanto o primeiro imagina a si mesmo em união sexual com uma divindade, o segundo efetuará fisicamente com a sua própria consorte, o conúbio sexual. Trata-se de um esforço contínuo da consciência em redirecionar a libido para a realização espiritual, impulsionando-o em direção ao dharma, à aquisição da suprema bem-aventurança, ao êxtase místico proporcionado pela transubstanciação da energia sexual:

O principal objetivo é transformar a energia sexual mediante essas práticas. A forma de consegui-lo depende do praticante, se ele é um monge ou uma monja, se é celibatário ou não. De qualquer modo, o objetivo básico é alcançar grande bem-aventurança pela transformação das energias sexuais. Na prática do calor místico, por exemplo, mesmo se praticada por celibatários, faz-se com que o calor místico suba do centro do umbigo pelo canal central até se transformar na denominada *bodhichitta* ou “essência da vida”, e desça de volta. À medida que a essência da vida desce pelo canal central, experimentam-se diferentes tipos de bem-aventurança em diferentes níveis. Quando praticada com um parceiro, denomina-se ioga do carma, e quando praticada por pessoas celibatárias, é chamada de ioga, de *jnana*, ou de sabedoria. Em ambas as abordagens o mesmo objetivo é alcançado. (KYABGON, 2002, p. 197).

No terceiro capítulo aprofundaremos a relação entre a subida da *bodhicitta* (*kundalini*) e o sexo-yoga. Por hora, nossa preocupação é apenas alertar ao leitor sobre essa propensão da quarta classe do Tantra em utilizar o sexo-yoga e a própria energia sexual como método de ascensão mística.

1.3 A chegada do Tantra ao Tibete

Ao se referir às tradições do budismo tântrico tibetano, o atual Dalai Lama nomeia principalmente cinco Escolas: *Nyingma*, *Kagyü*, *Sakya*, *Gelug* e *Bön*¹⁴. “Do ponto de vista de Sua Santidade, *Bön* tem um lugar igual com as quatro linhagens do budismo tibetano.” (BENZIN apud SEVERINO, 2010, p. 115). Com esta afirmação, torna-se inegável a importância da tradição *Bön* para a cultura tibetana, bem como para o estudo comparativo do budismo com outras formas religiosas.

Inquestionavelmente, a tradição *Bön* apresenta-se como depositária de uma rica herança cultural autóctone, com características xamânicas, animistas, altamente inclinados à magia e ao culto, exerciam o predomínio mítico-ritualístico sobre o povo da região, muito antes da chegada do budismo ao Tibete, como atesta Giuseppe Tucci:

A religião *Bön* é a religião indígena do Tibete que apesar de todas as influências budistas ainda se conserva até os dias atuais [...] possui seus próprios adeptos, locais de culto e monastérios. Conserva-se no meio do lamaísmo, que por sua vez, tem emprestado muitos de seus conceitos e ensinamentos [...]. Se desconsiderarmos alguns pequenos textos encontrados na Ásia central, podemos deduzir que a religião do Tibete pré-budista tem sofrido um vasto processo de evolução com o objetivo de se tornar capaz de competir com a incoparávelmente mais sólida estrutura doutrinal budista. (TUCCI, 2009, p. 213, tradução nossa).

Yassine B. Ernest analisando a absorção cultural realizada pelos tibetanos, sustenta que as influências xamânicas e animistas, bem como elementos astrológicos e adivinhatórios já eram praticados pela tradição *Bön* de Zhang Zhong¹⁵:

¹⁴ Deve-se esclarecer que a cultura *Bön* teve grandes embates filosóficos com o budismo, sua aceitação foi marcada por desencontros e controvérsias, sua incorporação à tradição budista se deu muito tardiamente. Por isso colocá-la ao lado das quatro principais Escolas budistas pode parecer incomum, mas não incorreto.

¹⁵ Zhang Zhong, localidade em torno do Monte Kailash, no Tibete ocidental, altamente influenciada pela tradição *Bön*. Nesta região consolidou-se uma rica cultura com escrita própria, por meio da qual se preservaram os mitos relacionados ao *Bön*. Posteriormente, tais textos foram traduzidos para o tibetano, reforçando ainda mais a sua influência sobre o budismo praticado no Tibete. Cf. DAKPA, 2005 e SEVERINO, 2010.

O *Bön* tal como se manifesta a partir do século XI é a convergência de crenças e práticas autóctones antigas, de uma religião chamada "Bon Zhang Zhoun", original de regiões oeste, e de um conjunto coerente das doutrinas budistas que lhe servem de matriz conceitual e organizadora para integrar essa diversidade. O resultado disso foi uma sucessão graduada e metódica de nove vias; as quatro primeiras reuniam o que poderíamos chamar de crenças xamânicas ou animistas (astrologia, adivinhação, tratamento das enfermidades e dos obstáculos vinculados aos espíritos, a benção dos lugares, as cerimônias funerárias.) e as cinco últimas que seriam resolutamente budistas (votos dos laicos, votos monásticos, tantras externos, tantras internos e *dzogchen*¹⁶). (ERNEST, 2014, p. 283. tradução nossa, nota nossa).

O estudo acerca das tradições autóctones é de vital importância para evidenciar o caráter singular e até mesmo regionalista do tantrismo praticado no Tibete. Sem dúvida, quando falamos em budismo tibetano irremediavelmente somos jogados ao universo tântrico, ambos são absolutamente inseparáveis. Ora, a tradição *vajrayāna* ou *tantrayāna*¹⁷ que emergiu em solo tibetano é uma amálgama entre elementos do *Bön* e do budismo *mahāyāna* indiano. O Tantra tipicamente tibetano ganharia assim contornos próprios, recebendo uma valorosa contribuição desta tradição milenar nativa do Tibete:

O *Bön* é a tradição religiosa nativa do Tibete, tendo sido introduzida por seu fundador Tempa Sherab Miwoche em tempos míticos, de forma que se expandiu por todo território tibetano, e durante vários séculos prosperou, até que por volta do século VII a.C. teve contato

¹⁶ “*Dzogchen* (tibetano: *rdzogs Chen*). A “grande perfeição” ou “grande completude”. O *Dzogchen* é considerado a prática e o ensinamento mais elevados, tanto no *Bön*, como na escola *Nyingma* do Budismo Tibetano. Seu princípio fundamental é que a realidade – inclusive o indivíduo – já é completa e perfeita, que nada precisa ser transformado (como no tantra) ou renunciado (como no sutra), mas apenas reconhecido pelo que realmente é. A prática essencial do *Dzogchen* é a “autoliberação”: permitir que tudo que surge na experiência exista exatamente como é, sem nenhuma elaboração da mente conceitual, sem apego nem aversão”. (RINPOCHE, 2010, p. 230).

¹⁷ De um modo geral, o budismo se desenvolveu conceitualmente e textualmente com base em três tradições distintas: *Theravāda*, *Mahāyāna* e *Vajrayāna*. Todas elas aceitam as teorias sobre a impermanência, a ausência de um “eu”, “as quatro nobres verdades” e o “caminho óctuplo”. A primeira das Escolas citadas é considerada a mais conservadora, uma vez que se manteve fiel aos textos escritos em páli, mesma língua falada na época do Buda, não acrescentando nenhum outro texto às escrituras tradicionais. O *Mahāyāna* é considerado a maior corrente do budismo e aceita os textos sagrados da escola *Theravāda*, porém agrega outros novos, em outras línguas, tais como: sânscrito, tibetano e chinês, por exemplo. O *Vajrayāna* (veículo de diamante), também conhecido como *tantrayāna*, por vezes, é compreendido como uma extensão do *Mahāyāna*, e aceita textos de outras línguas em seu cânone. Destacam-se nessa tradição importantes Escolas Tibetanas, tais como: *Nyingma*, *Kagyü*, *Sakya* e *Gelug* (Essa última tendo como principal representante o XIV Dalai Lama). (CONZE, 1973, p. 26-27).

com o budismo que vinha sendo trazido da Índia, e então nasceu uma forma de budismo intitulada vajrayana, fruto do sincretismo entre budismo e *Bön*. (BRENNAND, 2015, p. 73).

O breve panorama acerca da relação entre o budismo e a tradição *Bön* lança-nos num desenvolvimento histórico cujas interfaces culturais, demonstram as inúmeras ressignificações sofridas pela religião budista através de suas constantes migrações ao redor do continente asiático. Nesse sentido, quando analisamos o budismo enquanto perspectiva historiográfica, jamais poderíamos deixar de assinalar seu caráter polivalente, a complexidade da doutrina budista não se encontra apenas em seus conceitos rarefeitos, senão pelas amálgamas culturais herdadas de diferentes tradições orientais (chineses, tibetanos, japoneses, nepaleses etc.) que foram sendo absorvidas e reinterpretadas pelas inúmeras escolas do budismo *Mahāyāna* e *Vajrayāna*.

Por volta do século VII d.C, o Tantra chega ao Tibete, durante o governo do imperador Songtsen Gampo (629-649)¹⁸. A consolidação do *dharma* em solo tibetano alcança seu apogeu em 791, quando o budismo é proclamado religião do Estado por Trisong Detsen (755-797). Desde então, o Tantra inicia sua marcha segura para a sua consolidação, que por sua vez, atinge seu apogeu em meados do século VIII d.C, com a chegada de Padmasambhava¹⁹, que finalmente consegue estabelecer as pesadas âncoras do *dharma* sob o país das montanhas de gelo, como nos lembra o mestre tibetano Sakya Trizin, líder da tradição Sakya, o qual disse que:

O budismo veio da Índia para o Tibete em dois períodos diferentes. O primeiro foi durante o séc. VIII, na época do grande abade Śāntarakṣita, do grande Guru Padmasambhava e dos reis do Dharma

¹⁸ John C. Huntington e Dina Bangdel (2003) sugerem o ano 629 e 649 como as datas mais prováveis para o nascimento e morte do imperador tibetano Songtsen Gampo. Contudo, existem outros pesquisadores que mencionam outras datas possíveis. Obviamente, a precisão cronológica é sempre um desafio quando tratamos de períodos históricos tão remotos.

¹⁹ As crônicas budistas dizem que Padmasambhava, também conhecido como Guru Rinpoche, nasceu de uma flor de Lótus, no reino indiano de Uddiyana, sem pai nem mãe, é retratado como a emanção da mente do Buda *Amitaba*, também como a emanção da palavra de *Avalokiteshvara* e ainda como a emanção do corpo do Buda *Shakyamuni*. Desde sua infância apresentava poderes sobrenaturais capazes de subjugar não apenas forças humanas, mas também espíritos maléficos. Conta-se que teria vivido por mil anos na Índia e em seguida passou cinquenta e cinco anos no Tibete, durante esse período disseminou o budismo tântrico pelo país e recrutou vinte e cinco grandes discípulos, os quais dominavam intelectualmente tanto os sutras quanto os tantras budistas; ademais, eram capazes de fazer proezas, assim como seu mestre, tais como: atravessar materiais sólidos, voar, aparecer em várias partes diferentes etc. Cf. TSOGYAL, 2006.

tibetanos. Pois, ainda que tenham sido introduzidos alguns ensinamentos e práticas durante a época de Songtsen Gampo, no séc. VII, não havia no Tibete a integralidade dos ensinamentos budistas. Foi só no tempo de Śāntarakṣita, de Guru Padmasambhava e do Rei Trisong Detsen que o verdadeiro budismo se formou no Tibete e foi nesta época que foram estabelecidas as tradições monásticas. (TRIZIN, 2016, p. 4).

Śāntarakṣita²⁰, abade hindu, teria aconselhado ao rei Trisong Detsen a trazer Padmasambhava da Índia, pois este seria o único capaz de vencer a magia poderosa e ao mesmo tempo opressora produzida pela tradição *Bön*, a qual impedia a construção dos templos budistas bem como sua disseminação doutrinária. O budismo se viu em apuros quando se deparou com esta poderosa religião local, como vimos em parágrafos anteriores, os budistas sempre rivalizaram a primazia religiosa tibetana com a tradição *Bön*, a qual mantinha forte resistência aos novos ensinamentos forâneos.

As crônicas budistas narram a extasiante chegada de Padmasambhava ao Tibete e todas as dificuldades encontradas por ele. As histórias enveredam pelo fantasmagórico mundo dos seres demoníacos; à revelia de alguns praticantes budistas, a figura de Padmasambhava está indissociavelmente ligada aos espectros, figuras pitorescas ligadas ao imagético mundo das crenças populares, harmonizando a historicidade cultural tibetana com a beleza da plasticidade mítica. A seguir, apresentamos mais detalhes sobre a história desse grande mestre e sua aventura em terras tibetanas:

Quando Śāntarakṣita tentava estabelecer a tradição monástica e construir templos, ocorreram muitas perturbações causadas pelos guardiões, ou espíritos locais tibetanos. Śāntarakṣita construía templos durante o dia e, no decorrer da noite, o seu trabalho era destruído. Assim, o abade Śāntarakṣita sugeriu que fosse convidado Guru Padmasambhava. Padmasambhava veio, subjugou os espíritos malévolos e transformou aqueles que permaneceram em protectores budistas. Feito isto, os problemas terminaram e o trabalho de estabelecer o Dharma prosseguiu pacificamente. Estas foram as grandes bênçãos de Guru Padmasambhava que, desde o início, estiveram presentes. Neste período, a compilação dos ensinamentos do Buda conhecida como Kangyur e a compilação dos grandes

²⁰ Śāntarakṣita foi um grande estudioso do mosteiro de Nālandā. Do ponto de vista doutrinal, realizou uma síntese entre os ensinamentos mahāyāna da escola Mādhyamika com a logacara. Portanto, o budismo que chega ao Tibete está longe de ser incipiente, pois já possuía um complexo desenvolvimento hermenêutico, contribuindo assim decisivamente para a introdução e a perpetuação dos ensinamentos tântricos. Cf. MUSASHI, 2006.

comentários conhecida como Tengyur foram traduzidas para tibetano; e assim foi estabelecido o budismo autêntico. (TRIZIN, 2016, p. 4).

Desde sua saída da Índia, até as fronteiras tibetanas, Padmasambhava precisou domesticar demônios, subjugar forças sinistras, transformando-os, com a adaga da sabedoria, em guardiões do *dharma*, potencializando seu caráter heroico e ao mesmo tempo sacro. Através da profunda absorção meditativa, o grande *yogī* colocou sob seu julgo todas as forças maléficas enviadas pelos feiticeiros *Bön*; malogradas suas infames tentativas, os demônios não viram outra alternativa, senão a fuga e a consequente entrega do bastão do *dharma* ao novo patrono do Tibete, Padmasambhava.

As circunstâncias envolvidas na viagem de Padmasambhava ao Tibete indica-nos pelo menos dois fatores cruciais que marcaram a introdução do budismo no país. De um lado, demonstram que existiu um processo de “indigenização” da religião indiana por meio, principalmente, do aliciamento de forças espirituais locais, mas também da assimilação de práticas xamânicas tibetanas. E de outro revelam a proximidade entre o budismo e o poder do Estado que definiu desde o início a propagação dessa religião no Tibete. A maleabilidade com que era assimilada a nova tradição, aliada ao entusiasmado patrocínio de reis –, e também dos próprios Dalai Lamas, que mais tarde assumiriam o poder do Estado –, deu origem a uma incrível disseminação do budismo em terras tibetanas. (NINA, 2006, p. 27).

Com Padmasambhava (cf. Imagem 1), o Tibete herdou um herói mítico, divinizado por seus feitos miraculosos, crucial à consolidação da fé budista dentre o povo tibetano, pois além de trazer os fundamentos da nova religião emergente, ao destruir as forças antagonicas, demonstra objetivamente a eficiência do *dharma*, não permitindo qualquer desconfiança por parte do povo local.

Evidentemente, outras situações históricas permitiram o amplo sucesso do budismo tântrico no Tibete. Como foi mencionado na citação acima, o apoio da realeza conferido ao alto clero budista permitiu o financiamento generoso de inúmeras travessias do Tibete à Índia, a fim de lograr um aprofundamento cada vez maior das práticas e ensinamentos budistas; monges corajosos empreenderam a perigosa travessia, obstinados pela pureza doutrinal, deram ensejo a um poderoso intercâmbio espiritual, o que resultou, ao longo de mais de cinco séculos, no maior trabalho de compilação e

tradução de textos budistas de que se tem notícia. Muitos desses escritos atualmente só são encontrados em versão tibetana.²¹

Imagem 1 – Estátua do mestre guru rinpoche Padmasambhava



Fonte: http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Tukdrub_Barchey_Kunsel#/media/File:Gods-p_a-b.JPG. Acessado em 21/09/2018.

Padmasambhava, Upadhaya e Śāntarakṣita, além de outros grandes sábios, traduziram para o tibetano a *Tripitaka* (principal cânon ortodoxo budista) e outros textos tântricos, além de terem escrito os dezoito volumes da *Mahasiddhi*, obra denominada "Grande Realização"²². Assim, notamos o desprendimento vagaroso do Tantra, agora redigido em tibetano, inserindo-se definitivamente na vida monástica dos monges budistas da região.

²¹ Cf. NINA, 2006, p. 27.

²² Sobre a tradução dos textos tântricos para o tibetano, Cf. SILVA; HOMENKO, [s. d.], p. 190.

Hodiernamente, a literatura budista tibetana mantém-se conservada e traduzida por duas coletâneas de textos, a saber: o Kanjur (*bKaḥ-ḥgyur*) “tradução da palavra” e o Tanjur (*bsTan-ḥgyur*) “tradução dos tratados”. Além dos tantras, encontramos nestes tratados as bases doutrinárias da religião budista. O primeiro apresenta 13 volumes sobre a disciplina monástica (*vinaya*); 21 volumes sobre a “perfeição da sabedoria” (*prajñāparāmitā*); 44 volumes sobre os sutras *mahāyānas*, que exaltam os infinitos méritos dos budas e *bodhisattvas*; finalmente, 22 volumes sobre o tantra, incluindo rituais de meditação e práticas especiais para a descoberta de nossa real natureza. Já a segunda parte do cânon (Tanjur), compreende a análise individual dos mestres indianos, os quais estão agrupados em duas grandes seções, a saber: os comentários aos sutras (*mDo-ḥgrel*), este contendo 137 volumes e os comentários aos tantras (*rGyud-ḥgrel*), com 86 volumes. A primeira seção inclui todos os trabalhos, não necessariamente comentários, sobre o *prajñāparāmitā* (sutra *mahāyāna*), bem como o de outras tradições antigas²³.

O cânon tibetano foi o resultado de uma longa trajetória de interpretações e traduções, como nos mostra as pesquisas de Yassine Bendriss Ernest:

É entre os séculos VII e X que o cânon sânscrito foi traduzido, estabelecendo assim uma importante liturgia religiosa. No século XVI, o cânon tibetano encontrou seu formato final através de duas enciclopédias: *Kangyur* ("Tradução da doutrina sagrada") e *Tengyur* ("Transferência de palavras"), comentários de todos os textos *Kangyur*. Estas duas enciclopédias, apesar de seu volume (*Kangyur* possui mais de cem mil páginas e pesa mais de quinhentos quilos), foram completadas por numerosos textos posteriores, de essência filosófica ou histórica [...], dos quais o mais conhecido é o *Bardo Thodol*, o livro tibetano dos mortos. (ERNEST, 2014, p. 268, 269, tradução nossa).

Embora o budismo tântrico e a sua coletânea de textos tenham sido introduzidos no Tibete por Padmasambhava e Śāntarakṣita, desafortunadamente sua prática foi amplamente destruída durante a limpeza anti-budista realizada pelo rei tibetano, Lang Darma (838-841), um seguidor da tradição *Bön*. Novamente, a velha querela, que parecia superada pela primeira incursão budista ao Tibete, ressurgiu com aumentado

²³ Sobre a divisão dos textos tântricos e suas especificidades, Cf. SNELLGROVE, 1959, p. 3.

vigor. As tensões políticas se chocavam com o declínio cada vez mais vertiginoso do budismo.

Nesse período o Tibete estava imerso em grande confusão doutrinária, os tibetanos viam-se em apuros diante da paradoxal diferença filosófica e metodológica entre os ensinamentos do Tantra e do Sutra. Até que finalmente em 1042, o mestre indiano Atīśa é convidado por um governador do oeste tibetano, a reintroduzir a essência do *dharma* no Tibete. E ele o fez escrevendo importantes obras que buscavam, sobretudo, a harmonia perfeita entre o caminho do Tantra e o do Sutra. Sobre a relevância de Atīśa para a disseminação e consolidação do *dharma*, Nina escreve:

“Por volta do século X o budismo, depois de um século de decadência, passaria por um período de “renascença”, estabelecendo-se, a partir de então, solidamente em terras tibetanas. A principal figura dessa fase de disseminação foi o grande mestre indiano Atisha.” (NINA, 2006, p. 73).

Ana Cristina Lopez Nina (2006) prossegue afirmando que a importância de Atīśa pode ser evidenciada não apenas na reintrodução do budismo no Tibete, senão por escrever uma síntese didática, com precisas indicações, acerca da harmonia existente entre o caminho *Mahāyāna* e *Vajrayāna*; tal questão gerava diversas polêmicas e incompreensões na época motivando as explanações doutrinárias feitas por Atīśa. Ademais, estabeleceu a preponderância do mentor em face das escrituras, reforçando os laços espirituais necessários entre mestre e discípulo.

Jean Boisselier (2002) considera Atīśa o verdadeiro reformador do Tibete, pois além da consolidação doutrinal entre os sutras e os tantras, restabeleceu as exigências da vida monástica, mais ainda, atribui-se a ele a elaboração de obras do tipo sumário, como a célebre *Luz sobre o caminho para a Iluminação*, bem como traduções de importantes tratados da Escola *Mādhyamika*, do corpus lógico e também do Tantra²⁴. Ademais, é a ele creditada a profícua difusão do culto a Avalokiteśvara, considerado desde então o protetor titular do Tibete; seu mantra (*om mani padme hum*) continua sendo, mesmo nos dias atuais, um dos mais reverenciados dentro da tradição tibetana, como nos mostra

²⁴ Sobre a importância de Atīśa para o desenvolvimento e consolidação do budismo tibetano, Cf. WAYMAN, 2006.

Alex Wayman (2006, p. 251): “Atīśa deu destaque aos cultos tibetanos mais característicos: o de Avalokiteśvara, da fórmula em seis sílabas OM MANI PADME HUM, e o de Tārā, da fórmula em dez sílabas OM TĀRE TUTARE TURE SVĀHĀ.” Finalmente, graças a essa segunda disseminação do *dharma* no Tibete, surgem três importantes Escolas tântricas tibetanas: *Kagyü*, *Gelugpa* e *Sakya*, influenciadas pelos contornos doutrinários realizados pelo sábio Atīśa²⁵.

Importante salientar que as escolas budistas do Tibete acreditam que os ensinamentos tântricos transmitidos desde o século VIII representam os mesmos ideais espirituais defendidos por Siddhārta Gautama, como nos lembra o Lama Yeché: “Os tantras foram ensinados pelo próprio Buda” (LAMA YECHE, 2005, p. 222, tradução nossa). Sobre este ponto, o XIV Dalai Lama declara: “No fundamental *Kalachakra tantra*, o próprio Buda diz que quando entregou o segundo giro da roda do *dharma*, no pico Vulture, também entregou diferentes classes de ensinamentos tântricos.” (DALAI LAMA, 2017, tradução nossa). Opinião semelhante sustenta Benoytosh Bhattacharyya ao dizer que “o fundador do budismo tântrico foi o próprio Buda.” (BHATTACHARYYA apud FIC, 2003, localização 691, tradução nossa). Gavin Flood, seguindo a posição de Bhattacharyya, declara que “os tantras budistas acreditavam ser as palavras do próprio Buda.” (FLOOD, 2006, p. 7, tradução nossa). Portanto, muitos comentadores acadêmicos e mestres do budismo, principalmente da tradição *Vajrayāna*, admitem o próprio Siddhārta Gautama como o fundador do tantra budista²⁶.

Kalu Rinpoche, em sua obra *Ensinamentos fundamentais do Budismo Tibetano*: budismo vivo, budismo profundo, budismo esotérico, aceita a tese de que teria sido o próprio Siddharta a introduzir a essência do tantrismo na tradição budista. Todavia, agrega um teor místico ao evento, uma origem transcendental dos tantras, os quais teriam sido transmitidos por *Vajradhara*, o Buda primordial, a forma tântrica/divina do

²⁵ Assim como Ana Cristina Lopez Nina, Sua Santidade, o atual Sakya Trizin (título honorífico delegado aos líderes da tradição budista tibetana *Sakya*), defende que a linhagem *Nyingma* é fruto da primeira disseminação do budismo no Tibete, por isso é considerada a mais antiga, efetuada por Padmasambhava (séc. VIII); as demais são herdeiras da segunda incursão budista realizada por Atisha (séc. X-XI). Cf. TRIZIN, 2016, p. 6.

²⁶ Concluimos que o tantra já era ensinado desde o tempo do Buda Shakyamuni, porém disso não resulta que somente ele ensinou o Tantra; de fato dentro da tradição *Mahayāna* e *Vajrayāna* encontramos conceitos de outros mestres tântricos, cujos textos foram incorporados ao cânon oficial das Escolas mencionadas. Em sentido contrário, outras escolas não aceitam este fato, como é o caso da Tradição *Theravāda*, que não permitiu qualquer texto tântrico em suas sagradas escrituras.

próprio Siddharta, uma emanção perfeita oriunda de sua própria natureza pura e iluminada:

Os *sutras* – textos que registram o ensinamento do *hinayana* e do *mahayana* – têm sua origem no Buddha Shakyamuni, o Buddha histórico, enquanto que os *tantras* – os textos que englobam os ensinamentos do *vajrayana* – foram revelados pelo Buddha Vajradhara, expressão do *dharmakaya*. Apesar disso não se deve pensar que Shakyamuni e Vajradhara seriam duas pessoas diferentes. Eles são duas manifestações de uma mesma essência única, uma expondo os *sutras*, a outra, aparecendo sob a forma de múltiplas divindades tântricas (Hevajra, Chakrasamvara e muitas outras), oferecendo os *tantras* que se referem a eles. (RINPOCHE, 1999, p. 431).

Acreditar que, em essência, o Buda Shakyamuni e a divindade Vajradhara são indiferenciados é mais uma possibilidade hermenêutica para compreender a origem dos ensinamentos tântricos no seio da comunidade budista. No fundo, esta tese busca legitimar ortodoxamente os ensinamentos tântricos, atrelando-os à figura exponencial de Siddhārta Gautama.

A relação entre o Buda Shakyamuni e o tantrismo é também atestada por Victor M. Fic (2013). Segundo o autor, aproximadamente, no ano 550 a.C, Sidharta Gautama teria feito uma assembleia restrita para devotos, a fim de entregar o ensinamento tântrico, com suas práticas secretas; explicou ainda que este conhecimento não fora entregue mais cedo porque as pessoas não estavam suficientemente preparadas para tal. Importa salientar que a privação dos ensinamentos tântricos estava direcionada especialmente aos leigos, homens e mulheres que seguiam a doutrina budista, porém que não aderiram às duras regras da comunidade monástica. Diante do exposto, percebemos que desde suas origens o Tantra budista sempre se caracterizou pelo segredo de suas práticas e a conseqüente responsabilidade espiritual para entregá-los somente aos praticantes avançados.

1.4 Ressignificando a vida conjugal

No segundo capítulo de sua obra *Budismo, sua essência e desenvolvimento*, Edward Conze (1973) explica que os monges são a elite do pensamento e filosofia budista. Sendo assim, a fraternidade total de monges e ascetas chama-se *Saṅgha*, a qual é sempre minoria quando comparada aos demais praticantes, que mesmo não abraçando a vida monástica ou ascética, seguem os ensinamentos de Buda. Conze (1973) explica que a visão monástica do budismo primitivo era incompatível com a vida de um chefe de família, o qual seria incapaz de lograr os graus mais elevados da vida espiritual. Seria quase impensável um indivíduo alcançar o despertar, a clara lucidez da mente, nos confortos do lar. Para isso se requer um grau elevado de disciplina, regras e exigências, que só poderiam ser encontradas nos mosteiros e eremitérios budistas.

A seguir, reproduzimos uma declaração (contida nas antigas escritas budistas, de língua páli) que todo homem deve fazer quando decide receber os votos e tornar-se um *bhikkhu*²⁷: “A vida em família é confinada, um caminho empoeirado; a vida santa é como o ar livre. Não é fácil viver em casa e praticar a vida santa completamente perfeita, totalmente pura, como uma concha polida [...]”. (ARIYESAKO, 2013, p. 23).

A referida citação é apresentada pelo monge Ariyesako, em sua obra *Código de disciplina Monástica dos bhikkhus*²⁸; uma vez mais, percebemos o repúdio à vida familiar, ela é identificada como um lugar repleto de apegos e “confinamentos materiais” (esposa, filhos, responsabilidades profissionais etc.), os quais podem distanciar o indivíduo do caminho em direção ao completo desprendimento, à insuperável iluminação, visto que o excesso de atividades sociais ou mundanas gastaria um tempo precioso, que ao invés disso, poderia estar sendo empregado com práticas espirituais.

²⁷ A palavra páli *bhikkhu* refere-se aos monges que aderiram às regras monásticas. Cf. THE SEEKER'S GLOSSARY OF BUDDHISM, 1998.

²⁸ Por vinte anos, Ariyesako viveu como monge ordenado nos mosteiros tailandeses da tradição *Theravāda*, de modo que, no presente capítulo, tentamos nos basear na disciplina monástica desta tradição. O autor admite que em certos países existem algumas diferenças nas regras monásticas, portanto devemos compreender que as regulações existentes nos templos budistas não podem ser tomadas de forma absoluta, elas variam de acordo com a autoridade e compreensão de cada Escola. Cf. ARIYESAKO, 2013, p. 6.

Por isso, a vida monástica exigia uma dura submissão às regras contidas no *Vināya-Piṭāka*, o celibato era a pedra angular sobre a qual estava ancorada a moralidade sexual dos monges e monjas. A castidade era um nobre ideal do qual a não observância poderia acarretar sérias conseqüências espirituais e penalidades dentro da própria comunidade. A preocupação com a sexualidade é tão evidente que um monge perde sua ordenação caso falhe nesse quesito: “A falta de castidade era delito que automaticamente levava à expulsão da ordem.” (CONZE, 1973, p. 55). Na verdade, um monge perde automaticamente sua ordenação quando comete qualquer uma dessas quatro ofensas: relação sexual, assassinato, roubo maior ou a afirmação falsa de possuir habilidades supra-humanas²⁹. Com estas infrações, o monge separa-se irrevogavelmente da comunidade e passa a não ser mais considerado como parte da ordem.

Os monges budistas (*bhikkhus*) devem seguir diligentemente as 227 regras contidas no *Pātimokkha*³⁰. Na obra *Código de disciplina Monástica dos bhikkhus*, o monge Ariyesako, explica que:

O próprio Buda declarou que nos dias de lua cheia e lua nova, todos os *bhikkhus*, em residência numa mesma comunidade devem se reunir numa assembléia formal. Se houver um quórum de pelo menos quatro *bhikkhus*, eles deverão escutar o *Patimokkha* inteiro. Um *bhikkhu* competente, que o tenha memorizado, recitá-lo-á em Pali para a Comunidade para que eles possam se lembrar da sua responsabilidade de observar as 227 regras. A recitação completa pode levar entre trinta e cinco minutos a uma hora, dependendo da habilidade do *bhikkhu* que estiver recitando. (ARIYESAKO, 2013, p. 27).

O autor prossegue explicando que antes de começar a recitação cada monge deve admitir as suas ofensas, formalmente, fazendo uma breve expiação de si mesmo, relatando suas faltas para os demais. Após o “rito expiatório”, o monge é considerado ‘puro’ e pode ouvir a recitação das regras do *Pātimokkha*³¹.

²⁹ Sobre as faltas que ocasionam a perda da ordenação, Cf. ARIYESAKO, 2013.

³⁰ *Patimokkha* é o código básico de disciplina monástica, inserido no *Vinaya-Pitaka*, que consiste em 227 regras para monges (*bhikkhus*) e 310 regras para monjas (*bhikkhunis*).

³¹ Cf. ARIYESAKO, 2013.

Com base nos estudos dos sutras³², percebemos que a sexualidade encontrou duras resistências para sua aceitação na ordem monástica. De fato, a abordagem dos sutras, falando especificamente sobre a sexualidade, difere diametralmente da perspectiva tântrica. O *Dhammapada*³³, por exemplo, importante escritura ortodoxa budista, não faz qualquer referência positiva à sexualidade, ela é sempre tomada como algo a ser evitado: “Enquanto o mato do desejo de um homem por uma mulher, mesmo o mais sutil, não for cortado, a sua mente está presa, como um bezerro de mama à sua mãe”. (DHAMMAPADA, XX, 284; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 102).

A *Tripitaka*, por exemplo, como já foi demonstrado acima, inclui-se na perspectiva dos sutras, com regulamentos, normas e considerações sobre o cuidado com o sexo oposto. Percebe-se que o desejo sexual, a luta contra as paixões, é um entrave ao indivíduo que busca um equilíbrio interior, sua força é tamanha que não permiti um estado de pacificação mental, qualidade indispensável à aquisição da iluminação budista. Ainda que a vida social traga outros tipos de prazeres efêmeros, cujo resistente laço do apego envolve ferozmente, o sexo, ou a luxúria, ainda é considerado o grande inimigo do caminho espiritual: “As ervas daninhas são a ruína dos campos, a luxúria é a ruína da humanidade. Portanto, tudo quanto é oferecido aos que são livres de luxúria, produz frutos abundantes”. (DHAMMAPADA, XXIV, 356; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 124).

As escrituras budistas ensinam que o homem, abrasado pelo fogo sexual, perde a lucidez, e a inteligência é dissolvida no ardente lago do desejo, cuja saciedade nunca é satisfeita, e desta insatisfação nasce à ira e posteriormente todas as demais vicissitudes humanas. A concupiscência, o incontável desejo sexual transforma o indivíduo em um escravo da luxúria, uma marionete nas mãos do desejo; de fato, o apego sexual pode nos conduzir insensivelmente a caminhos contrários ao da razão, assim seduzido, o homem se esquece da sabedoria, não a encontra em parte alguma e se desvincula de todas as virtudes a ela ligadas.

³² Os sutras referem-se às escrituras canônicas onde se encontram os ensinamentos de Buda, conservados por seus discípulos em língua sânscrita (sutra) e páli (sutta).

³³ Antologia budista composta de 423 aforismos em versos conservados em língua páli. Possui uma forte tendência moral e está inserido no Sutta-Pitaka, um dos três Pitakas, ou três cestos, que formam a *Tripitaka*, principal literatura ortodoxa do budismo.

Os sábios dizem que correntes de ferro, madeira ou corda, não são fortes. Mas a paixão e o anseio por jóias e ornamentos, crianças e mulheres - isso, dizem, é uma corrente bem mais forte e que, embora aparentemente solta, é difícil de tirar. Esta também os sábios cortam. Sem saudade alguma, *abandonando o prazer sensual*, renunciam ao mundo. (DHAMMAPADA, XXIV, 345-346; BUDDHARAKKHITA, 2013, p.122 – grifo nosso).

Libertar-se dos prazeres sensuais torna-se a condição de possibilidade para um aspirante sincero alcançar a meta última do budismo – a insuperável iluminação. Desta maneira, o valor da vida monástica é garantido pelos méritos da abstenção sexual, longe dos apegos surgidos pelo contato com mundo, exilado em sua solidão, o monge teria todas as condições favoráveis para manter seu voto de castidade e, juntamente com outros renunciantes da comunidade, cujo objetivo se somaria às suas nobres aspirações, direcionar esforços em prol da auto-realização. “Demasiadamente preso à caverna, o homem afunda-se na ilusão e está distante da verdadeira solitude. Os prazeres sensoriais no mundo não são fáceis de serem abandonados”, (GUHATTHAKA SUTTA³⁴, 2015, p. 53).

Em língua páli *upādāna*³⁵ significa apego. Refere-se ao excessivo condicionamento à mente, ao corpo, aos objetos sensoriais. O homem aferra-se à vida materialista sem perceber que nela não há qualquer realização. No *Guhatthaka Sutta*, o Buda, alegoricamente, compara os seres deste mundo a homens que dialogam com a própria morte, incapazes de perceber a situação desconfortável em que se encontram, buscam satisfazer ainda mais seus desejos insatisfeitos, entram assim num perigoso ciclo vicioso onde a execução de cada desejo gera em nossa mente uma semente – a “semente do apego”. Absolutamente insaciável, o apego torna-se tão poderoso que escraviza a consciência humana, fazendo-a desejar cada vez mais como forma de fugir do próprio vazio existencial. Confundindo felicidade com desejo, a mente abraça o

³⁴ Diferentemente das outras fontes consultadas, o *Guhatthaka Sutta*, não segue o modelo de citação tradicional, o qual foi explicitado no início da tese, mais exatamente na pág. 3. O texto está inserido em uma Antologia Budista publicada pela Fonte Editorial em parceria com o PPG-CR da UFPB. A obra em questão não apresenta o capítulo, tampouco o verso do texto fonte analisado, por esta razão não nos foi possível apresentá-las ao leitor. No entanto, o peso acadêmico dos organizadores e tradutores, motivou-nos a incluir esta tradução em nossas pesquisas.

³⁵ Sobre a definição e o sentido da palavra *upādāna* no contexto budista, ver SASAKI, 2015, p. 55.

mundo sem se dar conta que está, na verdade, aliando-se ao seu grande opositor, aquele que a mantém escrava de si mesma por inumeráveis renascimentos:

Quando condicionados pelo desejo, presas aos deleites do vir-a-ser, as pessoas são difíceis de serem libertadas. E ninguém pode libertá-las. Anseiam pelo passado e pelo futuro, ávidas pelos prazeres sensoriais do presente e do passado [...]. Dessa forma, uma pessoa deveria se treinar no imediato presente. O que quer que ela saiba que é desarmonico neste mundo, essa desarmonia ela não deveria seguir. A vida é curta, diz o sábio. Eu observo estes que se debatem no mundo, seres dados ao desejo pelos estados do vir-a-ser. São homens pequenos que gemem na boca da morte, não libertos do desejo por este ou aquele estado do vir-a-ser. (GUHATTHAKA SUTTA, 2015, p. 53).

Ora, se o sexo em si mesmo é um entrave à vida espiritual, se a família e os bens materiais são incompatíveis com as aspirações mais elevadas do budismo, então o ato sacramental do casamento é um erro? A sociedade inteira estaria condenada a vagar ao lado do vício; e a iluminação – principal meta do budismo – jamais seria alcançada por chefes de família?

Para responder a estes questionamentos, passaram-se muitos séculos até a mudança de direcionamento por parte do alto clero budista. Diferentemente das duras regras monásticas da *tripitaka*, que incluíam abstenção sexual e celibato absoluto, o Tantra sancionou o casamento dentro da comunidade budista, como atesta Conzé (1973, p. 56):

Por mais de mil anos estas opiniões prevaleceram na Ordem. Depois, uma parte da Comunidade, influenciada por outras considerações, concluiu que a vida sexual não era incompatível com o monaquismo [...]. A partir de 800 d.C, o Tantra sancionou o casamento dos monges nos distritos sob sua influência.

Para os mestres do Tantra, o apetite sexual não está fora dos limites dos praticantes avançados. Tal direcionamento rompe com o estereotipado conceito de que o homem iluminado é aquele que renunciou a vida material e seus prazeres efêmeros, principalmente aqueles relacionados com o sexo oposto. Acenos de uma sexualidade

espiritualizada começam a ganhar vigor quando mestres do quilate de Padmasambhava utilizavam-na como instrumento de salvação:

Uma vez que os tantras mais elevados promoviam atividades que não podiam ser praticadas nos mosteiros porque as regras monásticas (skt. Vinaya) proibiam-nos, quando mahasiddhas como Padmasambhava e Vimalamitra levaram o budismo tântrico para o Tibete no século oito, formou-se uma irmandade alternativa [...]. Seus ensinamentos baseados nos tantras mais elevados usavam simbolismo sexual e outras referências que não eram consideradas apropriadas – a sociedade Tibetana não é nada pudica, mas mostrar imagens como as usadas nos tantras elevados causavam ofensa [...]. Diz-se que durante os ensinamentos de Buda sobre o Guhyasamaja Tantra, a assembléia de monges desmaiou de horror pelo que eles ouviram. [...]. John Myrdhin Reynolds apresenta uma comparação entre o impacto dos tantras elevados em lugares como o Tibete medieval e a atmosfera que levou a caça às bruxas na Europa e na América. (SEVERINO, 2010, p.127).

Roque Severino (2010) sustenta que muitos lamas adeptos do tantrismo assumiram sua fé religiosa vivendo comumente no seio familiar, casados com legítimas esposas, alguns contraindo filhos, inclusive; “Lama” é um título delegado somente a certos indivíduos do budismo tibetano (outras escolas budistas não utilizam este termo) que alcançaram alguma realização espiritual, ou seja, que já possuem certa experiência no caminho do *dharma*. O mesmo não ocorre com os monges ordenados, pois muitos deles ingressam na vida clerical sem qualquer experiência espiritual. Um "monge" é aquele que recebeu uma ordenação completa, isto é, aceitou o conjunto de mais de duzentos votos. Ao respeitar esses votos o monge se torna digno de respeito e admiração uma vez que a obediência estrita às regras monásticas indica, no mínimo, uma pré-disposição à senda mística. Diferentemente do monge, o Lama não é obrigado a realizar os votos completos, trata-se de uma condição opcional.

Poderíamos citar, por exemplo, o grande mestre tântrico, Marpa, que mesmo casado e livre dos votos monásticos, alcançou grande realização espiritual, a ponto de ter o privilégio de ser o preceptor de Milarepa, um dos maiores *yogīs* do Tibete. Além deste, poderíamos citar um exemplo mais atual, Sua Santidade Sakya Trizin, Ngawang Künga, atual líder espiritual da escola tibetana *Sakya*, figura altamente representativa, tanto do ponto de vista religioso quanto moral. Ele é casado e possui dois filhos,

demonstrando claramente a abertura matrimonial existente, ainda nos dias atuais, no budismo tibetano.

Ao admitir a possibilidade de realizar um caminho espiritual livre das regras monásticas, o Tantra aproximou-se das tendências ocidentais. Conciliar vida conjugal e espiritualidade – é uma forma de quebrar paradigmas engessados pelo dogma religioso. Exemplo disso é a tradição tântrica *ngakphang*; não é muito conhecida no Ocidente, mas possui uma forte ideologia heterodoxa, que muito contribui em nosso trabalho:

A tradição *ngakphang* é colorida, individual e altamente heterodoxa. Os *ngakpas* e *ngakmas* que vestem túnicas são membros ordenados dessa tradição. Não são nem "leigos", nem "monges", nem "meio a meio" e desafiam toda tentativa de serem classificados nas categorias organizadas e limpas das instituições autoritárias. Formam uma modalidade de prática paralela àquela mais difundida pelos monges e pela sangha monástica, e para os ocidentais representam a oportunidade de estabelecer o altíssimo compromisso com o caminho budista sem ter de ser celibatário. (SEVERINO, 2010, p. 124).

Os “Ngakpas (*sngags-pa*, aqueles que usam o mantra) são praticantes comprometidos e não monásticos da tradição tântrica budista.” (SEVERINO, 2010, p. 127). Evidentemente, nem todos estariam aptos a trilhar a senda mística com uma parceira sexual, o casamento não é visto pelo tantrismo como condição essencial à iluminação, mais justo seria encará-la como uma opção conforme a pré-disposição kármica do praticante. Segundo Severino (2010), a tradição tântrica *ngakpa*, do homem de família ou itinerante solitário, continuou a florescer quando o budismo indiano se tornou dominado pelo Tantra. Muitos monges tibetanos ao chegar à Índia para aprofundar os seus estudos, se deparavam com o estilo de vida nada convencional dos mestres indianos, então retornavam ao seu país para testemunhar que a liberalidade moral dos tantras não se opunha aos ensinamentos de Buda, ao contrário, era uma forma legítima de transmissão do *dharma*.

Devemos destacar uma questão muito importante: a vida conjugal, na perspectiva tântrica, não pode ser encarada como um canal propício ao desfrute dos sentidos, sobretudo àqueles relacionados ao apetite sexual. Com semelhante conduta, todas as possibilidades para o avanço místico são perdidas. Homem e mulher podem se beneficiar mutuamente por meio do matrimônio, entretanto devem seguir uma rígida

disciplina com base nos preceitos tântricos. A não observância de tais ensinamentos poderia acarretar grandes prejuízos ao casal, comprometendo drasticamente as chances do êxito espiritual. Vemos, portanto, que o chefe de família disciplinado, seguidor dos preceitos tântricos, não pode ser considerado um pobre errante – vítima *sine qua non* da roda do *samsāra*, atrelar o desenvolvimento interior ao celibato é engessar as possibilidades do caminho espiritual.

1.5 A transmutação da paixão e dos vícios

Infelizmente, a leniência do Tantra com as paixões sensuais ocasionou inúmeros desvios hermenêuticos, incompreensões infantis. Geshe Kelsang Gyatso explica que o Tantra, além da recusa por parte de algumas escolas budistas, também sofre interpretações equivocadas por parte do grande público, desviando fortemente as verdadeiras metas do ensinamento:

Embora o Tantra seja muito popular, poucas pessoas compreendem seu verdadeiro significado. Algumas negam os ensinamentos tântricos de Buda, ao passo que outras fazem mau uso desses ensinamentos, com o objetivo de conquistas mundanas; e muitas pessoas estão confusas sobre a união das práticas de Sutra e de Tantra, acreditando equivocadamente que o Sutra e o Tantra são contraditórios. (GYATSO, 2016, p.152).³⁶

Quando nos deparamos com teologias ortodoxas cristãs, a incompreensão é ainda mais evidente. Segundo Herbert V. Guenther e Chögyam Trungpa (2003), desde o fim do século XVIII, o Tantra recebeu interpretações equivocadas, exclusivistas, fruto de um preconceito moralizante motivado pela tendência colonizadora cristã. Religião e sensualidade, espiritualidade e paixão são combinações salutares e até mesmo necessárias para trilhar o caminho tântrico, entretanto, para os conservadores cristãos, tais combinações são auto-excludentes, incompatíveis com a puritana exegese bíblica.

³⁶ A conciliação hermenêutica entre os sutras e os tantras é um problema muito antigo, podemos evidenciá-lo desde a segunda incursão budista ao Tibete, efetuada pelo mestre mahayanista Atiśa (982-1054 d.C.), o qual tentou demonstrar que essas duas grandes vertentes do budismo, na verdade, são complementares e não excludentes.

Edward Said (1990) adverte que o termo “orientalismo” é uma construção cultural e política do Ocidente. Conforme o autor, o conceito “Oriente” transcende a circunferência geográfica, inserindo-se numa perspectiva imaginativa, construída/representada pelo Ocidente, mais precisamente por franceses, ingleses e norte americanos. Caracteriza-se por representar o mundo oriental como o exótico, o inferior, o misterioso, que mesmo contendo um brilho próprio, necessitaria de “reparos”. De fato, as lentes colonizadoras e preconceituosas, dos intérpretes cristãos do século XVIII, deturparam as verdadeiras aspirações da literatura tântrica, transformando-a em despudor e licenciosidade.

Seguindo a interpretação de Said, Edward Conze também denuncia a interpretação eurocêntrica sofrida pelo Tantra:

Os europeus que escreveram sobre o Tantra muitas vezes tomam partidos movidos pela emoção [...]. Além disso, o Tantra se presta a provocar-lhes uma indignação moral. Pensam que na história do budismo, uma metafísica abstrata da maior grandeza foi aos poucos dando lugar a uma preocupação com divindades pessoais e com bruxarias, com rituais mágicos sem sentido e toda a espécie de superstições. Uma imoralidade deliberada parece agora substituir a alta austeridade do passado [...]. (CONZE, 1973, p. 180)

O olhar apressado, a leitura descomprometida ou mesmo o preconceito religioso fizeram dos textos tântricos um labirinto espinhoso de fórmulas e ensinamentos de difícil adesão por parte de outras tradições religiosas. Sem o respaldo teórico dos mestres budistas, corre-se o risco de não captar o essencial da complexa e alegórica mensagem contida nos textos tântricos. O tantrismo possui a sua própria lógica interna, seus trajes teóricos não admitem remendos, foram feitos sob medida, por especialistas na arte da intuição mística, qualquer intervenção causaria um descompasso indesejado, a proposta originária sofreria um abalo irreparável, colocando em risco os efeitos benéficos de suas milenares práticas espirituais.

O eurocentrismo lançou-nos em uma verdadeira “nostalgia filosófica”, a qual parece ter-se constituído num isolamento, quando não num injusto repúdio aos métodos singulares do Tantra e da riquíssima herança espiritual e cultural que o acompanha e naturalmente lhe pertence. O Tantrismo recebeu uma injustificável repulsa, talvez

motivada pela iconoclastia ou pelo despudor de certos ensinamentos, o qual alimentava o olhar suspeito e por vezes amedrontado dos teóricos ocidentais, reforçando o exclusivismo cristão. Uma vez mais deparamo-nos com o motivo do característico hermetismo das práticas tântricas. Ao olhar curioso e descuidado, a linguagem alegórica do Tantra pode fomentar conclusões precipitadas e bem longe de suas verdadeiras aspirações.

Desde suas origens, a filosofia tântrica sempre teve uma relação singular com as paixões humanas, por isso o receio de Siddharta em transmiti-lo de forma indiscriminada. O estudo do Tantra é particularmente trabalhoso devido a esse hermetismo que o acompanha, o mistério parece ser o inseparável companheiro destes ensinamentos. No tantrismo existe uma marcada tendência ao desvio, ao questionamento das bases mais profundas do budismo, indicando um caminho ignorado pelas duras regras monásticas que ainda hoje existem no interior da ordem. Jean Bousselier, exaltando essas impactantes transformações dos textos tântricos dentro da tradicional visão budista adverte:

Desde o início do século VIII, há um ponto a respeito do qual a maioria das escolas tântricas, deliberadamente, tomava a direção oposta aos ensinamentos do budismo anterior: é a introdução de um dualismo erótico que logo deveria assumir uma grande importância. Desde a origem, todos os grandes mestres budistas haviam denunciado a paixão erótica, quase sempre com veemência, como sendo o laço mais poderoso que prende o ser ao ciclo das transmigrações e combatido a sexualidade. (BOUSSELIER, 2002, p. 170).

Filhos da recusa dos valores tradicionais e da cisão entre paixão e pecado, os mestres tântricos persistiram com métodos singulares de desenvolvimento espiritual, esforçaram-se em ressignificar a visão tradicional das paixões:

[...] buscou-se conciliar gozo e desprendimento, consumo e libertação: *bhukti* e *mukti* [...] em vez de percorrer durante milhares e milhares de vidas o caminho que conduz ao Despertar, trata-se, para “o homem necessitado” que somos, de tomar o caminho direto. Esse consiste em descobrir na própria servidão das paixões a energia cósmica, o dinamismo positivo que as anima e que pode, eventualmente, suspender a consciência de ser “eu-fulano” e nos libertar da dualidade

[...]. Há ouro escondido na lama das paixões. (GUY BUGAULT; LAKSHMI KAPANI, 2007, p. 175-176).

Ao longo de toda a jornada espiritual, o praticante tântrico deve estar consciente e pré-disposto a realizar uma transformação interior – superar vícios, maus costumes, defeitos, manias etc. O método tântrico nos coloca frente a frente com nossos piores inimigos psicológicos, a fim de extrairmos a sabedoria que ali existe de forma latente.

A *Guhyasamāja-Tantra*³⁷ nos ensina, através da interpretação e comentários de Tsongkhapa, que antes de alcançarmos a beatitude mística necessitamos conhecer e experimentar os nossos apegos a fim de transmutá-los em sabedoria espiritual: “A paixão nos leva ao inferno, mas o experiente na arte do caminho, pelo poder da sabedoria, a transforma em liberação e beatitude.” (TSONGKHAPA, 2010, VI, 282b, tradução nossa). “A paixão nos leva ao inferno!” Com esta afirmação de Tsongkhapa, faremos uma breve e interessante digressão cultural em nossos estudos.

Na mitologia grega vemos todo o esplendor semiótico da clássica descida ao Hades. Célebres personagens – Hércules, Ulisses, Orfeu – desceram às gélidas profundezas subterrâneas, para “retornarem” purificados pela “sabedoria infernal”.

O *cão do Hades* representa o *terror da morte*; simboliza os próprios infernos e o inferno interior de cada um. É de se observar que Hércules o levou de vencida, usando tão-somente a força de seus braços e que Orfeu, “por uma ação espiritual”, com os sons irresistíveis de sua lira mágica o adormeceu por instantes [...]. O monstruoso guardião do Hades só pode ser dominado *sobre a terra*, quer dizer, por uma violenta mudança de nível e pelas forças pessoais de natureza espiritual. (BRANDÃO, 2004, p. 243).

³⁷ Uma das mais antigas e principais obras tântricas do budismo, de acordo com Victor M. Fic (2003), aproximadamente no ano 300 d.C., a *Guhyasamāja Tantra* recebeu seu formato final, após uma longa trajetória, e já havia iniciado sua disseminação dentre as escolas budistas, ainda que de forma propedêutica e hermética (a palavra sânscrita *Guhya* significa segredo). Francesca Fremantle (1983), contudo, adverte que a data precisa da composição desta obra ainda é um problema insolúvel. Segundo a autora, alguns sugerem o terceiro século da era cristã como data provável da formatação final da obra, como é o caso de Bhattacharyya. Winternitz, ao contrário, acredita que sua composição aconteceu entre os séculos VIII e X d.C. A Escola japonesa contemporânea, por sua vez, coloca-o no século VIII d.C. Por fim, Alex Wayman, indica o século V como a data mais provável de sua composição. Portanto, entendemos que qualquer afirmação cronológica, principalmente quando tratamos de escrituras que remontam muitos séculos atrás, sempre será passível de especulações variadas, bem como da inevitável margem de erro. Para uma descrição e tradução da *Guhyasamāja Tantra*, consultar FREMANTLE, 1983.

O décimo primeiro trabalho de Hércules³⁸, por exemplo, simboliza a (catábases), termo grego que significa “descida” ou “ir para baixo”. Conforme Junito Brandão (2004), este termo grego representa o supremo rito iniciático, é a “descida” alegórica ao interior da própria *psiquê*, condição *sine qua non* para a transformação espiritual. Essa descida iniciática está estreitamente relacionada com as Escolas de Mistérios da Grécia Antiga, destacando-se, sobretudo, os ritos de Elêusis e os mistérios órficos. “A viagem subterrânea, durante a qual os encontros com os monstros míticos configuram as provas de um processo iniciático, era, na realidade, um reconhecimento de si mesmo, uma rejeição dos resíduos psíquicos inibidores [...]”. (BENOIST apud BRANDÃO, 2004, p. 114).

A toda “descida” expiatória sucede uma exaltada “subida”, uma “ascensão” vertical em direção à pureza elementar, ao domínio interior das forças sutis; a essa “subida” iniciática os gregos chamaram (anábasis). O mito de Hércules expressa fidedignamente a mística “descida” dos heróis, com todos os seus perigos, e a sua “subida” triunfal, que pode ser simbolizado por todo indivíduo que busca uma transformação místico-espiritual. O herói mitológico grego configura-se como o arquétipo do “homem purificado”, aquele que triunfou sobre suas próprias provas iniciáticas, recebendo a meritória coroa da virtude. Joseph Campbell resume a aventura do herói no seguinte diagrama:

[...] Além do limiar, então, o herói inicia uma jornada por um mundo de forças desconhecidas e, não obstante, estranhamente íntimas, algumas das quais o ameaçam fortemente (provas), ao passo que outras lhe oferecem uma ajuda mágica (auxiliares). Quando chega ao nadir da jornada mitológica, o herói passa pela suprema provação e obtém sua recompensa. Seu triunfo pode ser representado pela união sexual com a deusa-mãe (casamento sagrado), pelo reconhecimento por parte do pai-criador (sintonia com o pai), pela sua própria divinização (apoteose) ou, mais uma vez se as forças se tiverem mantido hostis a ele -, pelo roubo, por parte do herói, da bênção que ele foi buscar (rapto da noiva, roubo do fogo); intrinsecamente, trata-se de uma expansão da consciência e, por conseguinte, do ser (iluminação, transfiguração, libertação). O trabalho final é o do retorno. Se as forças abençoaram o herói, ele agora retorna sob sua proteção (emissário); se não for esse o caso, ele empreende uma fuga e é perseguido (fuga de transformação, fuga de obstáculos). No limiar de retorno, as forças transcendentais devem ficar para trás; o herói

³⁸ O décimo primeiro trabalho de Hércules é representado na mitologia grega pela busca do cão Cérbero.

reemerge do reino do terror (retorno, ressurreição). A bênção que ele traz consigo restaura o mundo (elixir). (CAMPBELL, 1997, p. 137).

Após nossa salutar digressão, voltemos ao Oriente. Analisando o mito do herói grego a partir da perspectiva tântrica, percebemos contrastes inevitáveis. Os mestres do Tantra parecem compreender bem a simbólica passagem pelos “infernos interiores”, que todo iniciado deve passar, antes de alcançar a beatitude mística. Seu método poderia ser traduzido do seguinte modo: experimente as paixões, entre nas camadas mais recônditas da própria subjetividade, encontre seus piores ‘inimigos’ – desejos e apegos – torna-se uma testemunha deles, não os reprima, compreenda-os intimamente, perceba a vacuidade dos mesmos e retorne purificado, transformado pela mesma energia que outrora lhe havia condenado. O antes demoníaco desejo converte-se, por meio de um acurado treinamento tântrico, em suprema liberação, como ensina Tsongkhapa:

Para aqueles que ainda possuem uma compreensão de discípulo, as energias do vício servem como condicionamento do próprio vício, uma vez que eles não entendem a realidade dos vícios. Se eles conhecessem a realidade, essas energias transformar-se-iam na causa da iluminação. (TSONGKHAPA, 2010, VI, 280a, tradução nossa).

Vale ressaltar que nem todos os praticantes estariam preparados para utilizar o vício como objeto de liberação. No exemplo acima, o texto faz menção à “compreensão de discípulo”, numa clara alusão às limitações do mesmo, isto é, cada estudante da arte tântrica possuiria um determinado nível iniciático, o qual lhe facultaria determinado método de desenvolvimento, sempre adequado ao grau de instrução que possui. Na verdade, somente o guru estaria em condições de determinar o momento exato em que o discípulo teria condições de receber determinados ensinamentos e iniciações tântricas. Referindo-se ao treinamento tântrico tibetano, Alexandra David-Néel, em seu livro *Iniciações Tibetanas*, esclarece:

O que é julgado necessário é uma espécie de transmutação da substância de que é feito o discípulo. As forças nele existentes não devem ser destruídas, mas metodicamente dirigidas para os canais convenientes. O principiante *nadjorpa* deve aprender a regular e combinar as tendências antagônicas que descobre em si mesmo, para obter os resultados desejados. Essa “combinação” de forças contrárias, o adepto inteligente dessas teorias pratica-a, mesmo deixando-se levar por suas paixões, seja com uma finalidade experimental, ou

simplesmente porque proporciona a si mesmo um prazer de ordem inferior: vingança, luxúria ou outro qualquer. A finalidade desejada, neste último caso, é evitar, em parte ou totalmente, os resultados espirituais nefastos destas ações. (NÉEL, [s. d], p. 146-147).

Ao experimentar as paixões, o discípulo pode analisar com maior clareza e exatidão a sua verdadeira natureza. Sentindo em sua própria mente as oscilações dos vícios, pode o praticante tântrico aperfeiçoar sua compreensão sobre o mesmo, extraindo informações relevantes de sua própria experiência, tais como: em que momento o vício se manifesta? Quando é mais forte? Quanto tempo persiste seus efeitos? De fato, com tenacidade e prática constante o praticante tântrico percebe que o desejo tem um “pico de ebulição”, é um desafio momentâneo, jamais permanente, absolutamente temporário, passado o momento crítico o desejo perde força e o simulacro do apego é descoberto pela consciência. Com tais evidências empíricas, o método tântrico é capaz de fornecer respostas satisfatórias referentes à superação dos desejos e prazeres – sem reprimi-los – por meio de uma mente treinada, vigilante e aberta à compreensão. Vejamos uma importante passagem de um dos maiores clássicos da literatura tântrica budista:

Entregando-se à alegria dos desejos prazerosos, por esta prática você logo alcançará a natureza de Buda [...], o sucesso não é obtido através de votos ascéticos e práticas extremadas, mas pode ser atingido brevemente pelo gozo de todos os prazeres. Não implore por comida nem se apegue à mendicância, ao invés, recite o mantra por inteiro e satisfaça todos os desejos. (GUHYASAMĀJA-TANTRA, VII, 1; FREMANTLE, 1971, p. 48-49, tradução nossa).

Ao contrário de outras tradições budistas que muitas vezes são vítimas de uma “perigosa repressão das paixões”, o praticante do Tantra esforça-se em “transformá-las”. Busca-se através de ritos complexos, iniciações místicas, técnicas meditativas que incluem visualizações e mantralizações, o despertar de inúmeras faculdades latentes no ser humano. Trata-se de uma rigorosa disciplina que deve ser mantida diligentemente pelo praticante que aspira algum benefício espiritual, o intelectualismo é substituído por práticas objetivas que visam, sobretudo, a aquisição da insuperável iluminação.

Kalu Rinponche ensina um método meditativo simples e objetivo, capaz de neutralizar os efeitos nocivos do desejo. Trata-se da plena discriminação dos distintos pensamentos e suas sensações físicas e mentais, compreendendo-os como fenômenos temporários que visam unicamente a posse dos seus desejos, estes, por sua vez, precisam ser superados através da consciência discriminatória:

Supondo que um homem veja uma mulher bonita, o desejo faz com que ele experimente logo uma sensação física e mental agradável. Ao mesmo tempo, a cegueira provoca uma vontade de posse, da qual se espera que consolide a experiência de felicidade. No contexto da meditação que visa transformar as emoções, detém-se na sensação de felicidade produzida pelo desejo, sem considerá-la como uma coisa ruim, sem querer rejeitá-la. Fica-se consciente dessa felicidade, lucidamente, e ela é experimentada sem que se deixe levar pela sede que queira possuir o objeto. Assim, a alegria proveniente do desejo não causa nenhum dano. (RINPOCHE, 1999, p. 164).

A proposta é transformar o homem em um ser mais estético e menos instintivo. Quando o desejo não consegue nos arrastar, quando nos contentamos com a simples sensação visual, criamos um terreno fecundo para a tranquilidade interior, para o cultivo de estados superiores, o apego perde consistência e a consciência é redirecionada para o autodomínio. Pouco a pouco, o praticante percebe que na austeridade mental, no domínio do pensamento e emoções, esconde-se um prazer antes ignorado, porém poderoso. A luxúria transformada em autodomínio confere ao iniciado budista um contentamento insólito, não menos prazeroso, e até mesmo superior ao daquele oriundo dos sentidos externos.

O Tantra ama a completude, a unidade, interessa-se pelo homem integral e não por seus fragmentos, por isso o estimula a ser livre, sem dogmas ou excesso de pudor moral. Por que condenar os desejos, as paixões ou os instintos? Elas apontam apenas para a condição humana atual. A ética cristã, por exemplo, diz que não se deve olhar luxuriosamente para uma mulher, evite-a para não cair em pecado. Ódio, concupiscência, desejo, todos os vícios devem ser negados. Ao reprimir os vícios criamos uma quimera interior, um estranho, um inimigo. A tradição conservadora cristã não admite a totalidade, não sabe viver com ela, a sociedade conformou-se com a periferia, com o “fragmento controlado”. O homem não tem permissão de expressar a

sua totalidade, apenas uma pequena parte de nós mesmos é aceita, a parte remanescente é reprimida, bestial, bárbara, não-civilizada, e o seu infame destino é o exílio. Eis o meio-homem da tradição!

Nessa perspectiva, o indivíduo vive reprimido, com duas naturezas distintas agindo simultaneamente em seu interior – uma “moralizada”³⁹ e outra “imoral” (o instinto passional). Transcendendo esse dualismo subjetivo, a doutrina tântrica buscou superar tais limitações discriminatórias. Moralidade ou imoralidade devem fundir-se na “compreensão sintética” dos opostos. O homem deve ser aceito com todos os seus defeitos, não pode haver condenação, tampouco repressão. Ao aceitar-nos tal como somos nos sentimos mais leves, relaxados, sem o fardo da culpa, deixamos de ser uma ameaça a nós mesmos e adentramos definitivamente no caminho do Tantra, o caminho da entrega, da aceitação, da afirmação e transformação de si.

A seguir, apresentaremos uma passagem do *Sutra do Caminho da Verdadeira Sabedoria*⁴⁰ o qual exalta as qualidades do desejo amoroso entre homem e mulher, não atribuindo qualquer condenação aos mesmos:

O êxtase supremo da união entre o homem e a mulher é um puro estado de Bodhisattva. A excitação dos sentidos, comparável ao rápido voo de uma flecha, é um puro estado de Bodhisattva. As carícias trocadas entre homem e mulher são um puro estado de Bodhisattva. Os laços firmes do amplexo amoroso são um puro estado

³⁹ Referimo-nos à “repressão” das paixões e da própria sexualidade acentuado pelo moralismo conservador de certas correntes ortodoxas do pensamento oriental, destacando-se, sobretudo, algumas ramificações do hinduísmo e do budismo *theravāda*.

⁴⁰ Texto da linhagem *Vajrayāna* muito importante para a tradição japonesa Shingon. Comumente, os pesquisadores do pensamento oriental utilizam a expressão “budismo esotérico” (em japonês, *Mikkō*) para designar a Escola Tântrica fundada no início do século IX pelo monge, poeta e artista japonês Kūkai ou Kōbō Daishō (774-835), que teria viajado à China a fim de receber os ensinamentos esotéricos budistas, incorporando-os, finalmente, à cultura japonesa. O ponto central da fé Shingon reside na figura do Buda universal – *Mahāvairocana* –. Esta divindade representa o substrato ontológico da realidade, ela está, ao mesmo tempo, dentro e fora de todas as coisas. A grande meta da doutrina Shingon é mostrar que a natureza essencial de *Mahāvairocana* é idêntica, não-diferenciada, de qualquer ser humano. Porém, para perceber conscientemente este aspecto transcendente dentro de nós, faz-se necessário uma rígida disciplina moral e uma elaborada ritualística, envolvendo gestos sagrados (*mudrā*), mandalas, visualizações e mantralizações, resultando no completo domínio e purificação dos segredos do corpo, da palavra e da mente; com tal metodologia, o budismo Shingon acredita proporcionar a iluminação espiritual aos seus devotos. Vale ressaltar aqui, que não queremos desviar o foco da análise tântrica para o Japão, nosso estudo continuará gravitando ao redor da tradição indiana e tibetana, contudo julgamos enriquecedor a citação deste sutra, pois ele reafirma a pureza ontológica da realidade, sobretudo das paixões humanas, colocando-se, portanto, neste contexto, em acordo com a proposta ‘não-discriminatória’ praticada pelo tantra indiano e tibetano, o qual vem sendo analisado ao longo do presente capítulo. Para uma descrição geral sobre a história e as práticas do budismo tântrico Shingon, Cf. YAMASAKI, 1988.

de Bodhisattva. O pleno gozo experimentado pelo homem e pela mulher, que lhes dá a sensação de serem senhores de tudo, dotados com a liberdade total, é um puro estado de bodhisattva. Contemplar o sexo oposto com olhar de desejo é um puro estado de bodhisattva. A sensação de prazer que o homem e a mulher experimentam quando unidos, é um puro estado de Bodhisattva [...]. (GONÇALVES, 2015, p. 246).

A naturalidade precisa ser reconquistada pelo indivíduo, os olhos da inocência podem ser novamente despertados com técnicas apropriadas de cultivo da estabilidade mental e autodomínio. O professor Ricardo Mario Gonçalves faz interessantes observações sobre o sutra acima citado:

A leitura deste Sutra há de provocar um choque naqueles leitores para quem a religião é sinônimo de puritanismo e de repressão da dimensão sexual do ser humano. Isso porque o Sutra proclama a pureza de todas as coisas, quando contempladas em sua vacuidade, sem apego, inclusive do ato sexual cujas etapas são descritas numa linguagem bem realista. Não se trata, evidentemente, de entronizar o sexo no centro de nossas vidas como faz certa sexolatria muito em voga no mundo ocidental nos dias de hoje, mas simplesmente de constatar que o sexo, quando praticado espontaneamente e naturalmente, sem maiores apegos, é tão puro quanto outros aspectos da existência humana. (GONÇALVES, 2015, p. 257).

Se quisermos compreender a essência do Tantra precisamos abrir o nosso leque hermenêutico e romper com o puritanismo exegético cristão que, por vezes, inconscientemente, habita nossos “melhores” julgamentos. Evidentemente, não estamos defendendo aqui qualquer tipo de hedonismo, senão uma visão tântrica acerca da vida. De fato, qualquer ação humana pode converter-se em prisão psicológica, o problema não está no fenômeno externo, mas na disposição da mente para desfrutar das ações sem se apegar a elas, por isso a proposta é converter o peso da culpa em “mente desperta”. A excelência da ação está rigorosamente dentro do próprio homem, com mente lúcida, atenta e vigilante, o indivíduo pode agir sem se apegar aos frutos da ação, isto é, pode comer sem o peso da gula, relacionar-se com o sexo oposto sem o fardo da luxúria, apresentar aos amigos alguma conquista material, isento de qualquer orgulho etc. Em suma, a proposta tântrica é abrir horizontes! É mostrar ao homem que, com mente estável e vigilante, o prazer e o desejo deixam de ser entraves à iluminação e

transformam-se em seus grandes aliados. Essa oposição opressora dos contrários deve ser transmutada pela sabedoria da mente búdica:

Assim como o estrume das cidades enriquece os canaviais, o estrume do vício contido nos bodhisattvas os fortalece em direção à iluminação. E assim como o veneno combinado com o remédio e o mantra não podem matar, analogamente o vício combinado com a arte e a sabedoria é incapaz de causar qualquer dano. (THE JEWEL HEAP SUTRA apud TSONGKHAPA, 2010, VI, 280b, tradução nossa).

Nada precisa ser negado ou reprimido, o método tântrico é a transformação! Ou seja, aceita e compreende o homem tal como se apresenta: imperfeito, desejoso, ambicioso, luxurioso. O problema não são os vícios em si mesmos, mas exigir do homem algo que ele não possui – a perfeição. Portanto, o Tantra não reprime as paixões humanas, compreende-as como manifestações da mente, as quais devem ser utilizadas como fio condutor, como primeiro degrau para a beatitude, transformando-as em virtudes seletas da consciência. Ora, transformar vícios em virtudes não seria possível sem o cultivo da ‘sabedoria não-dual’, a qual é essencial nesses estudos; transcender o dualismo significa harmoniza-se com a existência.

1.6 A Sabedoria dos opostos

Heráclito, o obscuro filósofo de Éfeso, já na Grécia Antiga, demonstrou em seus fragmentos a profundidade da “sabedoria dos opostos”, do saber “não-dual”. Para ele, a realidade é um fluxo contínuo, ser e não-ser mesclam-se sinfonicamente na orquestra da vida. O movimento é a essência! A matéria encontra identidade no próprio metamorfosear-se, o determinado choca-se com o indeterminado e deles nasce a mais bela harmonia. Depois de Heráclito, o mundo não pode ser mais visto como estável e imóvel, ao contrário, converte-se no devir, num “processo”, não é mais um destino fixo, senão uma “passagem” transitória de forças complementares – o visível e invisível, ódio e amor, noite e dia, alto e baixo etc.

A sabedoria dos opostos de Heráclito nos ensina, por exemplo, que o conhecimento do fenômeno noite não seria possível sem o contato empírico com o

fenômeno dia. Analogamente, o homem reconhece-se como gênero masculino, porque existe a mulher, que é naturalmente do gênero feminino, possuidora de características anatômicas distintas. Sem ela, não haveria distinção, tampouco reconhecimento do próprio homem de sua verdadeira natureza. De igual maneira, o homem gordo julga-se como tal porque os magros assim o permitem. O próprio conceito de bondade, não seria possível estabelecê-lo sem que houvesse atos impiedosos no mundo, graças aos ímpios reconhecemo-nos como misericordiosos – “bendito sejam eles!” – Graças aos opostos estabelecemos analogias, distinções, compreensões, em suma, produzimos conhecimento.

O budismo *mahāyāna*, mais especificamente Nāgārjuna⁴¹ e sua escola *Mādhyamika*⁴², elaborou um profundo conhecimento acerca da realidade não-dual, por isso não condena tampouco exalta qualquer polaridade. Positivo ou negativo, ambos possuem relevância, condenar o “negativo” é condenar o “positivo”, pois um está irremediavelmente atrelado ao outro. São forças complementares, jamais excludentes, estão inexoravelmente unidas. Analisemos abaixo o *Sutra Acintyastava*, atribuído a Nāgārjuna, que expressa a unidade existencial:

⁴¹ Keith Dowman alerta sobre a existência de dois importantes Nāgārjunas, o primeiro, mais famoso, nascido no segundo século da era cristã, filósofo budista da tradição *mahāyāna*, fundador da escola *Mādhyamika*; o segundo teria vivido por volta do século IX, este seria discípulo de Saraha e um importante comentador da *Guhyasamāja-tantra*. Cf. DOWMAN, 1985, p. 118. No livro de Glenn Mullin, o segundo Nāgārjuna é colocado no século quinto, porém, para os tibetanos, eles são a mesma pessoa, como um fio único que se estende ao longo do tempo. Cf. MULLIN, 2006. O Lama Anagarika Govinda sugere que o segundo Nāgārjuna viveu durante o quinto século da era cristã. Cf. GOVINDA, 1995, p. 58. Mesmo diante das inevitáveis controvérsias cronológicas, não podemos nos esquecer de que o próprio Buda Shakyamuni profetizou, quatrocentos anos após o seu mahāparinirvāṇa, que haveria um monge, de nome Nāga, que seria capaz de explicar o verdadeiro significado da Prajñāpāramitā, a Perfeição da Sabedoria. Nāgārjuna, tal como profetizado por Buda, veio a este mundo e explicou a filosofia *Mādhyamika*, ou o Caminho do Meio, consolidando de uma vez por todas as bases filosóficas do budismo *mahāyāna*. Cf. TRIZIN, 2016, p. 9.

⁴² *Mādhyamika* significa caminho do meio, considerada por muitos como a mais influente escola do budismo *mahāyāna*, fundada por Nāgārjuna (séc. II d. C.). Rivaliza em importância filosófica com a Escola *Yogācāra*. A doutrina de Nāgārjuna entende o mundo – objetivamente e subjetivamente – como essencialmente vazio, a existência seria um fenômeno produzido e dependente das limitações da própria mente, e mesmo esta não possuiria realidade em si mesma, uma vez superada suas limitações, alcançamos a visão interior da vacuidade de todos os fenômenos, incluindo a própria mente. Ou seja, a única realidade, no sentido forte do termo, seria o próprio “vazio”, o restante da existência seria mera ilusão. A Escola *Yogācāra*, ao contrário, acredita que a mente possui uma realidade em si mesma, ela é o único ser, puro e acabado, todos os fenômenos externos derivam de suas próprias modificações subjetivas. Portanto, resumidamente, para a Escola *Yogācāra* a realidade, no sentido literal, encontra-se apenas na “mente”, por seu turno, para os *Mādhyamika*, não a mente, senão a *vacuidade* é o substrato de toda a realidade. Cf. RIMPOCHÊ, 2006.

Unidade e multiplicidade; passado e futuro. Impureza e purificação, verdade e mentira etc: Como poderiam existir em si mesmo? [...]. Por isso você afirmou que assim como o sofrimento surge de um conjunto de obstáculos, como paixão etc. Tanto ele (o sofrimento) como o acúmulo de méritos – a própria libertação – não passa de um sonho. Nascido, não nascido; presente, ausente; livre, aprisionado; quem vê assim vê dualmente: este não conhece a realidade... Assim é o Tathagata, [assim] é a originação interdependente, assim é a vacuidade, a doutrina verdadeira; é assim que [a natureza d]as coisas deve ser compreendida. Aquela é a verdadeira natureza da realidade, o sempre assim, a visão crítica, a dimensão mais profunda, a confluência final: quem desperta para aquilo é chamado Desperto (Buddha). (ANDRADE, 2015, p. 114-117).

A filosofia de Nāgārjuna vai além daquela apresentada por Heráclito, mais do que o reconhecimento da suprema unidade da existência, o *yogī* budista sustenta a vacuidade inerente de todas as coisas e a realidade da originação interdependente⁴³, isto é, os fenômenos duais não possuiriam realidade em si mesmo, são *kleśas* – ilusões nascidas da própria ignorância – originadas através do contato com o *samsāra*:

Mais do que isso, segundo Nāgārjuna, a originação interdependente, além de um importante fator de relativização ontológica e epistemológica, é a chave para se compreender uma importante condição do real: se todo e qualquer ser é interdependente, vale dizer, se não possui uma natureza autônoma, independente das dos demais seres, ou independentes das condições que o determinam, como se pode falar em um limite (“Koṭi”) ou de origem (*utpanna/utpāda*) ou destruição (*bhāṅga*) de qualquer ser?⁴⁴. (ANDRADE, 2012, p. 190).

Os textos budistas são acordes em direcionar a compreensão última da realidade para a vacuidade (em sânscrito, *śūnyatā*). O substrato ontológico de toda originação interdependente é o próprio vazio. O erudito mestre Atīśa (982-1054 d.C.) ao ser perguntado qual seria o mais elevado de todos os ensinamentos, respondeu ao seu discípulo: “O mais elevado dos ensinamentos é a vacuidade que está dotada com a essência da compaixão [...]”. (ATISHA, [s.d], p. 3, tradução nossa).

⁴³ Originação interdependente é o fluxo ilusório que mantém os seres enredados na roda do *samsāra*. Em síntese, constitui-se pelos doze elos de conexões causais (ignorância, disposições cármicas, consciência, nome e forma, bases sensoriais, contato, sensação/sentimento, sede/anelo, apego, vir-a-ser, nascimento, envelhecimento e morte), formando um círculo vicioso e contínuo, o qual impede a liberação espiritual do indivíduo e o faz transmigrar repetidamente por sucessivas vidas.

⁴⁴ Desenha-se aqui o grande “nó” etiológico budista, que aponta mais uma vez para a interdependência e a vacuidade de todos os fenômenos: se os seres são, na realidade não nascidos, como segmentar ou identificar com clareza o limite entre causas e efeitos?

No budismo, sobretudo a partir da influência mahayanista, a compaixão (em sânscrito, *karuṇā*) ganhou importância decisiva no processo de auto-realização. Intimamente conectada ao nobre ideal do *Bodhisattva*⁴⁵, a compaixão aproximava-se da verdade absoluta, uma vez que esse “puro sentimento”, diferentemente da razão, recebe, por meio da força mística emanada do próprio vazio, um poderoso impulso espiritual, possibilitando-nos a viver como santos, com o mínimo possível, sem conforto ou bens materiais, entregando-se por completo ao bem comum e colocando a si mesmo em segundo plano – de fato, sem um “puro sentimento compassivo”, baseando-se unicamente em conceitos racionais, torna-se quase impossível a realização deste nobre ideal. Portanto, o impulso que move o *Bodhisattva* é a compaixão e essa é movida pelo misterioso movimento do vazio iluminador (*śūnyatā*). Heinrich Zimmer nos mostra algumas interessantes abordagens sobre essa conexão fundamental entre a compaixão e o vazio:

Esta compaixão pura é da essência do *Bodhisattva* e é idêntica à sua percepção correta do vazio; melhor ainda, é o reflexo primário do vazio. Devido à compaixão (*karuṇā*), o *Bodhisattva* assume diferentes formas nas quais aparece para salvar as criaturas do reino fenomênico. Assume, por exemplo, as formas divinas de Viṣṇu para aqueles que adoram Viṣṇu, e as formas de Śiva para aqueles que adoram Śiva. Também é em virtude da compaixão do *Bodhisattva* que os Buddha vêm ao mundo [...]. No coração de todas as criaturas, a compaixão está presente como o sinal de seu estado potencial de *Bodhisattva*; porque todas as coisas são *śūnyatā*, o vazio, e o puro reflexo deste vazio (que é seu ser essencial) é a compaixão. A compaixão (*karuṇā*), na realidade, é a força que mantém os seres em sua manifestação e, ainda, é aquilo que faz com que o *Bodhisattva* renuncie ao *nirvaṇā*. Portanto, todo o universo é *karuṇā*, compaixão, também conhecida como *śūnyatā*, o vazio. (ZIMMER, 2015, p. 386, 387).

Na verdade, não apenas a compaixão, senão toda a realidade é permeada pelo silêncio da vacuidade. Khenchen Thrangu Rimpochê, nos comentários ao *Dharmadharmatavibhaga* (texto mahayanista que trata da distinção entre as aparências fenomênicas e o ser puro) esclarece que todos os fenômenos – subjetivos ou objetivos –

⁴⁵ No budismo a palavra sânscrita *Bodhisattva* refere-se àqueles indivíduos que buscam, com grande ímpeto espiritual, a suprema iluminação, o despertar da budeidade dentro de si mesmos e em todos os seres sensientes. Em outras palavras, é “um ser a caminho do despertar”, sua missão é servir indiscriminadamente à causa do *dharma*, incluindo, por compaixão, toda a humanidade. Para uma descrição mais detalhada, consultar *The Seeker's Glossary of Buddhism*, 1998.

são essencialmente vazios (em sânscrito, *śūnya*). Para alcançar a sabedoria *Mādhyamika* deve-se seguir por degraus, no primeiro, compreende-se a realidade dos fenômenos externos como produtos da própria mente, posteriormente descobre-se que também os fenômenos internos são a mente, por último, alcança-se a visão sinótica de que ambos emergem intrínsecamente, de um fio condutor comum: a vacuidade⁴⁶. Corroborando com Thrangu Rimpochê, apresentamos a contribuição de Herbert Guenther e Chögyam Trungpa que exaltam as qualidades não discriminatórias dos textos tântricos:

União não é mais que a experiência rutilante da compreensão, uma suspeita súbita de dois aspectos de toda experiência que se unem repentinamente em uma relação caótica desde o ponto de vista do ambiente experimentado em direção ao ego. O amor e o ódio, por exemplo, se unem. A integridade do ódio, que depende do ambiente do ego, encontra a qualidade egoísta do amor. Subitamente, ódio e amor são uma e mesma coisa, e repentinamente nenhum deles existe [...]. No momento da união se produz um choque que não é mais que o descobrimento da verdade. (GUENTHER; TRUNGPA, 2003, p. 25, tradução nossa).

A abordagem tântrica busca a visão não-discriminatória da realidade, por isso estimula o praticante a experimentar os prazeres mundanos (condenados por muitas religiões) como método para superá-los, enxergando-os como não-diferenciados das virtudes. As privações e austeridades sensuais, tipicamente ascéticas, possuem seu valor, o qual não é negado pelo tantrismo, contudo o objetivo dos tantras é propor uma “via alternativa”, onde a repressão dos prazeres é substituída pela compreensão de sua fugacidade:

O Tantra Guhyasamaja, um dos mais antigos, e também uma das mais sagradas Escrituras do Tantra da Esquerda⁴⁷, parece ensinar exatamente o oposto do que propôs o ascetismo budista. Diz-nos que é certo alcançarmos facilmente o budato se “cultivarmos todos os prazeres sensuais, como desejarmos”. Privações e austeridades falham onde a “satisfação dos desejos” consegue êxito. Justamente as ações mais imorais, mais tabus, parecem atrair com maior fascínio os seguidores desta doutrina. São incentivados a desafiar as proibições que restringem o alimento permitido aos ascetas. Deve-se comer carne

⁴⁶ Cf. RIMPOCHÊ, 2006, p. 38-39.

⁴⁷ O “Tantra da mão esquerda” mencionado pelo autor será retomado e discutido no terceiro capítulo. (nota nossa).

de elefantes, de cavalos, de cães, e toda a comida e toda a bebida deve ser misturada com imundícies, urina ou carne [...]. O que se quer aqui é estabelecer um contato proposital entre os sentidos e os objetos que os estimulam, quer por meio de forte atração, quer por repugnância. Por um lado, pode-se chegar à verificação total e à compreensão da futilidade e da relatividade dos prazeres dos sentidos pelo simples fato de experimentá-los. (CONZE, 1973, p. 201, nota nossa).

O Budismo Tântrico *Vajrayāna*, por exemplo, utiliza-se dessas mesmas “energias destrutivas” para fins altruísticos. Todo o processo filosófico está alicerçado no reconhecimento da natureza impermanente e vazia dos vícios e prazeres. O reconhecimento da vacuidade de todos os fenômenos (negativos ou positivos) garante ao praticante um caminho seguro para consolidar a compreensão tântrica da realidade:

No centro da doutrina e prática vajrayana está a noção de não-dualidade entre o *nirvana* e o *samsara* desenvolvidas pelas correntes filosóficas mahayanas. Nas práticas tântricas, o conceito de não-dualidade é habitualmente expresso pela união sexual das divindades, representando polaridades como a sabedoria e o método, a vacuidade e a compaixão. A realização da ideia de não-dualidade também permite a inversão do processo “lógico” da iluminação. “Os praticantes tântricos assumem o resultado futuro de sua evolução espiritual como ponto de partida em seu caminho.” (Yeshe, 1987, p.15). Isso quer dizer que falam e agem como budas perfeitamente iluminados. As práticas tântricas invocam a descoberta de uma natureza pura, uma mente iluminada, ou natureza búdica, que acredita-se, que cada de um nós já possua em nosso interior, no nível mais sutil. (NINA, 2006, p. 25).

Na citação acima, vemos a não discriminação entre iluminação e ignorância, possibilitando que cada indivíduo enxergue a si mesmo como um autêntico iluminado. Assumir os resultados futuros como ponto de partida da jornada espiritual, é no mínimo desafiador. Por isso, o caminho do Tantra é considerado “a via alquímica⁴⁸”, o praticante deve condicionar a si mesmo a não se identificar com os hábitos grosseiros de sua personalidade mundana. Esta nova tomada de consciência é fundamental para o discípulo que almeja o despertar. Vejamos o aprofundamento de Heinrich Zimmer sobre este ponto:

⁴⁸ A alquímia será exaustivamente trabalhada no segundo capítulo. Por hora, ficaremos debruçados na análise conceitual da não-dualidade budista como método propedêutico à ciência alquímica.

A noção do “despertar”, no que diz respeito ao Iluminado, é, no fundo, tão destituída de significado quanto a noção de que há um estado onírico que o precede (o estado da vida comum, nossas próprias atitudes e ambiente). É irreal, não existe; é a vela de uma canoa inexistente. Por meio de disciplinas se instrui o iogue budista a conceber interiormente aquela paz que se percebe ao observar o vasto reino etéreo com suas formas passageiras [...]. Completamente imbuído de um total desinteresse, comparável ao da atmosfera celestial em relação aos vários fenômenos de luz e escuridão que nela acontecem, ele compreende o verdadeiro significado da sabedoria transcendental budista, a natureza da visão desde a margem longínqua. Toma conhecimento de que fundamentalmente nada, seja o que for, está acontecendo à verdadeira essência de sua natureza, nada que possa ser causa de regozijo. (ZIMMER, 2015, p. 350).

Despertar do sono onírico e evidenciar a ilusão na qual estamos inseridos, perceber que, na realidade mais profunda de nós mesmos, jamais fomos afetados por coisa alguma, que todo sofrimento é transitório e irreal – tais considerações só são possíveis ao homem iluminado –. Por isso, o mistério central está ancorado na sua figura. A rigor, nenhum outro indivíduo teria condições de conceituar sobre a realidade metafísica, suas limitadas possibilidades o traem, lançando-o no terrível labirinto das teorias; somente um indivíduo “desperto” poderia falar daquilo que experimentou. Só ele teria condições de “perceber empiricamente” a verdade búdica e sentir a profunda vacuidade de si mesmo, não diferenciado de qualquer outro fenômeno. Seguramente, o intelecto não poderia nos fornecer tal evidência, poderia conceituar sobre o assunto, mas sem tirar qualquer proveito real de suas conjecturas.

Não obstante, o enfoque principal do budismo é o próprio homem e sua prática espiritual, somente ele pode tirar a si mesmo do estado de ignorância no qual se encontra, a menos que se empenhe duramente no exercício das práticas budistas, dificilmente terá êxito e suas conclusões acerca da realidade serão sempre pouco elucidativas e inclinadas a um perigoso subjetivismo, que poderia mais afastá-lo do que aproximá-lo da “experiência mística do vazio iluminador” (*śūnyatā*). Em suma, a verdade contida nos textos tântricos só pode ser evidenciada pelo exercício rigoroso da meditação profunda, a sabedoria no budismo é alcançada através de uma realização interna e intuitiva.

1.7 Transmissões iniciáticas e aceleração espiritual

Os mestres do Tantra buscam preservar o ensinamento concedendo iniciações apenas aos praticantes avançados. Antes mesmo de chegar ao Tibete, nos centros tântricos indianos, certas práticas eram transmitidas de forma seleta, numa íntima transmissão/conexão entre mestre e discípulo, confirmando o acentuado hermetismo desses ensinamentos:

A relação professor-aluno é a pedra angular dos ensinamentos e práticas tântricas. *Tantra é um sistema secreto que requer um tipo especial de iniciação, a qual é conferida ao discípulo por seu/sua guru [...]*. Os Tantras e seus praticantes budistas sempre mativeram seu caráter esotérico e secreto, não estava direcionado ao conhecimento em geral. Havia certamente um longo estágio de desenvolvimento e transmissão oral das *sādhana*s antes de sua perpetuação na forma escrita. (CUMMINGS, 2003, p. 23-24, tradução nossa, grifo nosso)

Vejamos, por exemplo, a história de Virūpa⁴⁹, antes de se tornar um *yogin* e transmitir sua sabedoria, praticou secretamente, por doze anos, no monastério de Somapuri⁵⁰, práticas iniciáticas das *ḍākinīs*⁵¹, as quais lhe conferiram grande força espiritual, contudo não entregava tais ensinamentos de forma indiscriminada, esperou pacientemente o encontro com discípulos preparados, os quais puderam receber elevados ensinamentos esotéricos, juntamente com toda a potência mística do sábio *Mahāsiddha*⁵².

⁴⁹ Mestre tântrico que teria vivido por volta do século VIII d.C.

⁵⁰ Monastério localizado na região de Bengala, que engloba a Índia e Bangladesh.

⁵¹ Ser celestial feminino cuja importância é percebida pela reiterada aparição nas histórias de muitos *Mahāsiddhas*, entregando-lhes iniciações e conhecimentos esotéricos. Mircea Eliade explica que estas divindades são fadas magas, que desempenham papel importante em certas escolas tântricas; são chamadas em mongol “aquelas que andam nos ares” e em tibetano “aquelas que vão ao céu”. Cf. ELIADE, 2012, p. 271. Analogamente, Geshe Kelsang Gyatso afirma que estes seres são Budas tântricos femininos e mulheres que alcançaram a realização da clara-luz-significativa. *Dakas* são os equivalentes masculinos. Cf. GYATSO, 2016, p. 387. No quarto capítulo abordaremos a questão das *ḍākinīs* com maior profundidade.

⁵² O significado do termo *Mahāsiddha* é exposto em nosso segundo capítulo, mais especificamente nas páginas 64 e 65.

Além de Virūpa, o mestre indiano Tilopa, outro expoente da tradição tântrica, também necessitou passar por várias provações antes de receber os ensinamentos e as iniciações secretas de seu guru:

Para a transmissão espiritual budista, a relação entre guru e discípulo, é sumamente importante. A relação não é, meramente, uma questão de interesse histórico senão que se perpetua como fator fundamental até os dias atuais. Esta relação se baseia na confiança. Mas antes que essa confiança se desenvolva existe um período durante o qual o guru coloca à prova o discípulo. Percebe-se este processo de provas e dificuldades no exemplo de Naropa, o qual foi provado por seu mestre Tilopa. Passou-se muito tempo até que Tilopa se dispôs a compartilhar seus ensinamentos com seu discípulo. (GUENTHER; TRUNGPA, 2003, p. 75-76, tradução nossa).

Na tradição tântrica budista, a relação “mestre-discípulo” transcende a simples formalização institucional, por meio dela, o conhecimento é preservado e entregue apenas para pessoas designadas, escolhidas conforme suas aptidões espirituais, e não por qualquer convencionalismo religioso, proporcionando assim maior proteção contra profanações forâneas.

O XIII Dalai Lama, ao explicar as características do budismo *Vajrayāna*⁵³ ou *tantrayāna*, salienta que seu caráter místico-esotérico é um dos motivos da sua eficácia em conferir “rápido desenvolvimento espiritual” aos seus praticantes:

O Vajrayana é para ser praticado em segredo e não deve ser transmitido para pessoas espiritualmente imaturas. Por isso, é conhecido como o caminho secreto [...]. Considera a si mesmo e todos os seres como possuidores das quatro qualidades puras realizadas pelo Buda: corpo perfeito, fala perfeita, mente perfeita e atividade perfeita. Por isso é conhecido como o “veículo do resultado” [...]. Aplica-se neste caminho o método da yoga não-dual e da sabedoria a fim de atingir resultados transcendentais do mantra secreto. Portanto, é conhecido como o “caminho do mantra secreto”. Esta é a natureza esotérica do vajrayana, o veículo de diamante que proporciona rápida e fácil iluminação. (DALAI LAMA XIII, 2006, p. 29, tradução nossa)

⁵³ O budismo está dividido em três veículos (*Theravāda*, *Mahāyāna* e *Vajrayāna*); o *vajrayāna*, mais do que qualquer outro, é, por excelência, o veículo do tantra, sem dúvida, o tantrismo constitui o pilar místico-esotérico desta tradição, cujo desenvolvimento alcançou seu apogeu no Tibete.

Realmente o cuidado em transmitir esses ensinamentos é relatado por muitos pesquisadores; o discípulo deveria possuir um elevado potencial espiritual para ser merecedor de certas iniciações tântricas. Por isso, os mestres antes de iniciarem qualquer devoto averiguavam acuradamente suas reais aspirações e disciplina. Uma vez admitido, o discípulo recebe a transmissão “secreta-iniciática” do guru, como nos mostra Alex Wayman:

O guru é reverenciado como se fosse o Buda – suas virtudes são ampliadas, suas faltas, minimizadas. É ele que dá “permissão” para a invocação da divindade. É ele que leva o discípulo à iniciação, apresentando-o à divindade e ao clan (isto é, o mandala), após ter-se identificado ritualmente com a divindade [...]. Após a iniciação, eles estão qualificados para receber, mais uma vez do guru, os ensinamentos desse ciclo da divindade em particular. *Entre seus votos está o de não divulgar os segredos tântricos aos não-iniciados.* (WAYMAN, 2006, p. 244, grifo nosso).

O discípulo qualificado é tão necessário quanto o guru. A transmissão do conhecimento tântrico depende de uma mente preparada, um devoto que consiga reconhecer a profundidade e relevância desta doutrina. David-Néel, sobre esse ponto, reforça a importância decisiva do discípulo nessa relação espiritual: “Embora reconhecendo que a orientação de um perito em matéria espiritual é muito preciosa e útil, muitos dentre eles inclinam-se a atribuir ao próprio discípulo a maior parte da responsabilidade no sucesso ou no revés de seu treino espiritual.” (DAVID-NÉEL, [s.d.], p. 18).

David-Néel sustenta ainda que não era somente aos leigos que estes ensinamentos estavam velados, senão para os próprios monges. Havia uma interessante distinção entre o monge vulgar e o “iniciado”, o qual, muitas vezes, distinguia-se dos monges ordenados no tocante ao grau de interesse pelos conhecimentos místicos, e pela inquietude espiritual que emanavam:

Grande é a diferença entre ele e o monge vulgar privado de iniciativa, como existem aos milhares no Lamaísmo. Enquanto que aquele que, levado ao mosteiro ainda na infância, só avança na direção traçada pelo seu tutor, seguindo sem entusiasmo o curso de um colégio monástico ou vegetando em uma ignorância beata, o futuro iniciado,

ao contrário, dá provas de uma vontade própria [...]. (DAVID-NÉEL, [s.d.], p. 19-20)

Os mestres budistas ensinam que as iniciações concedidas pela tradição tibetana *Vajrayāna* são essenciais para acelerar o desenvolvimento espiritual, por isso o *Vajrayāna* é também conhecido como a “via rápida”, pois guarda os fundamentos essenciais dos dois outros veículos, possibilitando assim grandes avanços místicos. Kalu Rinponche esclarece que o método tântrico praticado pela tradição *vajrayāna*, resulta tão poderoso, que possibilita ao praticante alcançar a iluminação espiritual em apenas uma única vida:

O despertar pode, assim, ser atingido em uma única vida. Usando uma comparação, quando se quer atravessar um país de um lado a outro, pode-se fazê-lo a pé, o que seria muito demorado, ou então de carro, o que já seria muito menos demorado, ou ainda de avião, o que seria muito rápido. A viagem a pé corresponde ao pequeno veículo, a viagem de carro, ao grande veículo, e a viagem de avião, ao vajrayana. (RINPONCHE, 1999, p. 304).

Alex Wayman explica que “a aceleração do processo rumo à iluminação interior”, na qual se apoia a tradição *vajrayāna*, baseia-se, fundamentalmente, em três relações essenciais estabelecidas entre a natureza humana do discípulo e os aspectos divinos oriundos das iniciações por ele recebidas:

O budismo não-tântrico se concentrava no cultivo da mente: o iogue se sentava com as pernas cruzadas (assim dominando o corpo), em silêncio (assim dominando a fala), e buscava chegar à concentração da mente num único ponto (samādhi). A doutrina tântrica diz que, aqui, a ligação com o divino ocorre apenas com o samādhi, enquanto, no processo tântrico, a pessoa compartilha dos três mistérios do Buda: seu corpo pelo mudrā, sua fala pelos encatamentos ou mantras e sua mente pelo samādhi na divindade ou no mandala. (WAYMAN, 2006, p. 244).

Os três mistérios do Buda mencionados por Wayman, são igualmente analisados por Kalu Rinponche. Segundo o autor, a eficácia do veículo *vajrayāna* reside justamente na sua especial propensão em purificar e transformar completamente a consciência do discípulo por meio do seu elaborado sistema prático-ritualístico:

Considerando que não é possível atingir o Despertar, mantendo os componentes impuros de nossa personalidade, o *vajrayāna* propõe um sistema que permite transformar o impuro em puro: o corpo torna-se o corpo puro do *yidam*, manifestação e vacuidade indissociadas; a palavra torna-se o *mantra*, a palavra pura, som e vacuidade indissociadas; a mente torna-se as cinco sabedorias, a mente pura, inteligência e vacuidade indissociadas. (RINPOCHE, 1999, p. 307).

Na verdade, a iniciação é uma cerimônia de empoderamento, uma transmissão oculta, implica a ideia de outorgar um poder, uma autoridade baseada em uma linhagem ininterrupta que transfere, de mestre para discípulo, não apenas um saber esotérico, senão uma profunda purificação no sentido psíquico e energético⁵⁴. Portanto, o grande objetivo da iniciação é acelerar o despertar espiritual de um indivíduo.

A importância do esoterismo tântrico é ressaltada pelos mestres budistas justamente por se tratar de um conhecimento prático-ritualístico adaptado à nossa era. Kalu Rinpoche (1999) enfatiza que o *Kalpa*⁵⁵ no qual vivemos, presenciará o aparecimento de mil budas. Os três primeiros foram Krakukandra, Kanaka Muni e Kashyapa, cujos ensinamentos são fundamentalmente os mesmos, porém lamentavelmente, foram esquecidos e abandonados. A diferença básica entre esses três budas citados e o quarto – Sidharta Gautama – é o ensinamento tântrico, o qual foi entregue unicamente pelo Buda Shakyamuni. Por se tratar de um ensinamento esotérico adaptado a este *Kalpa*, o Tantra conseguiu preservar seus ensinamentos mantendo-os vivos até os dias atuais, conferindo benefícios espirituais a todos os seus membros.⁵⁶

Mircea Eliade, seguindo os rastros teóricos de Rinpoche, também considera o tantrismo como uma nova revelação espiritual adaptada às exigências altamente materialistas deste *kalpa*:

Para os budistas, o Vajrayāna também constitui uma nova revelação da doutrina do Buda, adaptada às possibilidades muito reduzidas do homem moderno. No *Kālackra-tantra* conta-se como o rei Sucandra,

⁵⁴ Detalhes sobre a iniciação no budismo *Vajrayāna* podem ser consultados em RINPOCHE, 1999.

⁵⁵ Palavra sânscrita que, no contexto em que foi empregada, designa um longo período de tempo. Na cosmologia budista encontramos variados tipos de *kalpas*, suas descrições podem ser encontradas no sutra *Visuddhimagga*.

⁵⁶ Sobre a especificidade de Gautama em comparação aos outros Budas anteriores e a missão específica do tantra para esta era, Cf. RINPOCHE, 1999, p. 313-317.

aproximando-se do Buda, pede-lhe um *yoga* capaz de salvar os homens do *Kali-yuga*. O Buda revela-lhe então que o cosmos se acha no próprio corpo do homem, explica-lhe a importância da sexualidade e lhe ensina a controlar os ritmos temporais mediante a disciplina da respiração, a fim de escapar ao domínio do tempo [...]. (ELIADE, 2012, p. 174).

Com relação à *Kali-Yuga*, Mircea Eliade (2012) explica que muitos pesquisadores apresentam a doutrina tântrica como uma nova revelação da verdade atemporal destinada ao homem desta “idade sombria”, quando o espírito é profundamente envolvido pela carne.

Não apenas no budismo, mas também no hinduísmo encontramos as mesmas críticas ásperas ao período materialista no qual vivemos. O indólogo alemão Heinrich Zimmer destaca a relevância do Tantra hindu para a espiritualidade contemporânea, tal como ocorre com o budismo, os tântricos do hinduísmo também acreditam que a sua mensagem está adaptada para a nossa era:

Os tântricos chamam seus textos de “o quinto *Veda*”, “O *Veda* para esta idade de Ferro”. Para a primeira das quatro idades do mundo, foi dada a *Sruti* [O *Veda*]; para a segunda, a *Smṛti* [os ensinamentos dos sábios, o *Dharma-Śāstra*, etc.]; para a terceira, os *Purāṇas* [as epopéias] e a quarta, os *Āgamas* [textos tântricos]. (ZIMMER, 2015, p. 405).

Novamente, budistas e hinduístas, no tocante aos aspectos tântricos, possuem posições doutrinárias similares, consideram que o homem moderno de *Kali-Yuga*, excessivamente materialista, e com reduzida possibilidade espiritual, necessitaria por esta razão, de um ensinamento profundo que possa despertar a sua oculta identidade espiritual, suas raízes mais profundas. As práticas tântricas, sobretudo àquelas ligadas à meditação e ao sexo-yoga, atuariam como um poderoso antídoto contra os efeitos perniciosos de *Kali-Yuga* e seu forte apelo ao materialismo.

Para podermos compreender melhor como as adversidades de *Kali-Yuga* podem nos favorecer, faremos uma pequena ilustração: O *yogin* avançado, que medita nas cavernas, com todos os animais e desconfortos naturais atrapalhando a sua prática, precisa encarnar o autodomínio físico e mental a fim de conseguir superar tais

adversidades e se tornar imunes a elas. Não se pode dizer o mesmo daqueles que meditam no conforto do lar. Certamente, estes teriam sérias dificuldades para meditar em cavernas. Ao contrário, o *yogin* não teria nenhum problema para meditar em um ambiente protegido e confortável, pois os inconvenientes da vida ascética lhe “forçaram” a ter um grande poder mental, uma resistência extraordinária. Veja que neste caso as adversidades foram favoráveis, possibilitando ao *yogin* um avanço mais consistente. Ou seja, o rigor de um ambiente hostil acelera a necessidade de superação física. Se o *yogin* não transcende os inconvenientes físicos da caverna, rapidamente, abandonará sua jornada de austeridades, mas se, ao contrário, ele as supera, então uma poderosa força interior lhe é agregada. Vale destacar que não negamos a possibilidade de se atingir elevados níveis de consciência nos confortos do lar, porém queremos apenas enfatizar que as austeridades, realizadas de forma correta, podem acelerar o processo espiritual.

CAPÍTULO 2: A ALQUIMIA DOS SIDDHAS E SEUS PODERES MIRACULOSOS

2.1 O que é alquimia?

No capítulo anterior realizamos uma introdução à doutrina tântrica, que nos permitiu conhecer um pouco da história e das características do tantrismo. O que é importante porque a partir desta tradição, o sexo-yoga (foco central da nossa tese) encontrará vívida expressão e propagação. De fato, é com o Tantra que o sexo se transformará em instrumento de salvação. Por isso, a partir deste segundo capítulo, começaremos a investigação, passo a passo, sobre os mistérios relacionados ao *maithuna*⁵⁷, buscando compreender a sua relevância para o desenvolvimento espiritual do praticante budista.

Os ensinamentos sensuais transmitidos pelos mestres do Tantra estão intimamente ligados à alquimia, a “arte da transmutação”, dos conhecimentos simbólicos, das iniciações esotéricas etc.; objetivando ampliar e enriquecer o nosso debate, optamos por fazer uma breve introdução sobre a tradição alquímica e sua errática aparição em contextos culturais multiformes, demonstrando que existe certa simetria no tocante aos conhecimentos alquímicos transmitidos por diferentes escolas iniciáticas ao redor do mundo, incluindo, nessa perspectiva, o próprio Tantra budista.

Alguns autores clássicos concebem a alquimia como uma etapa embrionária da química, como é o caso de Marcelin Bethelot, Edmund Von Lippmann, F. Sherwood Taylor, A.J. Hopkins etc⁵⁸. Do ponto de vista científico, não consideramos equivocado considerar a química moderna como uma extensão da antiga tradição alquímica, contudo não devemos perder de vista a função soteriológica, bem como o caráter místico-esotérico enraizado nos alquimistas antigos e medievais.

Difícil é precisar o momento exato em que o conhecimento alquímico apareceu no mundo. Por razões desconhecidas, do oriente ao ocidente, os extratos ocultos dessa

⁵⁷ Palavra sânscrita que significa relação sexual.

⁵⁸ Cf. ELIADE, 1979, p. 108.

tradição emergiram nas culturas mais proeminentes: egípcios, gregos, chineses, indianos, tibetanos, cristãos, mulçumanos etc.⁵⁹ Segundo Titus Burckhardt, a alquimia existe desde, pelo menos, metade do primeiro milênio antes de Cristo, e provavelmente desde os tempos pré-históricos⁶⁰; os desenhos alquímicos mais antigos que chegaram até nós, foram conservados em papiros egípcios⁶¹. Serge Hutin (2010) também indica o Egito como uma das principais e primeiras culturas a disseminar textualmente a sabedoria alquímica. O autor sugere ainda que o aparecimento histórico da alquimia tradicional, tal como a conhecemos, e a revelação de sua existência, situam-se, mais ou menos, no início do século III da era cristã estendendo-se até o começo do século IV, e, precisamente, nessa época, em Alexandria, no Egito, seria o local de maior desenvolvimento desta tradição. Datam desse período os primeiros manuscritos egípcios conhecidos, escritos, não em hieróglifos, mas em grego ou em copta⁶².

Na esteira da historiografia alquímica, não poderíamos deixar de citar Zóximo, que nas palavras de Jung, é representado como “um gnóstico influenciado por Hermes.” (JUNG, 1991, p. 309). Figura extremamente importante para a consolidação da tradição esotérica antiga, considerado o primeiro autor de textos propriamente alquímicos⁶³, nasceu na cidade egípcia de Panópolis, viveu por volta do século IV d.C. “Zóximo revela-nos com suas explanações quase toda a teologia da alquimia, secreta e bem peculiar, ao traçar um paralelo entre o sentido oculto do ‘opus’ e o mistério gnóstico da redenção.” (JUNG, 1991, p. 387).

Além do Egito, a cultura árabe também teve participação relevante no processo de assimilação e propagação dos ensinamentos alquímicos. Ao que tudo indica, é através do mundo islâmico que a alquimia penetra na enraigada cristandade medieval:

⁵⁹ O aparecimento da alquimia em diversas culturas é uma tese defendida, principalmente, por Mircea Eliade. Poderíamos citar como exemplo os cristãos gnósticos do século II. Ao que tudo indica, eles praticavam certas técnicas alquímicas relacionadas aos mistérios sexuais, algo muito parecido com o sexo-yoga budista. Nesse sentido, tanto o gnosticismo quanto o budismo possuem elementos alquímicos em seus ensinamentos. Entretanto, é uma premissa perigosa entender que essas duas culturas possuiriam uma compreensão unívoca sobre o termo alquimia, talvez, mais prudente e sensato, seria admitir que cada cultura, ao seu modo, interpretou e absorveu a tradição alquímica conforme as suas próprias idiossincrasias.

⁶⁰ Assim como acontece com a história do tantrismo, a sabedoria alquímica é anterior ao aparecimento dos seus primeiros escritos. A transmissão oral do saber, o hermetismo, o ocultismo, a simbologia, sempre fizeram parte da tradição alquímica, dando a ela um peculiar caráter esotérico, misterioso, buscava transmitir seus conhecimentos da forma mais velada possível.

⁶¹ Cf. BURCKHARDT, [s. d.], p. 9-13.

⁶² Sobre os primeiros manuscritos alquímicos, Cf. HUTIN, 2010.

⁶³ Sobre a importância de Zóximo para a alquimia, Cf. ELIADE, 1979, p. 114.

Em um primeiro momento, a alquimia entrou na civilização cristã ocidental através de Bizâncio, e depois, e em maior medida, através da Espanha árabe. Foi no mundo islâmico que a alquimia alcançou a plenitude de seu florescimento [...]. Quando, com o Renascimento, ocorreu a grande irrupção da filosofia grega, uma nova onda de alquimia bizantina alcançou o Ocidente. Nos séc. XVI e XVII vários trabalhos alquímicos foram impressos, e até então existiam apenas manuscritos que haviam circulado mais ou menos secretamente. Como resultado disso, o estudo do hermetismo alcançou um novo patamar; foi em breve, contudo, que entrou em decadência. (BURCKHARTD, [s.d], p. 16).

Serge Hutin (2010) segue a mesma interpretação histórica, também acredita que o mundo Ocidental (europeu) recebeu os textos alquímicos pela mediação árabe. Contudo, além da dominação mulçumana na Península Ibérica, a qual teve início a partir do século VIII d. C.⁶⁴ Hutin sugere ainda as Cruzadas (séc. XI-XIII d.C) como outra zona de confluência histórica-cultural que possibilitou essa interconexão esotérica.

A importância da cultura árabe na história da alquimia vai mais adiante. Autores como Muller, Lippmann e Reinh, por exemplo, sustentam que o conhecimento alquímico foi introduzido na Índia pelos árabes, porém esta tese é contestada por Eliade, que afirma a existência de textos budistas relacionado à alquimia muito tempo antes da influência da cultura árabe.⁶⁵ De todo modo, tendo ou não influência sobre a Índia, os árabes demonstraram um acentuado vigor nos estudos alquímicos, sobretudo com as obras de Jabir ibn Hayyan⁶⁶.

Passemos ao estudo semântico do termo alquimia. Conforme Eliade, seja em textos chineses, indianos ou gregos, os ensinamentos alquímicos estão sempre vinculados com "a Arte", indicando mudança radical e benéfica, também vinculada à transmutação⁶⁷. No entanto, o pesquisador romeno considera prematuro fazer qualquer afirmação conclusiva sobre a etimologia do termo. Outros pesquisadores, ao contrário, sugerem que:

⁶⁴ Para um breve resumo sobre a chegada da alquimia no mundo cristão europeu, Cf. HUTIN, 2010.

⁶⁵ Cf. ELIADE, 2012, p. 232.

⁶⁶ Jabir ibn Hayyan viveu provavelmente entre os séculos VIII e IX d.C, grande personagem da alquimia islâmica. Ficou conhecido na Europa com o nome latino Geber. Durante a Idade Média, seus textos foram traduzidos para o latim e tiveram grande aceitação tanto do ponto de vista esotérico quanto da química moderna. Sem sombra de dúvidas é um dos nomes mais influentes da tradição alquímica medieval. Cf. BALASCH; RUIZ, 2003, p. 203.

⁶⁷ Cf. ELIADE, 2005, p. 234.

Alquimia, consoante Corominas, procede do artigo árabe *al + kīmiā* “pedra filosofal” e, quanto à origem da palavra árabe, há duas hipóteses: a base seria o grego *χμεία* (*khymeía*), “mistura de diversos líquidos”, derivada de *χμός* (*khymós*), “suco, sumo”, ou o copta *chame*, “negro”, nome aplicado aos egípcios as artes que se lhes atribuem. (BRANDÃO, 2003, p. 199).

Burckhardt acredita que a palavra alquimia possui influências árabes, gregas e egípcias. Assim como Brandão e Eliade, o autor também atribui à palavra características “transmutatórias”, ao dizer que:

A expressão *alchemia* deriva do árabe *al-kimiya*, que parece derivar do antigo egípcio *kême* – a referência à 'terra negra', que era uma designação do Egito, e que poderia ter sido também o símbolo da matéria-prima dos alquimistas. Outra possibilidade é que a expressão deriva do grego *chyma* ('fusão' ou 'fundição'). (BURCKHARDT, [s. d.], p. 13).

Decerto, esta é mais uma das muitas querelas conceituais distantes de um desfecho satisfatório, razão pela qual não aprofundaremos em tais estudos etimológicos. O importante é ter em mente a característica transmutatória da alquimia, a qual sempre acompanhou seus ensinamentos ocultos em diversas tradições religiosas. A origem milenar da alquimia e sua aparição em contextos culturais multiformes é atestada por Eliade:

Em todas as culturas onde a alquimia floresceu, ela sempre esteve intimamente relacionada com uma tradição esotérica ou "mística": na China ao Taoísmo, na Índia ao Yoga e ao Tantrismo, no Egito helenístico à gnósis, nos países islâmicos Escolas místicas e esotéricas, na Idade Média ocidental e renascimento ao hermetismo, misticismo sectário cristão e à Qabbalah [...]. Por esta razão, o alquimista enfatiza o sigilo [...]. No prólogo de um dos tratados alquímicos clássicos indianos, *rasārṇava*, a Deusa pede a Śiva o segredo de se tornar um *jīvanmuleta*, ou seja, um "liberto em vida". Śiva lhe diz que esse segredo é raramente conhecido, mesmo entre os deuses[...]. (ELIADE, 2005, p. 235).

Longe das arbitrariedades sociais e das sacras normatizações, os ensinamentos alquímicos, e seu peculiar processo de hibridização, parece possuir todos os elementos doutrinários, embora não sistemáticos, de uma “tradição genuína”, orgânica, a qual seria

capaz de conferir aos seus adeptos, através de secretos ensinamentos, elevadas conquistas espirituais:

Em poucas palavras, o alquimista ocidental, no seu laboratório, tal como o seu colega indiano ou chinês, operava sobre si próprio, sobre a sua vida psicofisiológica tanto quanto sobre a sua experiência moral e espiritual. Os textos são acordes em insistir nas virtudes e qualidades do alquimista: este deve ser sadio, humilde, paciente, casto; deve ter o espírito livre e harmonizado com a obra; deve ser inteligente e sábio, e deve, ao mesmo tempo, obrar, meditar, rezar etc. Dessa maneira, vê-se que não se trata apenas de operações de laboratório. O alquimista entrega-se por completo à sua obra. (ELIADE, 1979, p. 123).

A *Obra*, mencionada acima por Eliade, constitui-se em um dos mais completos simbolismos resultantes da união entre Deus e o Homem, indicando a clássica fusão, em termos eliadianos, entre o sagrado e o profano. Em outras palavras, o homem alquímico, aquele que forjou sua própria obra, seria o espelho da contemplação divina, representaria a interseção entre a terra e o céu. O alquimista é simplesmente um indivíduo que reconheceu em seu “DNA espiritual”⁶⁸ um plano maior, que descobriu que dentro de si mesmo, existe um projeto audacioso de “reconstrução”, um protótipo do Ser regenerado, cuja forma e proporção estão em perfeita sintonia com a existência incondicionada.

Ao iniciar seu “processo de construção” o alquimista adquire um caráter obstétrico, pois sua “arte régia” encontra-se em estágio embrionário, adormecido talvez por milhares de vidas; o crescimento e o aperfeiçoamento de sua própria obra é agora iniciado, a “embriologia espiritual” impulsiona-o a superar todos os seus limites, a ir além da natureza e realizar o seu destino: “o nascimento de um novo ser, de um homem-deus”. O grande segredo consiste em “trabalhar mais depressa do que a natureza”; se o homem simplesmente acompanhar o desenvolvimento natural seu destino seria como o de todos os outros seres humanos; os cinco sentidos e a razão que recebemos gratuitamente da natureza é simplesmente um empréstimo temporário, uma herança recebida sem esforço. Até esse ponto, a natureza fez o seu papel, agora, somente o próprio indivíduo, com um choque adicional, poderá prover a si mesmo com novas

⁶⁸ “DNA espiritual” é apenas uma expressão metafórica para designar à nossa natureza búdica inata, que é, em essência, auto-iluminada e plena de sabedoria.

faculdades. Clarividência, intuição, *samādhi*, conhecimento das vidas passadas, todas essas e muitas outras virtudes espirituais não se desenvolveriam espontaneamente, como acontece com os cinco sentidos. Ou o indivíduo trabalha duramente, entregando-se por completo à sua obra, ou vagará como o restante da humanidade trabalhando com uma máquina precária (corpo-mente), muito longe das aspirações alquímicas, por isso devemos:

Colaborar com a Natureza, ajudá-la a produzir num tempo cada vez mais rápido, modificar as modalidades da matéria – cremos ter descoberto aí uma das fontes da ideologia alquímica [...] o que existe de comum entre o fundidor, o ferreiro e o alquimista é que todos três reivindicam uma experiência mágico-religiosa particular nas suas relações com a substância; essa experiência constitui um monopólio deles e o seu segredo se transmite através dos ritos iniciatórios dos ofícios; todos três trabalham com uma matéria que reputam ao mesmo tempo viva e sagrada, e, com seus esforços, procuram transformar a Matéria, “aperfeiçoá-la, “transformá-la”. (ELIADE, 1979, p. 10).

A *Obra* está relacionada com a “arte da transmutação”, que por sua vez está em estreita conexão com os ritos metalúrgicos, os quais foram muito utilizados pela literatura europeia medieval⁶⁹. Também na Índia encontram-se os mesmos simbolismos vinculados aos elementos. Ouro, prata, cobre, fogo, Sol, Lua, em síntese, todos esses elementos naturais pertencem à Mãe-Terra. O alquimista, percebendo que seu corpo possui as mesmas substâncias elementares da natureza, busca realizar dentro de si mesmo uma passagem da matéria bruta (vícios e apegos) ao ouro puro (virtudes):

Enquanto os Gregos, e posteriormente os Árabes e alquimistas medievais da Europa (a quem esta ciência foi transmitida pelos Árabes), basearam sua teoria da transmutação dos metais e de outros elementos nesta ideia e tentaram confirmá-la experimentalmente, existia na Índia um grupo de místicos que aplicavam este princípio ao próprio desenvolvimento espiritual e declaravam que aquele que penetrasse na origem e princípio último da unidade no seu próprio interior poderia não somente transformar os elementos do mundo exterior, como também aqueles do seu próprio ser. E alcançando isto, conquistariam este misterioso poder mágico que as escrituras Budistas

⁶⁹ No quinto capítulo do livro *Ferreiros e Alquimistas* de Mircea Eliade encontramos uma rica descrição da história e dos ensinamentos ocultos da tradição alquímica vinculada às artes metalúrgicas. Recomendamos a leitura completa desta obra a fim de extrair uma visão mais ampla sobre a influência e a importância da alquimia em distintas tradições esotéricas.

designaram de *siddhi* (Pali: *iddhi*; Tibetano: *grub-pa*), um poder que é igualmente efetivo no mundo espiritual e no material. Nestas bases, se diz que certos iogues adiantados testavam seus logramentos, exercitando seus poderes de transmutação sobre elementos materiais. (GOVINDA, 1995, p. 56-57)

A arte da transmutação está vinculada, alegoricamente, à mudança comportamental, ou seja, o alquimista busca “transformar” em virtudes, em excelência moral, seus defeitos psicológicos mais nefastos, na ânsia de alcançar o completo domínio de sua natureza interior.

Uma das grandes tarefas do alquimista é desvendar e integrar na consciência as perfeições e virtudes que a “razão”, desafortunadamente, se recusa a oferecer. O autêntico alquimista, dominador do elemento interno (corpo e mente) e externo (natureza), é aquele que percebeu a limitação do pensamento discursivo, recusou-se a guiar-se unicamente por suas indicações, optou por outro caminho: a “intuição”.

Analogamente, no início da era cristã, o mundo religioso europeu também sentiu as mesmas necessidades de superação das limitações racionais, começou a duvidar da sua capacidade em conduzir-nos aos cumes da compreensão espiritual:

No início da era cristã, uma mudança nas atitudes seculares e religiosas pode ser discernida. O racionalismo que havia guiado o pensamento da elite em épocas anteriores desvaneceu-se, a ascensão do ceticismo e a perda de direção levou a um vácuo filosófico que estimulou o recurso à intuição mística e aos mistérios divinos. A área do Império Romano em que este processo se tornou manifesto foi principalmente o Egito, onde, após a conquista de Alexandre, o Grande (332 a.C), centrou-se a cultura do helenismo e a simbiose de características gregas e orientais. As crenças de mistério que estavam em voga chamavam-se Gnosticismo e Hermetismo e exerceram uma forte atração para os praticantes das ciências ocultas (astrologia, magia e medicina), bem como a alquimia, a arte de fazer ouro [...]. (COUDERT, 2005, p. 244).

Os primeiros séculos da era cristã e o período renascentista marcam decisivamente a importância espiritual contida nos ideais pagãos, o anseio por renovação religiosa resultou na abertura de possibilidades antes ignoradas, ou até mesmo temidas. O mundo ocidental encontrou na contemplação da natureza, no silêncio, nas práticas mágicas e teúrgicas, o suporte soteriológico para a consolidação de

uma riquíssima tradição hermética⁷⁰, cuja consolidação se deu através de grandes nomes do mundo antigo (Orfeu, Hermes Trismegisto, Zoroastro⁷¹).

O “recurso à intuição mística” e o natural declínio da razão não é um capricho dos mestres acima citados, o budismo participa da mesma opinião na medida em que reconheceu a incapacidade racional para adentrar nos mistérios superiores da existência:

Só se vê o *nirvāna* com o “olho dos santos” (*ariya cakku*), isto é, com um órgão transcendente que não participa do mundo perecível. O problema para o budismo, como para qualquer outra iniciação, era mostrar o caminho e criar meios para obter esse “órgão” transcendente que revela o incondicionado. (ELIADE, 2012, p. 144, grifo do autor).

Dissertar sobre os benefícios da mente pacificada é uma tautologia comum encontrada em muitos textos budistas. Este seria o único caminho que conduz à obtenção desse “órgão transcendente”. O Budismo tântrico acredita na superação do homem, no despertar da nossa oculta natureza a qual se encontra além de toda transitoriedade material, além do mundo das formas, somente assim encontraremos a suprema sabedoria e a ausência completa do sofrimento.

O limite da razão é a própria realidade objetiva. Todo conteúdo subjetivo são apenas resíduos sutis recebidos pelos sentidos através do contato com o mundo

⁷⁰ Giovanni Reale explica que na Antiguidade tardia (sobretudo nos séculos II e III d.C) produziu-se uma série de escritos pagãos (*Corpus Hermeticum*) atribuídos a Hermes Trismegisto, figura mítica representada como o próprio deus Toth, dos antigos egípcios, considerado inventor das letras do alfabeto e da escrita. Os padres cristãos encontraram nesses escritos acenos da mensagem bíblica, remontariam à época dos primeiros patriarcas, uma espécie de profecia pagã. Por esta razão, foram aceitos como autênticos, tendo, por exemplo, Lactâncio (séc. III d.C) e, em parte, Agostinho (séc. IV d.C) como defensores de sua autenticidade. Muitos séculos depois, Marcílio Ficino (séc. XV) marcou uma reviravolta decisiva na história do pensamento humanista-renascentista (séc. XV-XVI) quando traduziu para o latim o *Corpus Hermeticum*, que se tornou um texto basilar nesse período. Assim, por volta de fins do século XV (1488), Hermes foi ilustremente acolhido na catedral de Siena, com uma efígie no pavimento sobre a inscrição: “Hermes Mercurius Trismegistus, Contemporaneus Moysi”. Desta forma, graças ao *Corpus Hermeticum* e outros escritos, como por exemplo, os *Oráculos caldeus* (texto marcado fortemente pelas “artes mágicas”, bem como pela sabedoria egípcia e babilônica), atribuído a Zoroastro, reformador religioso iraniano do século VII/VI a.C., os elementos paganizantes e híbridos das doutrinas greco-pagãs conseguiram se perpetuar e intensificar no período renascentista, influenciando o pensamento filosófico, religioso, artístico e até mesmo científico da época. Porém, desafortunadamente, já no século XVII, vemos um rápido declínio desta tradição. Cf. REALE, 1990.

⁷¹ Giovanni Reale defende a tese de que muitos escritos atribuídos a esses lendários personagens, na verdade, são produções póstumas de tradições religiosas e filosóficas a eles ligados. Cf. REALE, 1990, p. 34-41.

empírico⁷². A rigor, seria impossível conceber uma metafísica com base nos pensamentos humanos, já que todos eles emergem da natureza profana e transitória deste mundo sensível. Céu, inferno, Deus, todos esses conceitos transpessoais são derivados de fontes auditivas e/ou visuais (figuras em livros, pinturas, etc.), recebidos unicamente pela via sensorial e, por conseguinte, também racional, pois ambos estão interligados. Entretanto, partir do pressuposto de que a única realidade possível é aquela percebida pelos órgãos sensoriais é uma premissa perigosa, pois poderíamos cair em um reducionismo epistemológico extremamente limitado, se assim procedermos estaríamos engessando as múltiplas possibilidades hermenêuticas. Faz-se necessário uma “abertura subjetiva para a manifestação do próprio fenômeno”, uma pré-disposição ao inusitado, sem moldes conceituais ou regras epistemológicas fixas, sob pena de cairmos em julgamentos descuidados, que mais refletem aspirações de um “observador apologético”⁷³, do que análises concisas de um pesquisador comprometido unicamente com as evidências fornecidas por seu objeto de estudo.

Enquanto a razão permanecer como guia central do pensamento humano, enquanto não conseguirmos o domínio dos pensamentos e a conseqüente quietude da mente, os falsetes intelectuais permanecerão – analogias, induções, deduções etc. –. Até certo ponto são muito úteis, porém são absolutamente dispensáveis para atingir o *nirvāna*. De fato, o budismo não tem interesse na perpetuação do homem vulgar, vicioso, temeroso, com mente instável e vacilante, um pensador ambulante, que ignora por completo outras realidades que estão além da razão, além dos sentidos e da própria realidade empírica, esse não é o protótipo escolhido pelo *dharma*; a meta budista é ampliar o horizonte da consciência, libertando-a dos conflitos interiores, da eterna luta dos opostos. A libertação da dualidade subjetiva advém com o *satori*, que “pode ser definido como um olhar intuitivo no âmago das coisas, em contraposição à sua compreensão intelectual ou lógica.” (SUZUKI, 2002, p. 113).

⁷² Esta proposição é apresentada com detalhes por importantes filósofos da tradição empirista britânica, destacando-se, sobretudo, John Locke (séc. XV-XVI) e David Hume (séc. XVIII).

⁷³ “Observador apologético” é o pesquisador que interpreta o fenômeno religioso de forma tendenciosa, isto é, tendo como única base “as verdades da sua própria religião”, comprometendo fortemente sua neutralidade científica. Poderíamos citar como exemplo o próprio tantrismo oriental, o qual recebeu interpretações muito equivocadas quando foram estudadas, no fim do séc. XVIII e início do séc. XIX, por pesquisadores cristãos europeus.

Com base nos ensinamentos budistas, percebemos que a verdade atemporal é seleta, apresenta-se ao homem intuitivo, ao atleta da meditação profunda, capaz de “sentir” o sublime, comunga com a realidade sem lhe pedir juro, e como recompensa recebe torrentes de alegria, sublimes inspirações. Basta viver o “presente”, sem abstrações, sem pensamentos, e naturalmente surge uma paz silenciosa, fruto da mais absoluta conexão existencial – homem e natureza alinham-se em um único fenômeno, sentem-se como entes não-separados –. Com tal disciplina, vamos pouco a pouco, conforme os textos budistas, sutizando as grosserias da mente, tornando-a mais receptiva às impressões estéticas, as quais não podem ser “sentidas” pelos ardilosos cálculos da razão.

Após esse breve prelúdio acerca da história da alquimia e suas características transmutatórias, estamos em condições mais favoráveis para iniciar nossas reflexões sobre o conhecimento alquímico budista e sua conexão com o Tantra. Acreditamos que a alquimia Oriental possui aproximações esotéricas com o misticismo Ocidental. Se compararmos o fenômeno alquímico da Europa medieval, como vimos acima, com o tantrismo budista, que será analisado a seguir, perceberemos simetrias auto-evidentes aproximando, idealisticamente, dois continentes separados pelas limitações geográficas, porém unidos pela sede do conhecimento místico.

2.2 Alquimia oriental e o poder do sêmen

Tanto no ocidente quanto no oriente existem técnicas transmutatórias associadas à alquimia, indicando claramente que esta seria, provavelmente, uma das principais características desta tradição. A transmutação, como vimos, está relacionada à mudança de padrões morais, ou seja, busca-se erradicar os vícios e abraçar a santidade das ações. Até o presente momento tratamos apenas dos aspectos da alquimia ligados à mudança comportamental, sem aprofundar outra questão essencial: a sexualidade.

Ao ingressarmos no universo alquímico budista, gostaríamos de tocar com maior ênfase no plano central do nosso trabalho: o sexo-yoga. As práticas sexuais se constituem como uma espécie de “segunda etapa” ensinada pelos alquimistas

avançados. Após a lapidação da personalidade (relacionado ao comportamento), o praticante já teria condições de ingressar nos mistérios da “transmutação sexual”, exigindo do indivíduo maior dedicação, bem como uma disciplina esotérica-sexual.

Iniciaremos os estudos sobre a alquimia oriental elegendo o Tantra hindu como o primeiro ponto de apoio. O pesquisador Georg Feuerstein acredita que a utilização das forças sexuais é o fio comum que une os ensinamentos tântricos e a alquimia:

Os paralelos entre Tantra, Ayurveda e alquimia têm origem em uma filosofia que conceitua o universo em termos sexuais ou eróticos, como a criação de Shiva e Shakti. Na Alquimia medieval, o fluido sexual da Deusa era equiparado à mica, ao seu sangue menstrual com enxofre. (FEUERSTEIN, 1998, p. 233, tradução nossa).

O autor assevera que algumas escolas do Tantra, ainda nos dias atuais, interpretam simbolicamente os ensinamentos relacionados às forças sexuais, mantendo-se, por esta razão, fieis ao voto celibatário, entretanto outras escolas vão além da mensagem alegórica, e compreendem o ato sexual como importante instrumento de desenvolvimento interior, praticando-o fisicamente:

Enquanto algumas escolas (da mão esquerda) do Tantra encorajavam a mistura literal de menstruações e sêmen, a maioria dos mestres entendia isso de forma completamente metafórica (como a união de energias femininas e masculinas) ou como forças sutis emanadas pelo praticante feminino e masculino, respectivamente. (FEUERSTEIN, 1998, p. 233, tradução nossa).

O pesquisador indiano Shashibhusan Dasgupta (1946), em sua obra *Obscure religious cults*, esclarece que os conhecimentos alquímicos da mão esquerda⁷⁴ (aqueles que praticam o sexo-yoga) estão indissociavelmente ligados aos *siddhas*⁷⁵, alguns deles faziam uso das práticas sexuais para o avanço espiritual, para a transmutação interior, bem como para curas terapêuticas.

⁷⁴ A diferença entre o tantra da mão direita e o tantra da mão esquerda será explicada com maior detalhe no próximo capítulo, mais precisamente no item 3.1.

⁷⁵ Grandes adeptos do budismo tântrico. A vida dos *siddhas* e suas histórias serão aprofundadas no item 2.5.

No sistema alquímico budista, encontramos nas ideias de Nāgārjuna as mesmas tendências transmutatórias, as quais eram professadas por meio de alegorias:

[...] Nāgārjuna, o famoso filósofo *Mādhyamika*, é tido como autor de numerosos tratados alquímicos; entre os siddhi obtidos pelos iogues figura a transmutação dos metais em ouro; os mais célebres *siddha* tântricos (Capari, Kamari, Vyali etc.) são ao mesmo tempo renomados alquimistas [...]. (ELIADE, 1979, p. 98, grifo do autor).

Ao invés de utilizar termos vulgares, a simbiose tantrismo-alquimia buscava operar sobre a “matéria” por meio de uma linguagem estética, simbólica. Conforme os textos tântricos budistas, haveria dentro da mente humana um mundo de vícios, defeitos, emoções conflituosas, as quais são identificadas, alegoricamente, como “metais vulgares”. Estas deveriam ser transformadas em “ouro puro”, ou seja, em virtudes, disciplina, autocontrole, estabilização mental, compaixão, tal como ensina o lama Govina:

A relação entre o mais alto estado de consciência e o comum foi comparado por certas escolas de alquimia àquela existente entre o diamante e um pedaço comum de carvão. Não se pode imaginar um contraste maior, e apesar disso, ambos são constituídos da mesma substância química, a saber, o carbono. Isto ensina simbolicamente a unidade fundamental de todas as substâncias e suas faculdades inerentes de transformação. (GOVINDA, 1995, p. 68).

A pureza ontológica da realidade fenomênica ensinada acima pelo lama Govinda, já havia sido amplamente aprofundada por Nāgārjuna, no segundo século da era cristã. Esses ideais encontraram na alquimia budista um campo promissor para colocar em atividade o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da consciência não-discriminatória. A passagem da consciência dualista (que discrimina o puro do impuro) para a consciência universalista (que não faz qualquer distinção, todos os fenômenos são essencialmente puros) é um exemplo claro da “transformação alquímica” que ocorre na mente do praticante. Portanto, transmutar a mente equivale, simbolicamente, à “transmutação dos metais”, em outras palavras, é quando o iniciado extrai de sua vida psicamental todos os resíduos vulgares (desejos, apegos, vícios etc.) permitindo assim o

acesso à liberdade incondicionada, à suprema dita interior, à salvação espiritual, ao ouro puro do espírito.

Acreditamos que a lapidação da personalidade e a transmutação dos metais se referem, entre outras coisas, à prática do *maithuna*, o alquimista tântrico se transforma radicalmente através do sexo-yoga. Ao tratarmos da alquimia sexual, invariavelmente, estaremos nos referindo aos mistérios da transmutação. “Transmutar”, no sentido alquímico-sexual é o mesmo que reter a energia seminal, utilizando-a como meio de atingir a suprema beatitude mística. Mircea Eliade cita a reconhecida escola tântrica *Sahajiyā*⁷⁶, muito difundida em Bengala, na Índia, como detentora destes ocultos ensinamentos sexuais:

[...] A profunda corrente mística conhecida como *sahajiya*, que prolonga o tantrismo, e que é tanto budista quanto hinduísta, conserva, todavia sua primazia pelas técnicas eróticas. Mas, assim como no tantrismo e no *hatayoga* a união sexual é compreendida como um meio para a obtenção da “suprema beatitude” (*mahasukha*), que, por sua vez, é atingida pela retenção da emissão seminal. (ELIADE, 2002, p. 19, grifo do autor).

No budismo tântrico existe a compreensão de que a suprema dita espiritual encontra-se, potencialmente, armazenada no sêmen masculino e no óvulo feminino. O mestre contemporâneo Kalu Rinpoche, emprega o termo tibetano *thigle* (concentrações da energia sutil) para se referir à energia sexual. De fato, este conceito merece uma atenção especial, visto que a má utilização dos mesmos produziria uma desordem interior, resultando em doenças físicas, emoções perturbadoras, uma mente pouco inclinada à inspiração e aos sentimentos estéticos mais elevados:

[...] Os tigles estão intimamente misturados às substâncias sexuais, seja o líquido do esperma (“*tigle* branco”) do homem, ou o óvulo (“*tigle* vermelho”) da mulher. No vajrayana diz-se que se pudéssemos preservar esses tigles vermelhos e brancos, isto é, permenecer castos, nasceria em nossa mente uma experiência cada vez mais forte de

⁷⁶ A escola *Sahajiyā* ou *Sahajayāna* é considerada um ramo da tradição *Vajrayāna*. Muitos *mahāsiddhas* (Luipā, Kānhu, Saraha, Tilopa etc.) que serão citados no ítem 2.5, pertencem à escola *Sahajiyā*. Atribui-se a eles a produção das “canções cifradas” – poesias budistas conhecidas como *dohākośa*. Para maiores detalhes sobre as escolas tântricas de Bengala, incluindo a tradição *Sahajayāna*, consultar DASGUPTA, 1946.

felicidade e de alegria. [...] não se deve “danificar” os tigres, perder substâncias sexuais. (RINPOCHE, 1999, p. 211, grifo do autor).

A felicidade e a alegria, portanto, encontram-se nas forças sexuais, cada vez que desperdiçamos estas energias, estaremos, ao mesmo tempo, perdendo grandes oportunidades de avanço espiritual. O sêmen, entendido como fonte de energia sutil, é uma compreensão doutrinal muito difundida no budismo; a perda desta substância seria considerada falta grave, de modo que todos os benefícios advindos da prática sexual seriam perdidos. Destarte, resulta em um tremendo divisor de águas o sexo ensinado pelo Tantra daquele praticado pelo grande público.

Em seu livro *Iniciações Tibetanas*, Alexandra David-Néel explica que estas técnicas sexuais são conhecidas e praticadas pelos místicos e sábios do Tibete:

Certas classes de ocultistas tibetanos ensinam um método de aprendizagem semifísica, semipsíquica, incluindo práticas singulares tais como fazer remontar o líquido seminal prestes a escapar durante as relações sexuais, ou aspirá-lo e reabsorvê-lo quando ejaculado. (DAVID-NÉEL [s/d], p. 116).

No sexo tântrico, o indivíduo permanece casto, tendo em vista sua “não ejaculação” durante a prática sexual. Com tais ensinamentos percebemos que o celibato não pode ser visto como mero convencionalismo, senão como pré-requisito indispensável à manutenção das forças sutis ligadas às energias sexuais, bem como ao acesso a elevados níveis de consciência. Sem a conservação do sêmen, as correntes de energias sutis associadas à energia sexual seriam perdidas, comprometendo drasticamente o avanço “bioenergético” do praticante.

Na verdade, os estados mais sublimes da consciência estão depositados, potencialmente, no sêmen. A “clara luz”⁷⁷, por exemplo, pode ser despertada através do sexo-yoga, com a condição de que o praticante tântrico preserve a sua “gota sagrada”, isto é, conservar o sêmen, não desperdiçá-lo. Sobre a relação entre o sêmen e a “clara luz”, o XIV Dalai Lama, baseado no antigo texto *Sacred Words of Manjushri*, explica que:

⁷⁷ Geshe Kelsang Gyatso define o termo “clara luz” do seguinte modo: “Clara luz é a natureza espontânea da bem-aventurança, a qual realiza diretamente o vazio.” (GYATSO, 1994, p. 193).

[...] existem certos momentos que podemos sentir naturalmente, em um pequeno nível, a clara luz. Isto pode ocorrer durante o sono, desmaiado, bocejando ou no clímax sexual [...]. Dentre estes quatro estados, o mais propício para sentir o nosso verdadeiro potencial é no intercuro sexual [...]. Embora eu esteja usando um termo ordinário, isto em nada se assemelha ao ato sexual comum. Refere-se a uma íntima experiência com a consorte do sexo oposto, por meio da qual as substâncias mais elevadas são misturadas e pelo poder da meditação o processo é invertido. Um pré-requisito para tal prática é o cuidado em não perder o sêmen. De acordo com a explicação do Kalachakra Tantra, tal emissão é dita como muito perigosa para o praticante. (DALAI LAMA XIV, 2017, p. 18, tradução nossa).

Desde que o sêmen seja preservado e a mente livre de instintos passionais, sublimes estados de consciência podem ser atingidos através do sexo-yoga. A absorção do líquido seminal teria a finalidade de inundar a consciência por meio de forças sutis extraídas das substâncias sexuais. A citação do Dalai Lama reforça o aspecto transpessoal da energia sexual, bem como seu caráter emancipador. Portanto, a retenção do sêmen transcende o formalismo religioso e se insere como condição *sine qua non* ao desenvolvimento da anatomia oculta do praticante⁷⁸.

Não somente o budismo, mas também os tântricos do hinduísmo perceberam a importância da energia sexual no processo de realização íntima. David Gordon White (1996), analisando o tantrismo hindu, sustenta que em matéria alquímica, nenhum livro se compara ao *Rasārṇava*, mais do que qualquer outra literatura, esta fonte atesta a natureza altamente cosmopolita da tradição alquímica *rasāyana*, cujo ponto de apoio teórico estava baseado justamente nos ensinamentos sexuais do *Rasārṇava*.

Provavelmente o *Rasārṇava* foi escrito na Índia ocidental, parece ser, como muitos dos clássicos alquímicos, a produção de uma tradição bastante homogênea, ainda que geograficamente difundida; os autores eram, provavelmente, *brāhmaṇas* cujos ensinamentos eram transmitidos, indistintamente, para budistas, mulçumanos, jainitas etc⁷⁹. White sustenta ainda que o conteúdo deste livro se assemelha muito aos ensinamentos do grande *mahāsiddha* Matsyendra⁸⁰.

⁷⁸ No terceiro capítulo aprofundaremos a relação entre o sexo-yoga e a anatomia oculta do ser humano.

⁷⁹ Cf. WHITE, 1996, p. 171.

⁸⁰ Matsyendra e seu discípulo Gorakṣa são considerados os fundadores do Haṭha Yoga medieval.

A seguir, apresentamos uma passagem traduzida por White do *Rasārṇava*, a qual demonstra o deus Śiva exortando a qualidade mítico-sexual de *rāsa*. "Tu, Ó Deusa, és a mãe de todos os seres, e eu sou o eterno pai, e o que foi gerado da grande união sexual de nós dois, isto é *rasa*." Acreditamos que esta citação do *Rasārṇava* está diretamente relacionada aos mistérios do sexo-yoga. Sobre este ponto, David Gordon White explica:

O autor da RA⁸¹ considera que a escola alquímica constitui uma linhagem, uma linha de transmissão (*kula*) com um ensino próprio. O néctar da linhagem alquímica (*sampradāya*) é, como o de outras seitas tântricas, transmitido através das emissões sexuais femininas (chamado *siddhadravya* na RA), ele também prescreve relações sexuais e mitos erótico-místicos como meio de transformação alquímica (Com exceção feita para yogins, que são admoestados a permanecer celibatários na sua preparação do mercúrio). (WHITE, 1996, p. 172, tradução nossa, nota nossa, grifo do autor).

O termo *rasa*, no contexto alquímico hindu, constitui-se como um pináculo conceitual da escola *rasāyana*, porém devemos asseverar que este termo possui interpretações variadas⁸². Mircea Eliade (1979) explica que o vocábulo *rasa* significa literalmente “sumo” ou “suco”, e não “ouro” como foi exposto por alguns autores; na verdade, este termo acaba por designar o próprio mercúrio, um fluído vital extremamente importante para o desenvolvimento espiritual, como nos demonstra David Gordon White:

O termo polivalente *rasa* é central para uma compreensão da alquimia hindu. Desde o tempo dos Vedas, *rasa* significou "fluido, suco, seiva" (é um cognato da "resina" inglesa). Com o surgimento da tradição alquímica, o termo assumiu uma série de usos especializados, incluindo "elemento essencial" e "mercúrio". (WHITE, 2005, p. 242, tradução nossa, grifo do autor).

Portanto, a partir do contexto alquímico, o termo sânscrito *rasāyana* pode ser traduzido literalmente como a “via ou veículo do mercúrio”, é o equivalente hindu da palavra alquimia. Georg Feuerstein traz uma explicação aprofundada sobre o conceito *rasa* a qual julgamos muito esclarecedora:

⁸¹ “RA” refere-se à obra *Rasārṇava*.

⁸² Outros significados do termo *rasa* podem ser consultados em JUNIOR, 2015.

[...] Denota fluído que sustenta a vida, e como tal tem sido conhecido desde tempos Védicos. Os fluidos corporais – notadamente o sêmen e a secreção vaginal – começaram a ser vistos como substâncias carregadas de energia que o aspirante no caminho da liberdade e da imortalidade precisa aproveitar cuidadosamente. (FEUERSTEIN, 1998, p.232, tradução nossa).

A citação acima demonstra claramente que o sêmen masculino e a secreção feminina representam, simbolicamente, o próprio “mercúrio” ou *rasa*. Ressaltamos que a força mercurial está diretamente ligada à “energia sexual”, sem ela não é possível atingir a libertação da matéria, ou a iluminação espiritual. Em outras palavras, um indivíduo que perde o sêmen (ou que atinge o espasmo sexual, e nesse caso a mulher também está incluída) jamais poderia ingressar nos mistérios de *rasa*. As substâncias sexuais, no contexto alquímico, representam o próprio “mercúrio”, este teria participação decisiva no processo de estabilização das energias corporais, pois ele é a própria “matéria prima”, a força erótica com a qual os grandes mestres trabalharam.

Na prática, consideramos que um indivíduo começou seu “trabalho mercurial (alquímico) quando deixa de perder substâncias sexuais (sêmen)”, utilizando-as como força motriz a fim de transformá-las em virtudes da consciência. Um bom trabalho alquímico é o resultado de uma “transformação psicológica” associada à “transmutação da energia sexual”; esta integração entre sexo e psiquismo é fundamental, ambos devem caminhar juntos. A mente dificilmente encontrará passividade com uma energia sexual em ebulição, um homem abrasado pelo fogo da paixão é incapaz de adquirir estabilização mental, harmonia interior – esta advém com o pleno domínio do sêmen em conúbio com a mente.

A tradição alquímica não ignora o poder da energia sexual (tanto masculina quanto feminina), a qual está disseminada por toda a natureza. De fato, a força sexual é “o fluído que sustenta a vida”, isto é, uma energia transpessoal, imanente, que, de algum modo, permeia a existência, dando a ela sustentação e equilíbrio. O tantrismo transformou a força erótica (mercúrio) em “substâncias de poder”, por meio das quais o praticante alcançaria um rápido desenvolvimento espiritual:

Todos os fluidos, incluindo fluidos vitais em seres humanos, resinas de plantas, chuva, águas e oblação de sacrifício, todas são manifestações de *rasa*. Da mesma forma, desde o início da era comum, os indianos conheciam o milagre da concepção que ocorre através da união de fluidos vitais masculinos e femininos, sêmen e sangue uterino. Com o tantrismo nascente, esses fluidos procriativos vieram a ser conhecidos como "substâncias de poder" para a adoração e, finalmente, foram identificados com deuses e deusas, cuja energia ilimitada era frequentemente retratada como de natureza sexual. (WHITE, 1996, p. 4, tradução nossa, grifo do autor)

Sendo assim, a força sexual, enquanto fluído vital, converte-se em gerador e mantenedor da própria existência. David Gordon White, além de ressaltar o poder criador da energia sexual, agrega ainda características terapêuticas às funções alquímicas de *rasa*:

Dentro da ciência médica indiana Āyurveda, o termo empregado para o prestigioso corpo de técnicas dedicadas à terapia de rejuvenescimento é *rasāyana*, o "caminho de rasa", que consiste num componente importante na aplicação de remédios herbal, herdados em parte do *Atharva Veda*. Este mesmo termo, *rasāyana*, também é usado pelos Rasa Siddhas para designar o seu "trabalho alquímico em duas partes", com sua dupla ênfase na transmutação e transubstanciação corporal. Neste contexto alquímico, *rasa* é um termo para o fluido do mercúrio metálico, uma Hierofania mineral da semente vital do deus fálico Śiva. (WHITE, 1996, p. 13-14, tradução nossa, grifo do autor).

O termo alquimia, na língua sânscrita, equivale, portanto, à palavra *Rasāyāna*. Ressaltamos que as práticas alquímicas da escola *rasāyana* estavam disseminadas por muitas escolas esotéricas da Índia medieval, grande parte delas atreladas, principalmente, ao tantrismo hindu e budista. Os antigos *siddhas* trabalharam intensamente com o sistema alquímico, alguns pesquisadores chegam a afirmar que o conhecimento deles tem sua origem no “caminho de rasa”, isto é, na escola *rasāyāna*, ou no “veículo do mercúrio”.

O professor indiano Dasgupta, também sustenta que a espiritualidade dos *siddhas* tântricos está intimamente atrelada à escola alquímica *rasāyāna*. “Esta escola dos *siddhas* parece estar intimamente associada com a escola indiana *Rasāyāna*, sustenta-se ainda que a escola dos *siddhas* foi originariamente baseada nas teorias e

práticas da escola *Rasāyāna*.” (DASGUPTA, 1950, p. 221, tradução nossa, grifo do autor).

Ao conectar a linhagem dos siddhas à escola *rasāyāna*, torna-se inegável o valor da alquimia para as pretensões hermenêuticas desta tese, pois como veremos no item 2.5, os *siddhas* são referências espirituais incontestáveis no sistema tântrico budista e também no hindu; conectá-los à alquimia sexual é maximizar a relevância do sexo-yoga, inserindo-o numa perspectiva salvacionista extremamente audaciosa quando comparada à antiga mensagem de negação do sexo defendida pela escola *Theravāda*.

Ademais, no sistema *rasāyāna* encontramos outro interessante simbolismo relacionado ao mercúrio, o qual vale a pena mencionar com vistas ao aprofundamento teórico desta linhagem. Como já foi exposto acima, o mercúrio é a própria energia sexual, no entanto, em outros contextos, ele pode representar a “consciência emancipada”, isto é, uma mente livre dos desejos viciosos do ego. Vejamos a explicação do Lama Govinda sobre este ponto:

Na linguagem mística da alquimia, o mercúrio era identificado com a matéria prima [...], que era a essência ou alma do mercúrio, libertada dos quatro elementos aristotélicos, terra, água, fogo e ar, ou melhor, das qualidades que estes representam e nos quais o mundo material aparece para nós [...]. Aquele que realizou isto [consciência iluminada], realmente teria descoberto a Pedra Filosofal, a joia preciosa (*mani*), a *matéria prima* da mente humana, e mais ainda da própria faculdade de consciência em qualquer que seja a forma de vida que ela possa aparecer. Este foi o objetivo real de todos os grandes alquimistas, eles sabiam que o “mercúrio” representava as forças criativas da consciência mais elevada, que tinha de ser liberta dos elementos grosseiros da matéria de maneira a alcançar o estado de perfeita pureza e radiância, o estado de Iluminação. (GOVINDA, 1995, p. 61-63, grifo do autor, interpolação nossa).

Sendo assim, “fixar” e “purificar” o mercúrio são o mesmo que limpar as nossas energias vitais: corpo, mente, fluídos sexuais, emoções etc. Sem essa “limpeza mercurial” o projeto soteriológico alquímico torna-se impossível, tal como nos mostra Eliade: “A libertação da alma vital (*jīva*) encontra-se exposta no sistema mercurial.” (RASASIDDHANTA apud ELIADE, 1979, p. 99).

Reduzir a fluidez mercurial equivale à “imobilidade da consciência”, esta deve tornar-se “imóvel”, “estável”, uma “consciência-testemunha”, sem qualquer identificação com a matéria e suas modificações. Trata-se da total negação do pensamento, superando as oscilações da mente e não se prendendo a elas, sabendo que as mesmas não refletem a nossa real natureza, são meras distrações conceituais produzidas pelo contato com o mundo físico.

Portanto, até o presente momento, estudamos dois importantes simbolismos relacionados ao mercúrio: o primeiro é o seu vínculo com as substâncias sexuais e o segundo é a sua identificação com a consciência emancipada. Como terceira e última alegoria do mercúrio, apresentamos a citação de Burckhardt, a qual, de algum modo, está em sintonia com os dois simbolismos precedentes:

De acordo com o mestre chinês Ko Ch'ang-Kêng, que incorporou a alquimia ao Budismo Dhyâna (Zen), a ação do mercúrio pode ser concebida de três modos: de acordo com a primeira concepção, o mercúrio é o coração, que se faz líquido pela meditação (dhyâna) e ígneo pelas faíscas do Espírito, enquanto o chumbo, que ele pode transmutar, corresponde ao corpo. De acordo com a segunda concepção, o mercúrio é a alma, e o chumbo é a respiração; e segundo a terceira, o mercúrio é o sangue e o chumbo é o sêmen. Em cada caso o mercúrio tem o papel de elemento dissolvente e vivificador. Em última análise, é a substância que “flui” em todas as formas psíquicas e mentais. Os alquimistas hindus chamam o mercúrio de “sêmen de Shiva”. Shiva é deus como autor de toda transmutação. (BURCKHARDT [s.d.], p. 130).

O mercúrio, de acordo com Burckhardt, é o elemento vivificante, não podemos encará-lo como uma substância rígida encontrada em algum ponto fixo do corpo. Mais prudente seria compreendê-lo enquanto “elemento virtual”, fluídico, que pode ser encontrado em diferentes partes do organismo, seja no sangue, sêmen ou no coração. É uma energia que está na própria psiquê humana, quase sempre está associado a operações transmutatórias; o “despertar do mercúrio” equivaleria ao início das transformações psicológicas.

Interessante observar que o mercúrio é o resultado de uma “obra”, ou de um processo de construção interior. Nesse sentido, liberar o mercúrio é o mesmo que liberar a consciência. A chave ou o segredo do mercúrio é o reconhecimento da vacuidade

inerente a toda realidade. Porém, para alcançarmos tal compreensão devemos, pouco a pouco, sermos disciplinados com as práticas meditativas e outras técnicas budistas ligadas à respiração, concentração, alquimia sexual, etc.

2.3 Imortalização do corpo: um produto alquímico

Quando o *yogin-tântrico*, ou alquimista, após muitos anos de prática, atinge um grande nível de pureza mental, livrando-se por completo das limitações do ego, converte-se em um *jīvanmukta*⁸³, um liberto em vida, “um homem que alcançou a outra margem”, contemplou a sua eterna liberdade interior e por consequência é capaz de desfrutá-la, tornando-se imune aos efeitos nocivos da ilusão material, tais como: fome, tempo, velhice, amarguras, riquezas etc.

A escola *rasayana* está fundamentalmente baseada no ideal do *jīvan-mukta* cujo método é a transubstanciação através da ajuda de *Rasa* ou elemento químico (geralmente o mercúrio), que por sua vez imortaliza o corpo [...]. Acredita-se que muitos deuses, demônios, santos e homens alcançaram o divino corpo imutável com a ajuda de *Rasa*, transformaram-se, portanto, em *jīvan-mukta*. (DASGUPTA, 1946, p. 290, tradução nossa, grifo do autor).

Segundo Mircea Eliade (2012), a liberação (*mokṣa*) pretendida pela alquimia confere ao *yogin* a total desvinculação da dor, do sofrimento material; o *jīvanmukta* converte-se em uma “consciência-testemunha”, recolhendo-se e absorvendo-se por completo na própria substância atemporal, tornando-se, em termos conscientivos, em um habitante da eternidade incondicionada, onde conceitos bipolares como “vida” e “morte” são, para ele, essencialmente equânimes, as distinções fenomênicas são meras aparências que já foram superadas por seus olhos espirituais, os quais lhe garantem a transcendência da própria transitoriedade e dualidade material. Ainda que o corpo físico

⁸³ O termo *jīvanmukta* é tradicionalmente associado às escolas do hinduísmo. No contexto budista, não é comum encontrar referências a esta palavra, contudo no último item deste capítulo, analisamos os *bodhisattvas* que “alcançaram a outra margem”, ou seja, homens que também se tornaram liberados da influência material, recebendo as mesmas características do *jīvanmukta* hindu. Desta forma, acreditamos que este termo é perfeitamente aplicável em ambas as tradições (budista e hinduísta). Heinrich Zimmer e Mircea Eliade também acreditam nessa aproximação conceitual e fazem referência a ela em suas obras. Cf. ZIMMER, 2015 e ELIADE, 2012.

esteja sujeito ao devir e as inevitáveis ações do tempo, a consciência situa-se na dimensão da eternidade, alcançando, portanto, desde esse ponto de vista, a almejada imortalidade.

Entretanto, vale ressaltar que, além dos benefícios espirituais advindos pelo reconhecimento da imortalidade da consciência, alguns alquimistas tântricos lançavam-se em direção ao próprio corpo físico, com o intuito de imortalizá-lo, transformando-o radicalmente, desde suas células mais elementares:

Resumindo, podemos dizer que os processos físico-químicos do *rasāyana* servem de “veículo” a operações psíquicas e espirituais⁸⁴. O “elixir” obtido pela alquimia corresponde à “imortalidade” buscada pelo Yoga tântrico; do mesmo modo que o discípulo trabalha diretamente no corpo e na vida psicamental para transformar a carne em “corpo divino” e libertar o espírito, o alquimista opera na matéria para convertê-la em “ouro”, isto é, para acelerar seu processo de maturação, para “consumá-la”. (ELIADE, 2012, p. 235, grifo do autor).

Os *siddhas* buscavam a superação do próprio corpo corruptível, no afã de também conduzi-lo às mesmas regiões incondicionadas da consciência iluminada. O “corpo divino” ou “corpo de diamante” é um grau extraído de práticas esotéricas extremamente avançadas, o alquimista deve estar em um nível espiritual suficientemente elevado para receber esta grande dádiva. Novamente, o poder do mercúrio torna-se um fator determinate:

Liberação [surge] da gnose (*jñāna*), gnose [surge] a partir da manutenção das respirações vitais. Portanto, quando há estabilidade, o mercúrio é absorvido e o corpo é estabilizado. Através do uso do mercúrio, obtém-se rapidamente um corpo imortal e a concentração da mente. Quem come mercúrio calcinado (*mṛtasūtaka*) realmente obtém conhecimento transcendente e mundano, e seus mantras são eficazes. (*RASĀRṆAVA* apud WHITE, 1996, p. 174, tradução nossa, grifo do autor).

⁸⁴ Esta tradição da alquimia conta ainda hoje com adeptos na Índia. Cf. C. S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of Chemico-philosophical Siddhānta-system of the Indian Mystics*. The Third Oriental Conference, Madras, 1925.

A preocupação destes grandes seres deixou de ser apenas a liberação da “consciência” do ciclo de nascimentos – *samsāra* –, esta deixou de ser a meta suprema, tornou-se, precisamente, mais “um” obstáculo a ser superado. Agora, o “próprio corpo deve ser preservado”, mesmo ele deve se tornar divino e imortal, livre das garras do tempo.

Em seu livro *The alchemical body*, David Gordon White (1996) apresenta alguns relatos alquímicos relacionados à longevidade do corpo físico. No primeiro deles, cita um monge alquimista da Birmânia, da tradição tântrica *Zawgyis* ou *Weikzas* cuja tradição esotérica data do século V d.C, que teria pedido a seus discípulos para resgatar o corpo de um alquimista que já havia falecido. Diz-se que o corpo do dito alquimista reluzia como ouro e o consumo do mesmo garantiria a posse de poderes sobrenaturais. Seus dois discípulos teriam consumido o corpo desenvolvendo poderes extraordinários, a ponto de um deles conseguir levantar o próprio mosteiro, e colocá-lo de cabeça para baixo.

No quarto relato, menciona as observações de Marco Polo, no século XIII, que relata seu encontro com *yogins* cujo tempo de vida ultrapassaria os duzentos anos de idade, e a razão para tal longevidade seria a bebida misteriosa que consumiam que incluía mercúrio, enxofre e água. No quinto relato, semelhante ao de Marco Polo, White menciona Francois Bernier, um francês católico, que teria se encontrado com *yogīs* indianos que consumiam a mesma bebida produzida com mercúrio e que garantiria saúde e longevidade⁸⁵.

Decerto existem literaturas medievais que atestam a existência de certas substâncias físicas produzidas por alquimistas com poderes mágicos, curativos, terapêuticos etc. – este é o caso do *mahāsiddha Vyāli* e outros. Contudo, defendemos a tese de que a energia mais poderosa está contida no sexo. Este é o mercúrio primordial, a matéria prima que possibilita a posse dos poderes ocultos, das curas milagrosas, bem como da própria produção de poções mágicas etc.

Com base em nossos estudos, concluímos que sem o trabalho de transmutação da energial sexual, torna-se impossível a libertação espiritual e o completo domínio das faculdades ocultas. Mircea Eliade (2012) corrobora com os apontamentos de White

⁸⁵Cf. WHITE, 1996, p. 48-51.

apresentando em sua obra *Yoga: Imortalidade e Liberdade* o caso do mestre tântrico Vāgīśvarakīrti; este grande adepto teria conseguido o elixir da longa vida, e com o seu imenso poder conseguiu rejuvenecer a muitos indivíduos com idade avançada. Talvez, esta seria a última grande ambição do sistema alquímico: “transformar o homem, fisicamente falando, em um ser imortal”!

Encontramos no budismo, no hinduísmo e também no taoísmo referências a mestres realizados, que conseguiram imortalizar o corpo físico e viver indefinidamente, sem envelhecer, permanecendo com um aspecto eternamente jovial; essas façanhas extrapolam a lógica e desafiam qualquer tentativa de uma compreensão racional. Não se trata aqui de uma pré-química ou de uma proto-ciência experimental, estamos falando de técnicas arcaicas, pan-indianas, operando decisivamente sobre a consciência dos seus praticantes, cuja meta principal seria a libertação do julgo material; o verdadeiro alquimista é amo da vida, senhor dos processos fisiológicos, da natureza material e de sua própria consciência.

De todo modo, o que realmente importa na prática alquímica é a disciplina no *sādhana*. Sem a depuração interior (superação do ego), e a “preservação do sêmen” não existe possibilidade de desenvolvimento alquímico. Por isso, somente o “homem iluminado”, aquele que se exercitou exemplarmente nas duras práticas espirituais, teria condições de alcançar a excelência da alquimia e o meritório corpo divino ou corpo de diamante, como sugere Maria Lúcia Abaurre Gnerre:

Este ideal do corpo de diamante teve seu auge no culto dos Sidhas, que floresceu entre os séculos XVII e XVIII. O nome sidha significa realizado ou perfeito, e refere-se ao adepto do tantra que alcançou a iluminação. A partir deste culto ao corpo dos Sidhas, floresceu o Hatha Yoga. As escolas mais importantes deste movimento foram a dos Natas (ao norte do subcontinente indiano, perto de Bengala) e dos Maheshavaras, do sul da Índia. O movimento dos Sidhas, no entanto, transcendeu o hinduísmo, e há referências aos grandes mestres desta tradição nos tantras budistas. Dentre os hindus, o grande mestre tântrico desta tradição dos Sidhas foi Goraksha-Nāta e, entre os budistas, o famoso Nagarjuna, que antecede Milarepa. (GNERRE, 2010, p. 121).

O “corpo de diamante” é a própria imortalidade! Sua aquisição envolve o imbricamento habilidoso de uma grande variedade de técnicas yóguicas. Sobre a posse

da imortalidade, Mircea Eliade menciona a obra *Sarva-darśana-saṃgraha*: “O ‘corpo glorioso’ foi obtido por grande número de *jīvan-mukta*, entre os quais o texto cita Carvati, Kapila, Guru Vyāli, Kāpālan e Kandalāyana.” (ELIADE, 2012, p. 234, grifo do autor).

O nascimento de um imortal é uma construção híbrida, vetores variados são utilizados – desde a mais rústica e penosa técnica corporal até o sutil e volátil domínio dos pensamentos –. O sábio uso da respiração, a transmutação sexual, a disciplina psicológica e corporal, todos esses elementos compõe o surgimento de um *siddha* imortalizado.

O “ouro”, tão comentado pelos textos alquímicos, sempre esteve vinculado a essa ambição, simbolicamente falando, transformar o corpo em ouro é o mesmo que divinizá-lo, ou imortalizá-lo, o simbolismo do ouro também está ligado ao “espírito puro”, livre de qualquer condicionamento material, incluindo as ações do devir:

[...] Pois na Índia, como em muitos lugares, “o ouro é a imortalidade”, [...] é o único metal perfeito, solar; em conseqüência, seu simbolismo une-se ao simbolismo do Espírito, da Liberdade e da autonomia espiritual. Esperava-se prolongar indefinidamente a vida absorvendo-se ouro. Entretanto, segundo o tratado alquímico *Rasaratnāsamuccaya*, antes de poder absorvê-lo era necessário purificá-lo e “fixá-lo” com mercúrio. (ELIADE, 2012, p. 234, grifo do autor).

Portanto, o Tantra transforma o corpo no campo principal à manifestação do sagrado; a transpessoalidade da consciência sofre uma dilatadora degradação – integra-se na dimensão profana da existência – aloja-se no ambiente fluídico do devir, as propriedades eternas da “consciência iluminada” iniciam sua “marcha santa”, fluem em direção à substância corporal, reverberam desde as células mais elementares do corpo físico, nutrindo-as com o sabor da eternidade, redimensionam as faculdades do corpo, imergindo-as no seletivo espaço da atemporalidade – em outras palavras: o corpo divinizou-se, a liberação foi atingida, surge um imortal.

2.4 O *Haṭha-Yoga* e o *maithuna*

A mescla entre sexualidade e espiritualidade não é uma exclusividade dos *siddhas* tântricos budistas, também encontramos as mesmas aspirações no *Haṭha-Yoga* medieval. Por este motivo esta escola se torna particularmente relevante para o nosso trabalho. Mais do que simples exercícios corporais, através de sua literatura, o *Haṭha-Yoga* também demonstra uma preocupação com o sêmen, o qual estaria diretamente relacionado à aquisição do “corpo de diamante”⁸⁶. Acreditamos que esta tradição incluiu o rito sagrado do *maithuna* em suas práticas regulares, utilizando-o com vistas ao aperfeiçoamento espiritual, bem como para a aquisição da própria imortalidade do corpo físico.

O yoga pós-clássico (séc. VII-XII d.C.) impõe-se como uma “mística-terapêutica”: prometendo aos seus adeptos, saúde física, beleza, cura de doenças degenerativas, facilidade de concentração e por fim a tão almejada iluminação. Com tais características, torna-se inegável a influência do tantrismo nas práticas do *Haṭha-Yoga*.

A pesquisadora Maria Lúcia Abaurre Gnerre adverte que durante o período do yoga pós-clássico surgiram muitas escolas hinduístas, destacando-se, todavia, mais do que qualquer outra, a tradição do *Haṭha-Yoga*. Desde suas origens, esta escola sempre esteve atrelada aos ensinamentos tântricos, talvez por este motivo tenha se tornado a linhagem mais proeminente deste período:

[...] A mais importante das escolas do Yoga pós-clássico, que abarca um período compreendido entre os séculos VII e XVII d.C., é o Hatha-Yoga. Trata-se de uma linha que representa as escolas ligadas à tradição do tantrismo que criam o “cultivo do corpo adamantino”, e uma variedade de posturas que tanto fascinam os praticantes da atualidade. (GNERRE, 2010, p. 114).

Com o *Haṭha-Yoga*, o hinduísmo medieval vê o ressurgimento do “milagroso”, do “êxtase místico”, do trabalho com as energias sutis, incluindo as sexuais. Alguns pesquisadores sustentam a possível influência do budismo tântrico no pensamento de Goraksha, considerado o fundador do *Haṭha-Yoga*:

⁸⁶ O “corpo de diamante” se refere à aquisição da própria imortalidade.

É possível que *Goraksha* tenha sido inicialmente um religioso budista da tradição *Vajrayana*⁸⁷, conectado com o shivaísmo por meio de *Matsyendranath*, seu mestre. *Goraksha* foi um asceta que estabeleceu uma síntese entre o shivaísmo *Pashupata*, o tantrismo e a tradição *Vajrayana budista* (tântrica). Além disso, a ele é atribuída a autoria de importantes tratados do *Haṭha-Yoga*, ponto de partida de toda essa tradição. Fundou numerosos monastérios em todo o subcontinente indiano. (SOUTO, 2009, p. 22, grifo do autor).

Mircea Eliade também acredita nessa aproximação doutrinal entre o *Haṭha-Yoga* e o budismo tântrico, o autor alerta que muitos conceitos da Escola budista *Mādhyamika* podem ser encontrados na obra *Haṭha-Yoga-pradīpikā*⁸⁸. De fato, o tantrismo (seja ele budista ou hindu) insere-se como o substrato teórico da tradição do *Haṭha-Yoga*, haja vista a inclusão de dois dos seus principais representantes na lista budista dos 84 *mahāsiddhas*⁸⁹: Goraksha Nāta (suposto fundador), e seu guru, Matsiendra Nāta, mestres que teriam vivido por volta da primeira metade do século X d..C. Além destes, encontramos outros dois representantes da tradição *nātha* (como também são conhecidos os seguidores desta linhagem) na seleta lista dos 84 *mahāsiddhas*:

Os *nātha* – e em primeiro lugar Matsyendranāth, Gorakhnāth, Carpati, Kāpāla – figuram igualmente nas listas dos 84 *siddha*. Podemos, portanto, constatar que o tantrismo Sahajiyā – seja hinduísta ou budista –, a alquimia (Nāgārjuna, Carpati), o *Haṭha-Yoga* (Goranath) e os *Kāpālika* são interdependentes; seus representantes encontram-se tanto nas listas dos nove nata como nas dos 84 *siddha*. (ELIADE, 2012, p. 252, grifo do autor).

O conteúdo do *Haṭha-Yoga* está perfeitamente exposto, principalmente, em 4 textos, a saber: *Haṭha-Yoga-pradīpikā*, *Gheraṇḍa-saṃhitā*, *Gorakṣa Śataka* e *Śiva-saṃhitā*. Vamos nos deter apenas no primeiro da lista – *Haṭha-Yoga-pradīpikā* – o qual julgamos essencial para as pretensões deste capítulo.

⁸⁷ Ver BRIGGS, 1938.

⁸⁸ Cf. ELIADE, 2012, p. 194.

⁸⁹ A suposta aparição literária de Matsiendra Nāta e Goraksha Nāta na lista dos 84 mahasiddhas pode ser consultada em DOWMAN, 1985. Não negamos que possa haver objeções, principalmente à Matsiendra, pois ele aparece com outro nome, Minapa, na lista mencionada. Porém, Keith Dowman considera Minapa o próprio Matsiendra, visto que existe uma enorme semelhança entre a história deste personagem e o precursor do *Haṭha-Yoga*. Portanto, acreditamos, assim como Dowman, que Minapa e Matsiendra são as mesmas pessoas.

Logo nos primeiros parágrafos desta obra já encontramos uma longa lista de grandes mestres intitulados *mahāsiddhas* (confirmando nossa posição de que este termo se alastra para além do contexto budista), cuja origem remonta ao próprio deus Śiva – senhor do *samādhi* e dos poderes místicos –. Vejamos como o texto se refere a eles: “Estes e outros dotados de grande perfeição [MAHĀSIDDHĀs], pelo poder do HATHA-YOGA romperam o bastão do tempo e vagueiam pelo universo.” (*HATHA-YOGA-PRADĪPIKĀ*, I, 9; MARTINS, 2014, p. 276).

Agora, passemos ao exame das características alquímicas (relacionadas ao sexo-yoga), fator determinante que torna esta tradição particularmente inclinada ao tantrismo: “Se, na relação sexual [MEHANA], praticar puxar para cima [ŪRDHVĀKUÑCANA], de forma interrompida ou completa, um homem [puruṣa] ou mesmo uma mulher [NĀRĪ] pode atingir a perfeição em VAJROLĪ.” (*HATHA-YOGA-PRADĪPIKĀ*, III, 85; MARTINS, 2014, p. 408-409). Deve-se salientar que o VAJROLĪ é uma das muitas posturas yóguicas ensinadas na obra *Haṭha-Yoga-pradīpikā*, possui íntima relação com o sexo-yoga. De acordo com a citação, a perfeição do *sādhana* está diretamente relacionada ao controle da energia sexual durante o coito alquímico. Mais do que a simples retenção seminal, o *yogin* necessita vencer as baixas paixões, superar a lascívia, transcender a mente carnal e perceber o sexo enquanto ato sacramental, místico, muito além dos apegos luxuriosos dos sentidos.

A seguir, apresentaremos o cuidadoso comentário do pesquisador Roberto de Andrade Martins que traz esclarecimentos sobre a prática da postura VAJROLĪ:

A descrição de VAJROLĪ-MUDRĀ indica que se trata de uma prática sexual; mas há interpretações segundo as quais a descrição seria apenas simbólica, e que ela não utiliza relações sexuais. O nome VAJROLĪ vem de VAJRA, que significa uma coisa poderosa, como um raio, ou uma arma. Pode também indicar diamante, uma coluna ou pilar, e representa simbolicamente o pênis. (MARTINS, 2014, p. 407-408).

Deve-se salientar que o *vajra* é um símbolo muito significativo para a tradição budista tibetana e sua inclusão nos textos do yoga hindu somente reforçam as inúmeras simetrias iconográficas e imagéticas entre essas duas tradições orientais. Interpretar o *vajra* como símbolo fálico é muito oportuno, pois demonstra claramente a força oculta

por detrás da energia sexual. A própria palavra Haṭha expressa a importância das polaridades, é interpretada por muitos autores como a união do Sol e da Lua, uma amálgama cosmogônica: Śiva-Śakti (masculino-feminino), princípios fundamentais da existência cuja fusão representaria em nível macrocósmico a harmonia universal e no nível microcósmico, a própria eliminação⁹⁰.

Vejamos outra descrição ainda mais detalhada sobre o sexo-yoga: “Pela prática, ele deve recuperar para cima a gota [BINDU] que caiu na vagina [BHAGA] de uma mulher [NĀRĪ]. E quando a sua gota [BINDU] começa a se mover, ele deve preservá-la puxando-a para cima.” (*HATHA-YOGA-PRADĪPIKĀ*, III, 87; MARTINS, 2014, p. 410). “Gota” ou *Bindu* é a própria energia sexual masculina – sêmen –, o qual tem papel decisivo no sucesso das técnicas alquímicas, uma vez desperdiçado, os benefícios espirituais estariam altamente comprometidos, a ideia é impulsionar essa energia criadora até o topo da cabeça, despertando as faculdades ocultas dos *cakras*:

KHECARĪ MUDRĀ pode ser utilizado em práticas sexuais, evitando a ejaculação, e através de YONI-MUDRĀ (que vai ser descrito mais adiante) é possível reabsorver o sêmen. Mas essas práticas têm também outro significado. BINDU pode significar o sêmen físico (ŚUKRA ou BĪJA), mas também pode significar a energia criadora que existe no CAKRA superior. Pelo desejo sexual, essa energia superior desce para o CAKRA da base (MŪLĀDHĀRA), produzindo manifestações mais grosseiras; mas ela pode ser levada novamente para cima. A palavra YONI, por sua vez, pode representar tanto o órgão sexual feminino (vagina, útero, vulva) como a parte do corpo que inclui o ânus e os órgãos genitais do homem ou da mulher, indifertemente. (MARTINS, 2014, p. 386)

Ora, quando falamos em alquimia, o sêmen é especialmente citado. Em parágrafos anteriores já mencionamos, a força sutil que ele carrega e novamente nos deparamos com técnicas yóguicas que estimulam o movimento dessa energia sexual pelo corpo humano. Torna-se evidente a relevância do sêmen no caminho espiritual, Georg Feuerstein (1998) reforça a nossa tese afirmando que algumas das posturas ensinadas no *hatha-yoga-pradīpikā* servem para despertar o fogo serpentino –

⁹⁰ Aos leitores que quiserem aprofundar o conhecimento sobre a origem e os ensinamentos da *Haṭha-Yoga* recomendamos a obra de MARTINS, Roberto Andrade. *Uma luz sobre o Haṭha-Yoga*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2014.

*Kuṇḍalinī*⁹¹ – que por sua vez, está intimamente relacionado com as forças sexuais. Do mesmo modo, Mircea Eliade enfatiza o poder salvacionista armazenado místicamente no interior da serpente sagrada (*Kuṇḍalinī*):

O *hatha-yoga-pradīpikā*, III, 9, apresenta-a como “Kuṭilāṅgī (a do corpo retorcido), Kuṇḍalinī, Bhujangī (serpente fêmea), Śakti, Īśvarī, Kuṇḍalī, Arundhatī, termos todos equivalentes. Da mesma forma que se abre uma porta com uma chave, o *yogin* abre a porta da libertação (*mukti*) libertando a Kuṇḍalinī mediante o *Haṭha-Yoga*.” (ELIADE, 2012, p. 205, grifo do autor).

Conforme Martins (2014), além do despertar do fogo serpentino – *Kuṇḍalinī* – a imortalidade também é prometida na obra *hatha-yoga-pradīpikā*, que através de uma inusitada posição yóguica chamada *khecarī mudrā*, seria capaz de conferir alguns poderes siddhis, tais como: imunidade a doenças, mulheres perfeitas, controle do sêmen, e finalmente a “imortalidade” do corpo.

Com relação à posse da imortalidade, devemos ressaltar que o sêmen está diretamente relacionado com esta ambição. A seguir, apresentaremos outra passagem do *hatha-yoga-pradīpikā* a qual reforça esta ligação entre a aquisição do corpo imortal e a preservação do sêmen: “Aquele que conhece o YOGA [YOGAVIT] preserva sua gota [BINDU] e atinge a vitória. A saída da gota dá a morte, a retenção dá a vida.” (*HATHA-YOGA-PRADĪPIKĀ*, III, 88; MARTINS, 2014, p. 411).

Portanto, concluímos que a energia sexual permeia muitos vetores da espiritualidade indiana, não pode ser encarada apenas como uma espécie de moralismo ortodoxo, como vimos, transcende isso, sua relevância é decisivamente confirmada por sua utilização no processo de imortalização do corpo físico. Na verdade, o trabalho com as forças sexuais busca sutilar o corpo material grosseiro, introduzindo-o em dimensões suprasensíveis.

Maria Lúcia Abaurre Gnerre (2010) esclarece que todas as linhas do pensamento tântrico esotérico, incluindo o Haṭha yoga, partem dos sentidos físicos em direção às realidades metafísicas, que estão além da esfera tridimensional:

⁹¹ No terceiro capítulo este tema foi abordado com mais profundidade.

Todas as escolas do pensamento tântrico esotérico partem de uma premissa comum: os sentidos corpóreos percebem uma fatia minúscula de um mundo muito maior. Existem outros planos de existência mais sutis, que são compostos de outras ondas ou frequências vibracionais. São diferentes aspectos de um mesmo cosmos que vibra em diferentes frequências. A partir desta constatação, o tantra começa um trabalho com os corpos sutis que é o fundamento da *Hatha-yoga*. (GNERRE, 2010, p. 116).

Tal como foi mencionado pela autora, o fundamento do *Haṭha-yoga* reside na própria transcendência da matéria sensível. Trata-se de um método complexo, porém muito eficiente no tocante ao despertar das faculdades internas do ser humano. Contudo, não podemos nos esquecer de que o aperfeiçoamento do *yogin*, depende em grande medida, da sua disciplina sexual e mental. Todo esse conjunto é necessário para o avanço interior do praticante.

Ao concluirmos esta pequena introdução sobre a tradição do *Haṭha-yoga*, percebemos que, assim como outras escolas do Tantra, esta linhagem reforça a nossa hipótese de que a iluminação espiritual, o completo despertar e todas as suas faculdades inerentes, incluindo a imortalidade, não são possíveis de serem atingidos sem a prática da transmutação sexual. “Transmutar” não é uma exclusividade destinada apenas aos praticantes do sexo-yoga. Os celibatários tântricos também transmutam, porém ao invés de utilizarem uma consorte física, restringem-se ao âmbito da imaginação, visualizando a si mesmos ou divindades específicas em conexão sexual, ao mesmo tempo em que realizam mantralizações e respirações rítmicas⁹².

De acordo com nossos estudos, notamos que o desenvolvimento interior é possível, “até certo ponto”, sem a retenção do sêmen, isto é, qualquer buscador pode obter grandes méritos com a prática da caridade, do altruísmo, da meditação etc. Com esses princípios morais, torna-se totalmente possível, dentro de certo nível, o florescimento da espiritualidade. Entretanto, se um praticante busca a total libertação do ego, a suprema realização, isto é, alcançar “a outra margem”, então, inevitavelmente deverá transmutar suas energias sexuais, não poderá mais utilizá-las com finalidades licenciosas, senão unicamente para fins esotéricos, de modo que a “preservação do sêmen”, nesse contexto, torna-se condição *sine qua non* para o triunfo do praticante.

⁹² Sobre a transmutação para solteiros ou celibatários, ver capítulo 3 (item 3.1).

De fato, em determinado momento da jornada, o buscador deverá escolher entre dois caminhos bem definidos: o celibato ou o sexo-yoga. Em ambos os casos a energia sexual é transmutada e, portanto, abre-se a possibilidade de um rico florescimento interior.

2.5 A relação entre os 84 mahāsiddhas e o sexo-yoga

Inicia-se a partir do século VIII d.C, um vigoroso movimento espiritual que marcará definitivamente a história da Índia e do próprio budismo. Neste período, grandes *yogīs* – mais conhecidos como *mahāsiddhas* – começam a realizar façanhas e seus prodígios passam a ser conhecidos e admirados não apenas por praticantes budistas, senão por seguidores de outras religiões, leigos, reis, ricos comerciantes etc.

O motivo da inclusão dos *mahāsiddhas* neste capítulo é fortalecer a hipótese de que o sexo-yoga ou *maithuna* configura-se como uma técnica altamente relevante à proposta salvífica do Tantra. Ora, ao indicarmos que alguns *mahāsiddhas* praticaram alquimia sexual estaremos ao mesmo tempo demonstrando a força sutil contida no sexo, pois por meio desta técnica, grandes seres, verdadeiros homens-deuses, atingiram os mais altos cumes da espiritualidade budista.

Keith Dowman, referindo-se à linhagem dos *siddhas*, comenta: “todos eles alcançaram a realização da budeidade. Esses mestres eram chamados *mahāsiddhas* – grandes adeptos – viveram na Índia entre os séculos VIII e XII.” (DOWMAN, 1985, p.11, tradução nossa).

Acreditando em seu potencial ilimitado, os *siddhas* cultivaram através das técnicas yóguicas, amplo domínio sobre a mente, o corpo e os elementos; o céu e a terra, conforme seus desejos, eram igualmente tocados por seus corpos, os cumes das montanhas e as regiões atmosféricas eram visitados sem impedimentos físicos, pois transferiam-se de um lugar a outro como num passe de mágica. “A conclusão esmagadora destas avaliações contraditórias e confusas é que os *siddhas* budistas eram santos indeterminados que ocupavam algum espaço indefinido em algum tempo vago.” (DAVIDSON, 2002, p. 170, tradução nossa).

David Gordon White (1996) sustenta que esta constelação de homens perfeitos foi cultuada por inúmeras tradições esotéricas e até mesmo ortodoxas da Índia medieval: “e assim foi que durante toda a Idade Média indiana, um crescente acervo dos *Siddhas* veio a ser compartilhado, junto a um corpo crescente de lendas hindus, budistas e jainistas.” (WHITE, 1996, p. 57, tradução nossa).

Os poderes miraculosos atribuídos aos *mahāsiddhas* são o resultado das técnicas meditativas yóguicas, estudadas desde a época de Siddharta Gautama, integravam “as cinco classes de Alta Ciência (*Abhijñā*)”, mencionadas nos antigos sutras budistas, cuja classificação segue a seguinte ordem: 1 – poderes (*siddhi*); 2 – olho divino (*divyacakṣus*); 3 – audição divina (*divyaśrotra*); 4 – conhecimento do pensamento alheio (*paracittajñāna*); 5 – lembrança de existências anteriores (*pūrvanirvāsānasmṛti*).⁹³ A seguir apresentamos, de acordo com os sutras, como o Buda Shakyamuni falava sobre tais ensinamentos:

Com seu coração sereno, tornado puro, translúcido, destituído de mal, pronto para agir, firme e imperturbável, ele (o *bhikku*) aplica e inclina seu espírito sobre as diferentes formas do poder maravilhoso. Ele usufrui desse poder sob suas variadas formas; sendo um, torna-se muitos; sendo muitos, torna-se um; faz-se visível ou invisível, atravessa sem dificuldade uma parede, uma muralha, uma colina, como se fossem de ar; penetra de alto a baixo a terra sólida, como através de água; caminha sobre as águas, sem afundar, como sobre a terra firme; viaja, as pernas cruzadas e dobradas, pelos céus, como os pássaros com asas [...]. Com uma clara e celestial audição, que sobrepuja a audição humana, ele ouve os sons humanos e celestiais, estejam perto ou longe. [...]. Penetra com seu próprio coração nos corações dos outros seres, dos outros homens, ele os conhece. [...] Dirige e inclina sua inteligência em direção ao conhecimento da memória de suas existências precedentes. (*Sāmañña Phala Sutta*, 87 e ss.; *Dīgha Nikāya*, I, 78 e ss. apud ELIADE, 2012, p. 154).

O movimento *mahāsiddha* configura-se comopositor às disputas conceituais, muito comuns na escolástica budista medieval, não atribuindo qualquer relevância a tais estudos. Simpáticos ao moralismo ascético, porém mordazes com as ciladas teóricas da tradição monástica, buscam uma “via direta” à autêntica realização interior. Para eles, o

⁹³ Vale ressaltar que outros autores preferem mencionar não cinco, mas seis classes de poderes místicos. O próprio Eliade menciona, posteriormente, uma sexta e última perfeição (*lokuttara*), que corresponde à extinção de todas as impurezas da mente. Cf. ELIADE, 2012, p. 154-156.

labirinto das teorias alimenta o intelecto com fórmulas incapazes de garantir a aquisição do autodomínio, da mente pacificada; a individualidade e a intrepidez são suas marcas indeléveis, como podemos observar na citação a seguir:

Os *siddhas*, se pode supor, não se preocupavam com a lealdade de qualquer espécie, preferindo a existência desembaraçada de um mundo psíquico em que os sistemas rituais, as regras sociais, as preocupações de linhagem, a continuidade das escrituras e a outra parafernália do budismo institucional foram simplesmente descartados pela libertação pessoal. Desnudos ao longo de seus próprios caminhos, dedicados unicamente a suas próprias experiências subjetivas, os *siddhas* - nesse argumento - representavam uma pureza de expressão religiosa desprovida de disputas eruditas escolares ou legalistas, que era a obsessão dos grandes mosteiros do período medieval. (DAVIDSON, 2002, p. 169, tradução nossa).

Impulsionados pelas “corações do *dharma*”, agiam enigmaticamente, a inspiração espiritual era o guia de suas ações, por isso a tradição religiosa (aqui se insere principalmente a escola budista *Theravāda* e certas seitas ortodoxas do hinduísmo) excessivamente exegéticas e apegadas ao moralismo conservador, dificilmente compreenderão a incomum dinâmica desses mestres.

A fama não convencional dos *siddhas* se estendeu para além dos limites indianos, alcançando a China, o Nepal e também o Tibete, como nos mostra David Snellgrove:

Para os tibetanos, eles representam a primeira transmissão oculta [...], possuem muitas linhas de sucessão e seus ensinamentos eram secretamente transmitidos, somente de mestre para discípulo [...]. Alguns deles foram monges, até mesmo abades e nos últimos momentos do budismo na Índia, concederam a relação entre monges e yoginis [...]. (SNELLGROVE, 1957, p. 86, tradução nossa).

Corroborando com os apontamentos de Snellgrove, Roger R. Jackson, em seu livro *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*, afirma que a tradição dos *mahāsiddhas* ganhou mais proeminência na Índia, no Nepal e no Tibete, entretanto muitos outros países da Ásia, também foram influenciados por seus ensinamentos:

Esses homens e mulheres extraordinários são conhecidos coletivamente como *mahāsiddhas* (grandes adeptos ou grandes perfeitos, "siddhas" para abreviar). Através de suas canções compostas, das instruções que deixaram e das histórias a eles atribuídas, influenciaram profundamente as formas religiosas e a cultura literária em vários países asiáticos, especialmente a Índia, o Nepal e o Tibete. (JACKSON, 2004, p. 4, tradução nossa).

Segundo David Gordon White (1996, p. 57, tradução nossa) “o termo *Siddha* é ambíguo, uma vez que um grande número de escolas, seitas e tradições hindus e budistas têm sido identificados por eles próprios ou por outros (retrospectivamente) desde o período de Gupta.” O autor observa que a palavra tanto no contexto hindu quanto budista, em seu sentido originário, referia-se aos semideuses, representavam uma horda de seres divinos (ninfas, magos, protetores, músicos celestes etc.), ainda não estavam dirigidas aos homens. Contudo, gradualmente, o termo ganhou elasticidade e abarcou também aos seres humanos, cujas faculdades internas também poderiam ser desenvolvidas do mesmo modo que os deuses.

Ainda sobre a etimologia do termo, Georg Feuerstein explica que da raiz *siddh* (“a ser realizado”), derivam as palavras *siddhi* (“realização” ou “perfeição”) e *siddha* (“aquele que é realizado” / “perfeito”)⁹⁴. Portanto, a palavra sânscrita *mahāsiddha* pode ser traduzida como o “grande perfeito” ou o “grande realizado”, já que, como sabemos, o termo *mahā* significa “grande”.

Mircea Eliade nos lembra que o número 84, atribuído ao movimento *mahāsiddha*, possui uma conotação simbólica, jamais deveria ser interpretado de um modo literal. Vejamos suas observações sobre este ponto:

Lembremos apenas que todos os *yogīs* que atingiram a “perfeição” podiam receber o nome de *siddha*, mas o fato de este termo estar associado ao do “poder miraculoso” (*siddhi*) indica que se tratava, antes de mais nada, de uma “perfeição mágica” [...]. O número 84 não responde a nenhuma realidade histórica; é um número místico, presente em todas as tradições indianas, tanto hinduístas como budistas, jainistas [...] expressa provavelmente a plenitude, a totalidade. (ELIADE, 2012, p. 252).

⁹⁴ Cf. FEUERSTEIN, 1998, p. 112.

Portanto, *siddha* é um termo aplicável a qualquer indivíduo que alcançou a completa iluminação ou perfeição. A “perfeição” budista é o resultado das práticas espirituais, que no caso específico de algumas linhas tântricas, inclui o próprio *maithuna*, e uma aguda disciplina física e mental.

A história dos *mahāsidhas* está intimamente conectada com a tradição tântrica-alquímica. Em sua obra *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas* (1985), Keith Dowman relata a lendária história sobre a origem da *Guhyasamāja-tantra*⁹⁵ – obra considerada o rei de todos os tantras – e sua íntima relação com o famoso Rei Indrabhūti⁹⁶, um dos oitenta e quatro *mahāsidhas*:

É relatado que a partir do décimo terceiro andar do seu palácio, o Rei Indrabhūti observou um estranho vôo de radiantes criaturas voando pelo céu e informou que esses seres eram arhats, convidou quinhentos santos a desfrutar. Ele lhes pediu instruções, mas ficou desapontado quando foi incitado a abandonar o prazer sensual. Ele queria uma maneira de obter a Budeidade sem renunciar aos sentidos e as mulheres. Os arhats finalmente lhe entregaram as instruções sobre a *Guhyasamāja-tantra*, o primeiro tantra a ser revelado, um pai-tantra, oriundo de uma manifestação divina, ou do próprio Buda. (DOWMAN, 1985, p. 232, tradução nossa).

Keith Dowman prossegue em suas análises exaltando a relevância do rei Indrabhūti, que, segundo a tradição, seria o guru de importantes adeptos tântricos, como é o caso de Viśukalpa, mestre que teria ensinado a Saraha⁹⁷, as fórmulas secretas da *Guhyasamāja-tantra*; também teria sido o preceptor do mestre de Padmasambhava – Dhanarakiṣṭa. Com tais informações, torna-se inegável a contribuição de Indrabhūti para a disseminação da tradição tântrica.

Shri Dharmakīrti (2002) reforça o posicionamento de Dowman afirmando em seu livro *Mahayana Tantra: An Introduction*, que Indrabhūti é considerado o protetor da linhagem tântrica, pois o próprio Buda, na forma de Vajradhara, teria exposto a ele, pela

⁹⁵ Sobre a origem literária da *Guhyasamāja-tantra* consultar a página 53.

⁹⁶ Fontes chinesas atestam que o rei Indrabhūti viveu durante o século VII d.C. Porém, Keith Dowman acredita que o monarca teria vivido em séculos posteriores. Cf. DOWMAN, 1985, p. 232. De todo modo, mesmo com a inevitável margem de erro, acreditamos que sua existência se deu entre o século VII e XII d.C.

⁹⁷ Mestre e iniciador de uma importante linhagem da tradição *siddha*: Śavaripa, Lūipa, deṅgipa, Vajraghaṇṭa, Kambala, Jālandhara, Kṛṣṇācārya, Vijayapāda, Tilopa, etc.

primeira vez, os ensinamentos da *Guhyasamāja-tantra*. Analogamente, Kalu Rinpoche também acredita na transmissão mística dos tantras através da divindade Vajradhara:

Para revelar os tantras, o Buddha tomou a forma de Vajradhara (tib. Dorje Chang), cujo nome significa “Aquele que segura o *vajra*”. *Vajra*, que comporta a ideia de estabilidade e indestrutibilidade, refere-se à realização da vacuidade, indestrutível por natureza *Dhara* (“Aquele que segura”) significa que o Buddha possui completamente essa realização. Vajra-dhara é representado, tendo nas mãos um sino, símbolo do conhecimento realizando a vacuidade, e um *vajra*, símbolo dos meios hábeis, utilizados para ajudar os próprios seres a realizarem a vacuidade. Por isso ele é também chamado “União do conhecimento e dos meios”. (RINPOCHE, 1999, p. 312).

Graças a tais preceitos tântricos, Indrabhūti foi capaz de realizar façanhas, uma delas foi conferir liberação espiritual a todos os cidadãos de seu reino. Diz-se que todos os habitantes da cidade alcançaram o “corpo de arco-íris”⁹⁸ e deixaram este plano. Após esse incidente a cidade ficou desértica e foi coberta por um lago. Porém no centro desse lago construiu-se misticamente uma ilha mágica cujo nome é “Gagan ganj”, que está sob a proteção espiritual das *Dakṇīs* e guardariam os textos tântricos que o próprio rei Indrabhūti teria utilizado⁹⁹.

Em *Gagan ganj* estariam guardados textos esotéricos de altíssimo valor espiritual, contudo somente seres iluminados seriam capazes de acessá-los. Shri Dharmakīrti (2002) sustenta que muitos mestres tântricos da linhagem *siddha*, outros da linhagem *nāga*, em sonhos ou visões meditativas, receberam o privilégio de entrar nessa biblioteca sagrada e beber dessa fonte inesgotável de conhecimento tântrico.

A relação dos *Mahāsiddhas* com os textos tântricos abarca importantes tratados, tais como: *Cakraśaṁvara-tantra*, *Hevajra-tantra* e *kālachakra-tantra*. Em nossas pesquisas constatamos que em grande parte das narrativas sobre os oitenta e quatro *mahāsiddhas*, os sutras quase nunca aparecem enquanto argumentos de autoridade, mas, ao contrário, a *Guhyasamāja* e o *Hevajra-tantra*, por exemplo, são citados

⁹⁸ O “corpo de arco-íris” refere-se ao fato de que certos seres realizados se dissolvem em um místico arco-íris no momento de abandonar o seu veículo físico, atingindo a bem-aventurança. Também está relacionada à conservação perene do corpo físico, imortalizado por meio da grande realização espiritual de certos mestres avançados. Ou seja, os casos de corpo de arco-íris são bem variados. Cf. RINPOCHE, 1999, p. 450.

⁹⁹ Cf. DHARMAKĪRTI, 2002, p. 4.

frequentemente e integram o corpo doutrinal desses seres. Tais textos conformavam o arcabouço religioso dos *siddhas*, como podemos observar na citação a seguir:

O tantra-pai inclui a *Guhyasamaja-tantra*, *Vajrabhairava* e *Yamari*, e o tantra-mãe inclui o *Heruka Chakrasamvara*, *Hevajra* e *Vajra yogini*. Cada tantra contém um texto raiz que inclui técnicas com um tipo particular de treinamento capazes de conferir a iluminação. Os adeptos Mahasiddhas secretamente propagaram esses conjuntos de tantras em eremitérios geração após geração. Grandes mestres como Jālandhara, Kṛṣṇācārya, Dombi Heruka, Lūpa, Vajraghaṇṭa emergiram dessa linhagem. (DHARMAKIRTI, 2002, p. 5, tradução nossa, grifo do autor).

Impossível não citar a bela história de Milarepa (séc. XI-XII d.C), grande *yogin*, santo e poeta tântrico do Tibete, intimamente conectado à linhagem de Tilopa – o mestre indiano. Quando Milarepa estava deixando o seu guru – Marpa – para sair em retiro, este saiu de casa para saudá-lo com um singelo adeus e alterando sua aparência ordinária, apareceu na forma de *Cakraśamvara-tantra*, alguns instantes se passaram e Marpa tomou nova forma: *Hevajra*; em seguida transformou-se em *Guhyasamāja*. Após o espetáculo fenomênico, chamou Milarepa e disse: "Meu filho, você viu?" Milarepa respondeu: "Sim. Sim. Acredito que eu também possa realizar tais maravilhas". Então, ele foi para o retiro e, como é muito conhecido, alcançou a mesma iluminação que seu Guru e foi capaz de realizar muitos feitos sobrenaturais, como voar no céu e outros milagres¹⁰⁰. Interessante observar que Marpa transfigurou-se nas principais divindades do tantrismo, que como sabemos, possuem suas próprias expressões literárias e iconográficas, indicando a clara influência dos mesmos sobre esta tradição.

Associados às práticas tântricas, a lendária trajetória dos famosos 84 *mahāsiddhas* revela-nos um conjunto literário repleto de narrativas performáticas e bem distantes de um cego dogmatismo. Diferentemente de outros mestres ortodoxos, os *siddhas* adotaram estilos de vida muito variados, oriundos de distintas camadas sociais, os rótulos definitivamente perdem consistência quando nos referimos a estes seres que, por vezes, são representados como *yogīs* itinerantes, alquimistas avançados, e até mesmo magos-exorcistas.

¹⁰⁰ Cf. DHARGYEY, 1994, p. 124-125.

Após esse breve prelúdio, voltemos nossas atenções ao sexo-yoga. A lenda do *mahāsiddha* Ghāntapa¹⁰¹ é especialmente significativa para a nossa tese, pois vemos a estreita relação entre as práticas sexuais, os mestres budistas e o tantrismo. A história relata que Ghāntapa, em suas andanças, chega até o reino de Pataliputra, aonde vivia um rei muito piedoso, Devapala. O bondoso rei, a pedido de sua esposa, convida Ghāntapa para ser seu sumosacerdote, porém, recebe uma inesperada resposta negativa. No dia seguinte, o rei foi pessoalmente ao encontro do santo *yogin*, prosternando-se aos seus pés, pediu-lhe humildemente que aceitasse sua proposta, mas novamente foi rechaçado. Por quarenta dias ininterruptos o rei visitou Ghāntapa, esperançoso de que em algum momento ele aceitasse a sua proposta, mas nem mesmo isso surtiu efeito. Malgrado seus esforços, o ódio consumiu a mente do rei, que imediatamente ofereceu metade de seu reinado àquele que conseguisse destruir a castidade e a virtude santa de Ghāntapa. A gananciosa Darima aceitou o desafio. Durante nove dias ela se dirigia ao encontro do homem santo, oferecendo-lhe sua devoção. No décimo dia, ela pediu a Ghāntapa que se tornasse seu patrono durante seu retiro de monção de verão. A resposta foi negativa, mas Darima foi persistente, voltando repetidas vezes por um mês. Finalmente, não vendo nenhum dano, Ghāntapa concordou. Quando a chuva chegou, o *yogin* acomodou-se em uma pequena cabana que Darima havia construído para ele na extremidade da sua propriedade. Para o espanto de Ghāntapa, no décimo quinto dia de retiro, Darima envia à sua cabana sua bela filha, de apenas doze anos, ainda intocada pelos desejos da carne. Nesse mesmo dia, uma tempestade se estendeu até o pôr do sol, forçando Ghāntapa a dormir na cabana junto com a filha de Darima – o inevitável aconteceu: eles praticaram sexo-yoga e em pouco tempo, haviam passado pelos 4 níveis de alegria, alcançando o caminho da liberação até seu cumprimento final.

Após esse incidente Ghāntapa toma a menina como sua *consorte-yoguinī*, e um ano depois nasce o filho do casal. Durante seis vidas passadas essa mesma menina foi a causa de suas quedas, porém, agora, ela é a própria liberação. Ao saber de todo o ocorrido, o rei ficou feliz pois pensou que o santo *siddha* havia abandonado o caminho da virtude e imediatamente foi ao seu encontro. O santo casal tentou fugir com seu pequeno filho, mas o encontro foi inevitável:

¹⁰¹ De um modo geral, todos os *mahāsiddhas* que iremos citar ao longo deste capítulo situam-se cronologicamente entre o século VIII e XII d.C. Suas histórias podem ser consultadas, com maiores detalhes, principalmente nas obras de DOWMAN, 1985 e RINPOCHE, [s/d].

O rei, olhando para o par que fugia, exigiu respostas para o que viu diante dele. O monge simplesmente respondeu: "Estou levando um jarro de licor, tenho meu filho debaixo da minha túnica, e esta é a minha consorte. Quando o rei continuou repetindo as acusações do que parecia ser culpa de Ghāntapa, este atirou seu filho e o jarro de licor para o chão [...]. O solo se abriu e um gêiser de água começou a inundar todo o espaço. A criança foi instantaneamente transformada em um raio e o jarro em um sino. Então o yogui, carregado com raio e sino, levitou com sua consorte para o céu, onde se tornaram as divindades Samvara e Vajra Varahi unidos em união como pai-mãe. [...] Ainda pairando acima da assembléia, Ghāntapa disse: "Conceitos morais praticados sem compreensão podem ser o maior dos obstáculos para cumprir o voto do Bodhisattva de firme compaixão. Não cultivem a virtude e renunciem ao vício. Em vez disso, aprendam a aceitar todas as coisas como surgem. Penetre na essência de cada experiência até atingir o único sabor" [...]. Possuindo o poder e a virtude de um Buda, o yogi subiu ao Paraíso das Dakinis juntamente com sua consorte. (RINPOCHE, s/d, p. 25, tradução nossa).

O relato acima é altamente alquímico, o jarro transformado em sino e o menino transformado em raio¹⁰², expressam em sentido ontológico, o aspecto positivo e negativo da existência. Como vimos na página 51, o próprio Buda, ao entregar os ensinamentos tântricos, manifestou-se na forma de Vajradhara, o qual portava em seus braços um *vajra* e um *sino*, simbolizando a máxima expressão da “não dualidade”. De forma análoga, o Tantra *Guhyasamāja* é representado iconograficamente como a personificação da divindade *Guhyasamāja Akṣobyavajra* em conexão sexual com sua consorte *Sparshavajri*; sustentam em seus braços um raio e um sino, simbolizando o masculino e o feminino, compaixão e sabedoria, meios hábeis e vacuidade¹⁰³. Ademais, o *Vajra* e o sino são importantes instrumentos nas pujas budistas, normalmente são de uso pessoal dos Lamas, que ao portá-los representam a indestrutibilidade do veículo tântrico-adamantino.

Mencionaremos agora outro relato vinculado ao sexo-yoga: o caso de Dombipa¹⁰⁴, rei de Magadha, grande *mahāsiddha* que fora iniciado por Virūpa nos mistérios do *Hevajra-tantra*, o qual lhe conferiu grande poder interior e o atingimento do estado de Buda – a própria iluminação espiritual.

¹⁰² Na página 39, apresentamos a história de Metripa, cujo teor alquímico é muito similar à história de Ghāntapa.

¹⁰³ Sobre a personificação do tantra *Guhyasamāja*, Cf. HUNTINGTON; BANGDEL, 2003, p. 444.

¹⁰⁴ A história completa de Dombipa pode ser consultada em RINPOCHE, [s.d.], p. 43.

A história começa com um grupo de menestréis errantes que chegam à cidade para cantar e dançar para o rei. Um dos menestréis tinha uma filha de doze anos, uma virgem inocente, cuja beleza entorpecia os sentidos. Dombipa apaixonou-se pela jovem e casou-se com ela. Doze anos se passaram e finalmente o povo descobriu o insólito casamento de um rei com uma jovem de casta inferior. O casal resolve fugir de Magadha e o reino entra em colapso, enquanto isso, Dombipa praticava os ensinamentos tântricos com sua consorte na solidão de seu santo eremitério, no meio da selva. Seu filho ficou responsável pelo reino, mas percebeu que as coisas estavam descontroladas e a cidade estava cada vez com mais problemas. Então decidiu-se pela reintegração do rei. A volta de Dombipa à Magadha é triunfal, ele juntamente com sua consorte, sai do meio da floresta montado nas costas de uma tigresa grávida e, brandindo uma cobra mortal como um chicote, inicia seu retorno às origens. Assustados, o povo caiu de joelhos e pediu-lhe para governar seu país mais uma vez. No entanto, o rei respondeu: “Como posso fazer o que vocês me pedem? Vocês me expulsaram porque eu tinha perdido meu status de casta por contrair uma mulher de baixo nascimento, portanto, eu não posso governar.” O povo começou a lamentar, mas o rei tendo piedade deles ordenou-lhes construir uma pira funerária, onde ele e sua consorte seriam queimados a fim de obterem a purificação de suas más ações, o renascimento traria a absolvição kármica dos amantes. Não tendo outra alternativa, o povo acatou o pedido do rei santo. O casal sagrado foi queimado, por sete dias o ar ficou perfumado, a leve brisa foi agraciada pela fragrância dos imortais, o ar emanava um delicioso néctar; nesses mesmos sete dias a noite não apareceu, pois os dias permaneciam iluminados, o céu estava tão brilhante quanto o sol, foram sete dias ininterruptos de iluminação transcendental sobre o reino. No oitavo dia, a luz encandecente desapareceu do céu, em seu lugar apareceu uma nuvem em forma de lótus onde o rei, sob o disfarce da divindade de Buda Hevajra em união extática com sua consorte, estava sentado altivo. O rei disse: “Se, assim como eu, vocês forem capazes de encontrá-lo (o buda hevraja) em seus corações, então poderei governá-los.” No entanto, sua sentença foi recebida com protestos. Desapontado, o rei suspirou profundamente e sua forma começou a ser cada vez mais transparente, perdendo-se na imensidão do céu. Suas últimas palavras foram: “Meu único reino é o reino da verdade.” Então ele e sua amada se dissolveram em perfeita consciência e puro deleite, para habitar para sempre no Paraíso dos *Dakṇīs*.

Outro relato nos ajudará a perceber como o ato sexual pode converter-se em escada para a realização espiritual. De acordo com Keith Dowman (1985), Babhaha (outro dos 84 *mahāsiddhas*) era um príncipe extremamente apegado ao prazer sexual, porém tudo em sua vida mudou quando se deparou com um *yogin* mendicante que o iniciou nos segredos tântricos, entregando-lhe as chaves alquímicas. Após doze anos de intensas práticas, Babhaha alcançou a realização espiritual juntamente com os poderes *siddhis*, que por sua vez possibilitou o domínio da sabedoria alquímica, como podemos constatar em um de seus ensinamentos com teor altamente simbólico:

No Lótus-mandala de sua parceira, superior e habilidosa consorte, misture a sua semente branca com o oceano de semente vermelho dela, depois de absorvido, eleve e espalhe o elixir e seu êxtase jamais terá fim, então amplie o prazer para além do prazer, visualize-o inseparavelmente do vazio. (DOWMAN, 1985, p. 216, tradução nossa).

A mistura da semente branca (energia masculina) e vermelha (feminina) é uma clara referência ao *maithuna*¹⁰⁵. O ensinamento acima está diretamente relacionado ao modo pelo qual pode um praticante utilizar as suas forças sexuais para atingir os cumes mais elevados da espiritualidade.

Quando a realização interior é atingida, regras e dogmas caem por terra dando lugar à luz da consciência búdica. Um *siddha* é capaz de transgredir uma norma religiosa sem perder sua virtude; no caso específico do ato sexual, a luxúria, por exemplo, é transmutada em virtude, portanto utiliza-se o sexo como método de avanço espiritual. Ao contrário, uma pessoa comum, geralmente utiliza o sexo unicamente como desfrute dos sentidos, aumentando assim o apego da mente por questões sensoriais, por isso, ao invés de libertar, o sexo escraviza e condiciona a mente despreparada, lançando-a em estados emocionais inferiores quando seus desejos concupiscentes não são atendidos.

Percebemos que a sabedoria dos mestres tântricos não se restringe apenas às fórmulas ortodoxas das escrituras, a cada discípulo é entregue um determinado conhecimento conforme suas tendências kármicas. A seleção do ensinamento não advém

¹⁰⁵ Sobre a relação entre a energia sexual e a semente branca e vermelha, consultar página 86.

de nenhuma regra forânea, senão da própria visão interior do mestre, a qual dispensa qualquer racionalidade. Provavelmente, se o mestre de Babhaha tivesse seguido o rigor dos sutras, incitando-lhe a abandonar o prazer sensual, o que normalmente teria sido feito por um guru ordinário, talvez Babhaha não se tornasse um *siddha*, ou na pior das hipóteses poderia abandonar o caminho do *dharma*. Foi justamente com base nesses preceitos alquímicos que o nível de “siddha” pôde ser atingido pelo antigo príncipe.

Ainda sobre este ponto, Roger R. Jackson traz interessantes esclarecimentos sobre a vida de três relevantes *mahāsiddhas*: Saraha, Kāṇkha e Tilopa. O autor acredita que todos eles praticaram sexo-yoga, conheciam os profundos mistérios do *maithuna*, estimulavam as energias do corpo sutil (a contraparte do sêmen) através do “fogo sexual”. Trabalhando com as “gotas brancas” (sêmen ou energia sexual) acreditavam estar acelerando o processo de transmutação das forças sutis com o intuito de potencializar os *cakras*, despertando-os e recebendo dos mesmos preciosos benefícios espirituais. Vejamos a seguir uma importante citação que corrobora com o nosso direcionamento teórico:

Saraha, Kāṇkha e Tilopa fazem referência a parceiras femininas com quem parecem ter tido relações sexuais. Essas referências devem ser compreendidas dentro do contexto das práticas do corpo sutil [...], incomparáveis yoguínis, a quem as canções dos siddhas acompanhavam, eram suas parceiras em práticas altamente especializadas e difíceis, cujo principal objetivo era “forçar” as energias para dentro ou dentro do corpo sutil, para que pudessem ali trabalhar no propósito de acelerar a iluminação. Uma das razões pelas quais a sexualidade pode ser utilizada yoguicamente é que, acima de qualquer outra atividade humana, a relação sexual, mesmo em um contexto “comum”, tem o efeito de colocar o pensamento e a energia dentro do canal central, acalmando a conceitualidade, induzindo o prazer, e espalhando a gota branca no cakra da coroa [...]. Em geral, contudo, o êxtase do tantra é somente possível se, em vez de ser emitida, a gota branca for preservada, assim a bem-aventurança, combinada com a realização da natureza vazia dos fenômenos, pode transformar-nos em uma divindade iluminada. (JACKSON, 2004, p. 35, tradução nossa).

O ponto fulcral da passagem acima é a “ênfase na preservação da gota branca”, em outras palavras, deve-se reter energia sexual, no caso dos homens, preservar o sêmen

e nas mulheres a libido¹⁰⁶. Esta é uma das chaves essenciais da alquimia tântrica budista. Seguindo a interpretação de Jackson, acreditamos que todos os mestres *siddhas* citados acima, praticaram esta técnica sexual, eles conservavam o sêmen, não o desperdiçavam, utilizando-o unicamente para fins espirituais.

Algo que deve ser compreendido e será detalhado no terceiro capítulo, é o poder simbiótico do sexo-yoga. Em muitos casos, alguns mestres utilizam-se de tais práticas a fim de liberar espiritualmente a discípula do sexo oposto. Ao contrário, também pode acontecer o caso de a própria consorte estar em um nível superior e ajudar o seu parceiro – as duas alternativas são válidas. A prática sexual possui um forte poder regenerador, e se houver concentração e conhecimento dos meios hábeis (retenção e transmutação do sêmen, juntamente com o empoderamento iniciático de um guru), pode o praticante de menor nível se igualar ao parceiro de maior envergadura espiritual.

Portanto, esta pode ser uma das razões do porquê estas práticas estarem incluídas no *sādhana* de alguns mestres tântricos. De todo modo, o fato é que a sexualidade está presente nos relatos dos *siddhas* e acreditar que esses grandes mestres praticavam um tipo de sexualidade profana é incompatível com as realizações místicas por eles produzidas.

Na obra *A Instrução de Tilopa sobre o Grande Símbolo (Mahamudra)*, para Naropa, em Vinte e Oito Versos¹⁰⁷, percebe-se nas palavras do *mahāsiddha* Tilopa¹⁰⁸ que os ensinamentos sobre o sexo-yoga são transmitidos de forma alegórica, evitando assim os perigos da profanação:

Aquele que se dedica a uma parceira (*karmamudra*), se eleva até o conhecimento do êxtase e do vazio. Entre na união da sabedoria (*prajña*) e dos meios (*upaya*). Docemente, envie a *bodhichitta* devagar para baixo, retenha-a, retraia para cima, e conduzindo-a a sua fonte,

¹⁰⁶ De forma mais clara, pode-se dizer que o tantra não estimula o espasmo, tanto do homem quanto da mulher. O último grau de excitação fisiológico-sexual, também conhecido como orgasmo, deve ser transmutado, sublimado, por meio das técnicas iniciáticas, ao invés de ser desperdiçado.

¹⁰⁷ O texto que utilizamos é o trabalho de tradução realizado por Roberto de A. Martins, encontra-se disponível na página <http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Tilopa-Mahamudra.pdf>.

¹⁰⁸ Tilopa (988-1069) é um *mahāsiddha* indiano cuja origem está intimamente conectada à escola tibetana *Kagyü*, recebeu os ensinamentos tântricos diretamente do Buda *Vajradhara*, transmitindo-o, posteriormente, ao seu mais exaltado discípulo – Naropa –, o qual perpetuou uma gloriosa linhagem do Budismo *Vajrayāna*: Tilopa-Nāropa-Marpa-Milarepa-Gampopa-Karmapa etc. estendendo-se até os dias atuais sob os auspícios do 17º Karmapa.

sature o corpo inteiro. Se não houver apego, ele se elevará ao conhecimento primordial do êxtase e do vazio. (TILOPA, 2017, p. 5).

Defendemos aqui que Tilopa está ensinando a prática secreta do sexo-yoga, utilizando a energia sexual como método de desenvolvimento espiritual, sem desperdiçá-la, a fim de elevar a consciência para esferas mais elevadas. Ademais, outro ponto importante a se destacar é a utilização da palavra *karmamudrā*¹⁰⁹, a qual possui uma significação ritualística encontrada nos textos tântricos.

Tsongkhapa explica que a técnica do *karmamudrā* “refere-se à tradição tântrica da prática sexual com uma consorte [...]” (TSONGKHAPA, 2005, p. 69). Segundo David Snellgrove, este conceito encerra um rito purificador ou consagratório (*abhiṣeka*), muito comum da tradição tântrica e está dividido em quatro fases; o *karmamudrā* estaria inserido na segunda, terceira e quarta etapa desses ritos iniciatórios, porém, Snellgrove enfatiza, sobretudo, a segunda e a terceira etapas: “o *karmamudrā* refere-se à parceira feminina, normalmente conhecida como *Prajñā* (Sabedoria) que cumpre um papel essencial na segunda e terceira consagração.” (SNELLGROVE, 1959, p. 136, tradução nossa).

Outro ponto relevante a se destacar na passagem de Tilopa é o novo sentido atribuído ao termo *bodhichitta*¹¹⁰, que nesse contexto, ganha outra conotação, refere-se aos próprios *thigles*, ao “fogo erótico”, que se movimenta energeticamente pelo corpo¹¹¹. Deve-se salientar que uma parte desses *thigles* está condensada em cada centro magnético do corpo – *cakra* –¹¹². Ao iniciar o movimento dessas substâncias, sentimos estados interiores diferenciados, o corpo se carrega magneticamente possibilitando

¹⁰⁹ O *karmamudrā* está incluído nos *seis dharmas de Nāropa*, o qual é elencado por Tsongkhapa na seguinte ordem: (1) calor interno (2) corpo ilusório (3) clara luz (4) transferência de consciência (5) projeção forçada; 6 – bardo-yoga. Estes pontos correspondem à essência dos ensinamentos de Naropa sintetizados em seis partes. Vale ressaltar que estes *dharmas* elencados podem ser estruturados a partir de outras perspectivas, isto é, ao invés de seis, podem ser transmitidos com apenas quatro, três, ou até mesmo dois *dharmas*, contendo diferentes enunciados, como é o caso de Marpa, mestre de Milarepa, que parece ter se acostumado a transmitir apenas quatro principais *dharmas* (1 – fogo interior; 2 – karmamudra ou sexo-yoga; 3 – corpo ilusório; 4 – clara luz). Outro exemplo é Gyalwa Wensapa (séc. XVI), grande *yogin* da tradição Gelupa, que sintetizou os *seis dharmas de Naropa* em apenas dois principais. Entretanto, devemos considerar estas alterações como ajustamentos didáticos, na verdade, em essência, nada é retirado do ensinamento original, eles são apenas incorporados um no outro, conforme a preferência metodológica de cada mestre. Cf. MULLIN, 2005, p. 29-33.

¹¹⁰ No terceiro capítulo aprofundaremos o estudo sobre a *bodhichitta* e a “questão sexual”.

¹¹¹ Cf. DHARGYEY, 1994, p. 93-94.

¹¹² Sobre a relação entre os *Thigles* e os *cakras*, Cf. DHARGYEY, 1994, p. 107-108.

novos vislumbres espirituais. Tilopa está ensinando o manuzeio consciente dessa força sutil a fim de transformar a sexualidade em espiritualidade, instinto em inspiração, luxúria em amor, pensamentos em vacuidade:

Quando você conhecer exatamente o que é o máximo êxtase. Neste momento você despertará para o inato. Coloque e foque na jóia inestimável no topo da cabeça! Faça isso através do abraço apaixonado de uma mulher. Quando você conhecer exatamente os momentos e os êxtases, será proclamado um yogin nessa mesma vida. (TILOPA, 2004, p. 138, tradução nossa).

Outros escritos atribuídos a Tilopa também demonstram a influência alquímica em seu pensamento, como sugere o pesquisador Roger R. Jackson, que traduziu e publicou uma importante obra intitulada *Tilopa's Treasury*, a qual expressa, poeticamente, dentre outras coisas, a inclinação natural do *mahāsiddha* indiano aos ensinamentos relativos à sexualidade:

Firme na união da sabedoria e dos meios, certamente você aperfeiçoará o insuperável, como um especialista em veneno, tome-o para si, desfrute a existência, mas não se apegue a ela. Yogin! Não menospreze a mulher física, através dela você conhecerá os momentos e os êxtases. (TILOPA, 2004, p. 137, tradução nossa).

Roger R. Jackson faz interessantes comentários sobre esta passagem do texto, principalmente no tocante a duas expressões significativas: “A união da sabedoria e dos meios” e a “mulher física”. O autor esclarece que em ambos os casos estamos diante de expressões relacionadas ao *maithuna*, e por conseqüência ao *karmamudrā*, à união sexual entre um homem e uma mulher de carne e osso. Vejamos com detalhes suas explanações sobre o tema em questão:

A união da sabedoria e dos meios é um dos conceitos primordiais do Mahāyāna e do budismo tântrico, referem-se às combinações das características possuídas pelo Buda. No âmbito mahāyāna, refere-se, primariamente, ao conjunto de insight unido à vacuidade e ao método compassivo para a liberação dos seres. No contexto do Yoginī Tantra, refere-se, entre outras coisas, a inseparabilidade da realização do vazio com a experiência da bem-aventurança e da sabedoria inata, a qual constitui a própria natureza originária da mente. Também pode se

referir aos dois parceiros em práticas do sexo-yoga [...]. **Mulher física:** literalmente “o selo da ação” (Skt. *karmamudrā*), é uma consorte de carne e sangue que já possui um certo avanço nas práticas de sexo-yoga [...] que é tão importante para o sucesso nos Yoginīs Tantras. (JACKSON, 2004, p. 137, tradução nossa, grifo do autor).

Encontramos na obra *A commentary on the kālacakra tantra* de Geshe Lharampa Ngawang Dhargyey, uma descrição detalhada sobre os variados tipos de energia que possuem relação com o desenvolvimento espiritual. De acordo com o sistema *kālacakra*, o corpo humano possuiria quatro “gotas” ou energias, estas seriam forças dinâmicas, que quando despertadas possibilitariam experiências espirituais¹¹³. Todavia, a quarta e última “gota” é especialmente significativa:

O termo "a gota da quarta ocasião" refere-se à ocasião da felicidade que é experimentada durante a relação sexual entre um homem e uma mulher. Durante esse tempo, as energias da parte superior do corpo convergem à coroa e as energias da parte inferior do corpo convergem aos genitais. A bem-aventurança é experimentada com a descida da bodhicitta. (DHARGYEY, 1994, p. 121-122).

O êxtase místico proporcionado pelo sexo-yoga parece ser uma chave preciosa utilizada por alguns mestres tântricos. Assim como Indrabhūti, Ghāntapa e Dombipa, outros dois *mahāsiddhas* chamam a atenção por estarem associados a mulheres e à sexualidade: Saraha e Virūpa. Em suas histórias são retratados sempre em companhia de suas consortes e como apreciadores de bebida alcoólica.

No caso de Virūpa, por exemplo, é dito que num belo dia chegou a uma cidade e pediu toda a cerveja disponível; garantiu que pagaria sua conta antes do pôr do sol, porém quando o estalajadeiro pediu o dinheiro, Virūpa “apontou o sol com o dedo e, graças a seus poderes, imobilizou seu curso no céu. Seis dias passaram-se sem que o sol pudesse se pôr ou mesmo se deslocar.” (RINPOCHE, 1999, p. 454). Semelhante a uma ingênua criança, Virūpa explicou que tinha prometido pagar a bebida antes do pôr-do-sol, mas como não dispunha de dinheiro, não lhe restou outra alternativa a não ser

¹¹³ A tradução inglesa utiliza o termo “drop” ou “Gota” (em português) como correspondente da palavra tibetana *Thigle* ou *Bindu*, em sânscrito, as quais estão intimamente relacionadas às energias sexuais. Estas palavras possuem significados variados, tais como: “momento”, “ponto”, “gota”, “semente”. Cf. DHARGYEY, 1994, p. 119-123 e GOVINDA, 1995, p. 125.

paralisar o astro rei. Sempre ao lado de Virūpa está sua consorte, que o acompanhava em suas façanhas, bem como no rigor do seu *sādhana*.

Assim como Virūpa, Saraha também é retratado com uma consorte, indicando claramente a importância do aspecto feminino no caminho espiritual¹¹⁴. Segundo Keith Dowman (1985), a esposa de Saraha teria sido uma *Dakīnī* que o servia física e espiritualmente; conta-se que o santo *yogin* atingiu a realização plena do *mahāmudra* graças às instruções de sua divina esposa.

Além destes importantes *yogins* citados acima, Milarepa, outro expoente do Tantra budista, um santo retratado como superior e imune a qualquer vício sensual, parece ter ensinado as técnicas iniciáticas do *karmamudrā* para algumas discípulas avançadas. Embora alguns Lamas mais ortodoxos possam questionar o envolvimento de Milarepa em práticas vinculadas ao sexo-yoga, torna-se inegável a circulação do seu nome em alguns relatos tântricos-sexuais.

A pesquisadora Judith Simmer-Brown, em seu livro *Dakini's warn breath: The feminine principle in tibetan buddhism* (2001), destaca uma interessante história em que o *yogin* tibetano teria recomendado para um grupo de discípulas, no qual estava incluída a *ḍākinī* Tsenringma, a utilização de técnicas sexuais a fim de aperfeiçoar o desenvolvimento espiritual de suas seguidoras:

Um dia Tsenringma e o seu grupo de quatro *ḍākinīs* chegaram até a caverna de Milarepa, lindamente adornadas, portando as clássicas oferendas: incenso, comida e bebida, instrumentos musicais, roupas suaves, e flores. Após a realização das oferendas, servindo, dançando e cantando para ele, Tsenringma e seu séquito ofereceram a si mesmas como a “suprema bem-aventurança da sabedoria das quatro alegrias”. Isso se refere à tradição de que de todos os oferecimentos ao guru, o melhor é o oferecimento do *karmamudrā* [...]. Milarepa então aceitou as oferendas delas, reconhecendo-as como as quatro consortes perfeitas, isto é, foram aceitas como praticantes preparadas para os quatro estágios da prática do *karmamudrā*, conforme a tradição das instruções de Tilopa para Naropa. (SIMMER-BROWN, 2001, p. 231-232, tradução nossa).

¹¹⁴ A introdução do eterno feminino nas práticas tântricas e sua grande relevância serão demonstradas no terceiro capítulo.

Acreditamos que muitos mestres (não todos) utilizaram o sexo-yoga como método de aceleração espiritual. A energia sexual ganha status salvíficos quando utilizada para ingressar em regiões sutis da consciência. Seguimos com a hipótese de que a iluminação budista – grande meta dos *yogīs* – só é possível mediante o domínio e a consequente retenção do sêmen, ou seja, refere-se à própria transmutação das forças sexuais (alquimia), a qual é aperfeiçoada em máximo grau quando associada às técnicas de meditação, concentração, respiração etc¹¹⁵.

2.6 Drukpa Kunley: da ironia à santidade erótica

Na esteira dos ensinamentos sexuais não poderíamos deixar de mencionar a intrigante história do mestre tibetano Drukpa Kunley (séc. XV-XVI). No Butão, por exemplo, mais do que uma figura histórica, Kunley tornou-se um herói da cultura local, seu caráter exêntrico e laicista, ilumina a sabedoria folclórica butanesa com um brilho incomum, integrando ao imagético popular o rótulo da “divina loucura”.

O homem inebriado pelo *dharma*, insandecido pela própria verdade, é o arquétipo forjado por Drukpa Kunley e aclamado pelos budistas tântricos¹¹⁶. Keith Dowman, em seu livro *The divine madman*, traduziu para o inglês juntamente com Sonam Paljor, uma antologia de anedotas e canções provenientes de fontes literárias e orais, tibetanas e butanesas. O valioso trabalho proporcionou maior vizibilidade à vida deste grande santo, o qual poderia ser classificado como um autêntico *mahāsiddha*.

Vemos a rebeldia típica de um *siddha* em muitos eventos de sua vida, como por exemplo, certa vez em que estava se dirigindo para uma festividade anual da tradição *Nyingma*, celebrada no monastério tibetano Samye, onde se reuniam muitos lamas, monges, leigos e mestres espirituais. Conforme Keith Dowman (1983), muitos devotos do Tibete se reuniam nessa festividade para reafirmar sua fé através de prostrações, circunambulações, ritos de restauração de votos etc.

¹¹⁵ Esta hipótese será aprofundada no terceiro capítulo, mais especificamente no item 3.1.

¹¹⁶ Sobre a “divina loucura” de Drukpa Kunley e sua influência no budismo tântrico, ver: DOWMAN; PALJOR, 1983.

Ao se deparar com esta cena, Drukpa Kunley fez a seguinte observação: “Não tenho os materiais necessários para realizar um Rito Sacramental de Oferecimento aos Budas e Protetores e sou muito preguiçoso para fazer prostração ou circunvalação, por isso vou fazer uma restauração de votos espontânea.” (DOWMAN; PALJOR, 1983, p. 55, tradução nossa). Em seguida, o “santo louco” se pôs a recitar uma bela oração em louvor aos budas protetores, demonstrando que mais vale um coração ensandecido pelo divino do que convencionalismos religiosos permeados de regras e detalhes exteriores, os quais são incapazes de despertar a autêntica espiritualidade de um buda.

Kunley, com seu exemplo, também ensinou o poder do inusitado, da espontaneidade, de saber adaptar-se a qualquer situação, a nunca depender dos códigos de conduta para tomar decisões, mas pautar-se exclusivamente em si mesmo, na própria mente iluminada, como única guia de nossas ações. Antes de nos tornarmos um buda e compreender seus mistérios, necessitamos, primeiramente, entender a vida, sua fluidez e inconsistência. Drukpa Kunley brincava com a existência, não a levava muito a sério, pois todos os nossos planos, por mais belos que possam parecer, estão fadados à transitoriedade do devir, ou seja, em algum momento deixarão de existir, então por que apegar-se aos fenômenos pueris da vida?

A ironia e o despudor exêntrico do santo tibetano pode ser observado numa passagem muito bem humorada, que ilustra a singularidade e o caráter incomum de seus ensinamentos:

No templo de Ramoche¹¹⁷, ele encontrou os monges envolvidos em uma discussão metafísica, pensou que não deveria perder a oportunidade de ensiná-los a rir, então perguntou. "O que vocês estão fazendo, ó monges?" Estamos limpando nossa compreensão espiritual das dúvidas e desarmonias", disseram-lhe. "Conheço um pouco de metafísica", disse Kunley, pegando um punhado de sua própria flatulência e empurrando-o sob seus narizes. "O que veio primeiro, o ar ou o cheiro?" Ele perguntou. Os monges ficaram bravos e o perseguiram. (DOWMAN; PALJOR, 1983, p. 64, tradução nossa).

Os mestres do budismo zen também utilizam métodos incomuns para transmitir o essencial da mensagem do Buda. Na verdade, tanto os mestres zen quanto Kunley

¹¹⁷ Ramoche abriga a imagem de Sakyamuni dada como dote ao rei Songtsen Gampo pelo imperador da China no século VII; também era o santuário de um oráculo poderoso do Tibete.

querem retirar da razão a sua primazia, mostrar que sua lógica, ainda que muito tenaz, é incapaz de conferir os níveis mais profundos do *samādhi*. Somente no estado de “não mente”, na ausência absoluta dos pensamentos, que se torna possível a comunhão com a nossa natureza iluminada. Os monges, na história supracitada, estavam perdendo tempo com discussões que não os conduziriam à verdade. Kunley tentou ensiná-los, ironicamente, sobre a “realidade” que existe além dos signos, das palavras, dos pensamentos. A experiência do real não advém com provas racionais, tampouco com lógica argumentativa, os fenômenos mais belos da vida atuam sem linguagem, a serenidade de um lago cristalino, por exemplo, é capaz de conferir muitos ensinamentos que estão além da razão, basta uma mente treinada na arte da meditação para “sentir” a beleza e a inspiração desta cena e com ela comungar, apredender silenciosamente, sem necessidade de conceituações, rótulos, comparações, é um simples intuir, permitir que os mistérios da existência se desvelem, de forma espontânea e natural.

Para desembaraçar a vontade do que a corrompe, propõe-se uma “via direta”, sem inclinações, isenta de desvios, com único foco e única meta – a vida feliz. O “atalho para a virtude” a que se propõe a filosofia de Drukpa Kunley, opõe-se ao caminho dos esforços intelectuais inúteis, prescindindo o doutrinamento e a sistematização do saber, joga-nos diretamente ao encontro da “experiência”, não perde tempo com conceitos, porque conhece o limite e a fugacidade dos mesmos, compreende a superioridade do “viver” em detrimento ao “conceituar”, percebe a fluidez e sabedoria da vida natural, e unindo-se a ela, toma-a como guia de suas ações, pede-lhe auxílio e como moeda de troca outorga-lhe sua obediência. Eis o budismo prático de Drukpa Kunley. Sua filosofia configura-se como o caminho da vida simples, da via natural, como podemos perceber na descrição de Kalu Rinpoche:

Drukpa Kunley adorava brincadeiras, gracejos e boas farsas. Era sua maneira de realizar o bem dos seres. Um dia, uma freira perguntou-lhe por que ele estava sempre feliz e por que ria e se divertia com tudo. “O sofrimento desapareceu inteiramente na grande felicidade, respondeu ele. Não há mais nenhum sofrimento para mim!” “Eu acabo de tomar meus votos, replicou a freira. O senhor não aceitaria me dar um nome de ordenação?” “Ah, sim! Que tipo de nome?” “Oh! Um nome bonito, é claro!” “Vejam. O que você diria de ‘Tara branca-amarela-vermelha-e-verde’?” “Receio que esse nome não me seja muito adequado, retorquiu a freira espantada. Preciso de um nome mais suave”. “Vejo que lhe seria conveniente: ‘Tara açúcar-mel-

melaço””. “Este talvez seja doce demais. Seria preciso algo mais forte”. “Então, se a chamássemos de ‘Tara-tigre-leopardo-serpente-venenosa’”. “Não isso não; seria necessário algo mais amplo”. “Compreendo muito bem: ‘Tara-céu-terra-espaço’”. “Seria melhor algo que fosse mais adequado ao que sou”. Então, seria perfeito ‘Tara-que-fez-os-votos-porque-ama-o-amor-mas-tem-medo-de-fazê-lo’”. “Por que não ficar apenas com a primeira parte – disse a freira. ‘Tara que fez os votos’ seria muito bom”! (RINPOCHE, 1999, p. 288-289).

O desconcertante ensinamento dado pelo “santo louco” revela, primeiramente, sua atitude não-convencional com os costumes sacramentais. Receber um nome de ordenação é uma prática comum a muitas tradições religiosas, inclusive no budismo. Ao romper com certas regras religiosas, Kunley tentava transmitir a essência do conhecimento budista, isto é, pouco importa o nome ou a forma, a verdade está além disso tudo, estes são apegos que impendem a contemplação da sabedoria búdica. Ao se apegar a tais sutilezas, os devotos da senda mística esquecem-se da própria naturalidade da vida, da felicidade que está além de todos os fenômenos sensíveis.

Kalu Rinpoche (1999, p. 336) também relata outra rebeldia de Drukpa Kunley, que reforça nosso posicionamento: “Uma ocasião em que se encontrava na região de Lhasa, um benfeitor disse-lhe que, nos próximos dias, um importante lama iria dar uma iniciação e perguntou-lhe se gostaria de ir até lá.” Porém, ao saber que seria necessário o cumprimento dos votos (*samaya*) para ser iniciado, Kunley acaba refutando o convite. Ora, com este relato percebemos que a proposta do santo tibetano é livrar-nos de regras e condutas estereotipadas cuja intenção, ainda que pareça nobre, torna-se sombria, pois entorpece a razão humana, transforma-nos em sombras, não permitindo o acesso à sabedoria. Não há mal algum em receber um nome iniciático, ou obedecer a certos votos, o problema é se apegar a estes eventos, transformando um simples ato convencional em “um grande acontecimento”, o qual ao invés de nos ajudar no caminho do *dharma*, robustece o orgulho e a vaidade, alimentando ainda mais o nosso ego e distanciando-nos da grande meta.

Vexatória situação a que os homens se entregam, prescindindo de sua sabedoria inata, transformam-se em seres disciplinados, apegados aos formalismos convencionais, prisioneiros da regra que escolheram como pai de suas ações – o resultado é o enfraquecimento da mente búdica. O apego à forma religiosa conduz ao vício da

preguiça, pois ao invés de buscarmos na meditação profunda as respostas para nossas inquietudes, contentamo-nos com as escrituras e os mestres, no infeliz afã de alcançar, através deles e sem sacrifícios pessoais, os mais belos tesouros espirituais, embotando e despedaçando a consciência com a mórbida chama da esperança, que longe de trazer soluções, afunda-nos no lodo do não-ser, do “dar-ao-outro” o direito de minhas decisões.

Ao contrário desse infeliz panorama, a proposta de Drukpa Kunley é a emancipação absoluta do gênero humano. Liberdade às decisões, aos costumes, à forma de pensar e atuar; não estamos defendendo aqui um puro anarquismo, ao contrário, as regras religiosas podem ser seguidas, porém a consciência deve estar ciente de que o essencial da espiritualidade encontra-se além de qualquer convencionalismo sacramental, a verdade última do budismo jamais pode ser alcançada no exterior, isto é, em leis ou regulamentos, mas apenas no interior, com a profunda meditação. Com semelhante compreensão, pode-se seguir qualquer norma religiosa sem prejuízo próprio.

Além da irreverência, talvez a grande característica de Kunley seja sua relação aberta e espontânea com a sexualidade, aproximando-o definitivamente das aspirações tântricas. No exemplo da freira, percebemos que existia naquela beata uma ligeira fuga de sua própria natureza sexual, talvez uma não aceitação do prazer. Kunley jamais condenou o prazer sensual, ao contrário, sempre foi representado como libertino. Keith Dowman e Sonam Paljor (1983), explicam que o santo louco costumava se deitar com as mulheres, a fim de outorgar-lhes algum tipo de benefício espiritual, este é o caso da jovem Sumchok, a qual foi iniciada nos mistérios tântricos.

A seguir, apresentamos a citação em que Kunley e a jovem Sumchok são descritos em união sexual: “Colocando seu órgão contra o mandala de lótus branco [...] e tendo visto que sua conexão estava bem feita, ele consumou sua união. Assim, ele lhe deu mais prazer e satisfação do que nunca experimentou.” (DOWMAN; PALJOR, 1983, p. 51, tradução nossa). Após esse incidente a jovem decide se tornar sua discípula e lhe promete total devoção, como retribuição o santo tibetano lhe dá instruções espirituais e indica uma caverna como local apropriado às práticas esotéricas, de modo

que por sete dias a bela jovem praticou seus ensinamentos e atingiu o completo despertar¹¹⁸.

Alexandra David-Néel (1988) relata outra anedota muito interessante sobre o “santo louco” que vale a pena reproduzir: segundo seu próprio costume, Kunley estava andarilhando por seu país como uma criança sem destino, até se deparar com um córrego no qual havia uma moça retirando água. Sem qualquer razão, atirou-se sobre a menina a fim de violentá-la sexualmente, porém não obteve sucesso, permitindo a fuga desvairada da bela moça. Ao chegar em casa, a menina violentada, relata para sua mãe o ocorrido, descrevendo as características do violador. Então, sua mãe percebendo de quem se tratava, adverte a sua filha sobre a santidade daquele homem e que suas ações estavam além da compreensão dos seres vulgares, de modo que seria altamente recomendável que a jovem voltasse até o córrego colocando-se à disposição do santo. Quando chegou ao local do ocorrido, a menina se deparou com Kunley sentado sobre uma pedra, numa atitude contemplativa. Prosternando-se aos seus pés, a jovem colocou-se como sua serva. Então, Drukpa Kunley, encolhendo seus ombros respondeu:

Filha minha, lhe disse, as mulheres não me inspiram o menor desejo. Mas o grande Lama do monastério vizinho morreu como um ignorante, depois de uma vida indigna, desperdiçando todas as ocasiões para instruir-se. Eu vi seu espírito errante no *bardo*, arrastado em direção ao mau renascimento e, por caridade, tentei proporcioná-lo um corpo humano. Mas as forças de suas más obras não tem permitido. Enquanto você estava no povoado, aquele casal de burros no pasto acasalaram. O grande Lama em breve aparecerá em forma animal. (NEEL, 1988, p. 43-44, tradução nossa).

Decerto, Kunley não é um adepto budista ordinário. Na história acima percebemos o poder de sua clarividência. Como sabemos, o *bardo*, para o budismo tibetano, representa o estágio intermediário entre a morte e um próximo renascimento. Nessa dimensão a consciência aguarda, de acordo com o *karma*, o momento de sua próxima existência. Drukpa Kunley era capaz de acessar tais regiões metafísicas. Mais do que isso, transportava-se de uma cidade a outra do Tibete utilizando seus poderes místicos de teletransporte¹¹⁹, conhecia os pensamentos e emoções daqueles que dele se

¹¹⁸ Para maiores detalhes Cf. DOWMAN, 2014.

¹¹⁹ Sobre o místico poder de transladar-se de um ponto a outro ver DOWMAN, 2014, p. 75.

aproximavam. Ou seja, de acordo com as crônicas orais e escritas, Kunley era sem sombra de dúvida um *jīvanmukta* (liberto em vida), um homem que atingiu a “outra margem”.

2.7 A importância do *mahāmudrā*

Nos parágrafos anteriores estudamos o estilo de vida excêntrico de Drukpa Kunley, bem como a tradição dos 84 *mahāsiddhas* e sua relação com o *maithuna*. O sexo-yoga, como vimos, constitui uma das técnicas utilizadas por alguns desses grandes seres. Contudo, acreditamos que, conectado ao *maithuna*, outra técnica budista constitui-se como a pedra angular para as aspirações salvíficas do praticante tântrico. Referimo-nos à prática da meditação.

Keith Dowman em sua obra *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas* (1985), explica que o termo *siddha* só pode ser conferido aos indivíduos que alcançaram o completo domínio do *mahāmudrā* ¹²⁰. É interessante notar a estreita relação entre esta técnica budista e o movimento *mahāsiddha*.

Thrangu Rinpoche, em sua obra intitulada *An introduction to Mahamudra meditation* declara que estes mestres alcançaram a mais alta realização espiritual através do *mahāmudrā*:

Durante o florescimento dos ensinamentos do Mahamudra na Índia (entre os séculos VIII e XII d.C), havia inúmeros praticantes que, através dele, alcançaram a realização. Destes, 84 indivíduos tornaram-se muito famosos e foram chamados de 84 mahasiddhas. Se estudarmos suas vidas, veremos que eles tinham uma grande variedade de estilos de vida, ocupações e posições sociais. Alguns eram extremamente ricos, influentes e ocupados. Mas, mesmo no

¹²⁰ A palavra *mahāmudrā*, nesse contexto, refere-se à técnica de meditação budista – muito difundida na tradição tântrica tibetana – cujo objetivo é a experiência do vazio iluminador. “O termo é frequentemente usado no *Yogini-tantras* e denota a meta final do caminho tântrico – o *Buddhahood* – que é a experiência da bem-aventurança, da sabedoria do vazio.” (JACKSON, 2004, p.140, tradução nossa). Evitando polêmicas conceituais, acreditamos que a perfeição do *mahāmudrā* budista está em sintonia com o *samādhi* do yoga clássico hindu. A libertação (*mokṣa*) onto-epistemológica pretendida pelo *yogi* hindu por meio do atingimento do *samādhi* não difere daquela perseguida pelo *nirvāṇa*, através do *mahāmudrā* budista. Em ambos os casos busca-se a supressão do ego através da transcendência dos estados psicomentais produzidos pelo contato com a matéria.

meio desse estilo de vida, eram capazes de praticar o Mahamudra beneficiando a si mesmos e aos outros. (RINPOCHE, 2010, p. 1, tradução nossa).

Indubitavelmente, esta técnica de meditação constitui um dos pináculos metodológicos da tradição tântrica, sobretudo da linhagem tibetana *Kagyü*, a qual sustenta que a origem dos ensinamentos sobre o *mahāmudrā* remonta ao próprio Buddha Vajradhara¹²¹, que a transmitiu ao *māhasiddha* indiano Tilopa. Sobre esse ponto, Kalu Rinpoche, referindo-se à origem da sua própria tradição *Kagyü*, alerta que:

A origem da linhagem remonta ao Buddha Vajradhara. Ele revelou seus ensinamentos ao iogue indiano Tilopa, que os transmitiu a Naropa e este os confiou a Marpa. Esta transmissão, que compreende os seis *dharmas* de Naropa e o *mahamudra*, é chamada “linhagem próxima”. Entretanto, consideramos uma outra transmissão, chamada “linhagem distante”, que inclui mestres humanos dos quais Tilopa recebeu instruções [...]. Essa “linhagem distante” compreende, entre outros, Saraha, Shavaripa, Lawapa e Sukkhasiddhi. (RINPOCHE, 1999, p. 434).

A conexão entre o *mahāmudrā* e os *siddhas* também é atestada por Roger R. Jackson (2004), que, em sua obra *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*, publicou três canções de três grandes *māhasiddhas*: Saraha, Kāṇha, e Tilopa. No livro em questão, todos esses mestres são representados como fiéis praticantes da técnica *mahāmudrā*, a qual possibilitou, mediante severas austeridades, o atingimento da própria iluminação interior.

Muitos autores traduzem literalmente a palavra sânscrita *mahāmudrā* como “grande selo”, porém seu significado é mais profundo, expressa um tipo de arroubamento interior, uma exaltação mística, como observa Geshe Kelsang Gyatso:

‘Maha’ significa ‘grande’ e se refere ao grande êxtase, e ‘mudra’, neste contexto, significa ‘não enganoso’ e se refere à vacuidade. Mahamudra é a união de grande êxtase e vacuidade. O Mahamudra-Tantra é definido como uma mente de clara-luz plenamente qualificada que experiencia grande êxtase e que realiza diretamente a vacuidade. (GYATSO, 2016, p. 183).

¹²¹ Na página 110 explicamos sobre a natureza do Buda Vajradhara.

Henrich Zimmer (2015), em sua obra *Filosofias da Índia*, explica que a vacuidade (*śūnyatā*) é um nível de percepção da realidade que se encontra além dos pensamentos, além dos juízos racionais. A vacuidade, assim como o átomo, está em toda parte, é o substrato metafísico e ao mesmo tempo invisível de toda a realidade. Segundo Geshe Kelsang Gyatso (2016), a vacuidade é a verdadeira natureza de todas as coisas. Os sentidos não conseguem captá-la, os objetos que vemos ao nosso redor – como mesas, cadeiras e casas – são verdadeiramente existentes porque acreditamos que eles existem exatamente do modo como aparecem. No entanto, o modo como as coisas aparecem aos nossos sentidos é enganoso e completamente contraditório ao modo como elas realmente existem. Gyatso defende a insubstancialidade e a impermanência de todos os fenômenos, em essência, tudo é vazio, incluindo o próprio “eu”. Porém, para perceber a essência irreal e fluida da realidade precisamos de um agudo treinamento na prática da meditação.

Após um longo período de práticas meditativas, torna-se possível concentrar a mente em torno de si mesma, não permitindo nenhuma identificação com pensamentos, ideias, conceitos, imagens ou afetos. Com o aprofundamento da concentração, a consciência experimenta uma sensação inebriante de grande êxtase e felicidade, juntamente com sentimentos de força interior e estabilidade. O pensar compulsivo cessa por completo, a mente torna-se absolutamente quieta e unificada. Ao atingir este estágio, o ego sai de cena, não somos mais os controladores da experiência, a meditação segue o seu curso natural, ela mesma nos guia, pois nesse nível meditação e meditador, tornam-se um único fenômeno, mente e *śūnyatā* (vacuidade) são finalmente unificados e experimentados pela consciência do praticante.

Além da vacuidade, Kelsang Gyatso, também menciona a “clara luz” – conceito que se repete em muitos textos da tradição budista tibetana –. De fato, o objetivo da técnica *mahāmudrā* é a descoberta dessa natureza auto-iluminada ou “clara luz”, a qual seria capaz de livrar-nos da ignorância e da própria roda do *samsāra*. Vejamos o posicionamento do *mahāsiddha* Tilopa, a esse respeito:

A clara luz do Mahamudra não pode ser revelada pelas escrituras canônicas ou pelos tratados metafísicos dos que estudam os Tantras,

da Prajnaparamita, do vinaya [escrituras do Hinayana], dos sutras e das outras doutrinas. A clara luz é encoberta pelos conceitos e idéias. As proibições e votos prejudicam o verdadeiro samaya [caminho tântrico] [...]. (TILOPA, 2017, p. 3).

Uma vez mais, percebemos a insuficiência do conhecimento especulativo racional. Conceitualizações e teorizações desviam o praticante da verdadeira meta, a natureza clara e luminosa da mente não pode ser descoberta através de métodos intelectuais. O mestre Kalu Rinpoche explica que, além de realizar a vacuidade luminosa da mente, através do *mahāmudrā*, são realizados todos os ensinamentos do Buda:

A palavra tibetana para *mahamudra* é *cha-gya-chenpo*, cujo sentido profundo aparece na explicação dada a cada uma das partes: – *cha*, que quer dizer gesto ou símbolo, designa aqui a consciência primordial vazia e significa que o modo de ser da mente, tanto quanto o aspecto manifestado que procede da faculdade criadora, são ambos vazios em essência; – *gya*, que significa vasto, indica que nada existe além dessa consciência primordial vazia; quando se realizou o que é a vacuidade, compreende-se que não há nenhum fenômeno do ciclo das existências ou do nirvana (o estado de liberação) que escape a essa vacuidade, nada que esteja além desta consciência vazia; – *chenpo*, que quer dizer grande, refere-se ao fato dessa realização ser a mais elevada possível; no Mahamudra são realizados todos os ensinamentos do Buddha, é por isso que o chamamos também de Dzogchen, o que significa grande realização. (RINPOCHE, 1999, p. 261).

De um modo geral, o *mahāmudrā* é entendido como uma técnica poderosa de meditação, muito utilizada pelo budismo *Vajrayāna*. Consiste em manter a mente em seu estado natural, sem dualismos e distrações, livre de qualquer objeto ou objetivo, sem o auxílio de mantras, visualizações ou qualquer outro método, a perfeição é alcançada quando a mente repousa sobre si mesma.

Assim como ninguém pode se segurar no espaço, no Mahamudra não existe ponto de apoio. Fique parado no estado natural, sem qualquer artifício. Assim, sem dúvida, os nós se soltarão. Contemplando o meio do céu vazio, a visão cessa; Do mesmo modo, quando a mente olha para a própria mente, termina o fluxo do pensamento discursivo e conceitual e é obtido o despertar supremo. Assim como a neblina da manhã se dissolve no ar, sem ir a qualquer lugar, mas cessando de ser,

as ondas da conceitualização se dissolvem quando você contempla a verdadeira natureza de sua mente. (TILOPA, 2017, p. 2).

A canção de Tilopa nos exorta à aquisição do “estado natural”. Ser natural significa que o agente (ego) é dispensável, seu trabalho é inútil, o desejo egocêntrico não encontra apoio, se desvanece, pois não há terreno fértil. Os apegos humanos precisam de uma mente que os receba e obedeça às suas vontades, contudo, quando a mente não reconhece o ego como seu guia, sua função torna-se hostil, grosseira, mais do que isso, a própria causa do seu existir é questionada, pois a mente se divorciou do egotismo, emancipando-se de suas “rédeas curtas”, sem um amo invisível, que age como um implacável ditador.

Ora, se partirmos do pressuposto budista de que a essência última da mente é clara, luminosa e plena de sabedoria, não será difícil compreender os ensinamentos de Tilopa. O incessante fluxo de pensamentos é um repositório sutil de sonhos insatisfeitos, desejos paralisados, ansiedades pueris. A mente transita indiscriminadamente entre o passado e o futuro, com ânsias, preocupações, desejos, emoções perturbadoras etc. A grande questão é: “eu sou isso” que aparece em minha tela mental? Minha existência resume-se a um corpo físico transitório e a uma mente sutil instável e vacilante?

Com a prática do *mahāmudrā*, o devoto permanece como uma “testemunha”. Ele percebe que a sua existência subjetiva está muito além dos afetos, pensamentos, instintos e imagens. O corpo se move, o coração bate, o ar entra e sai pelas narinas, os impulsos instintivos e suas forças elementares não cessam de trabalhar, bem como o próprio pensar, porém, todo esse movimento é incapaz de abalar a consciência do praticante, ela permanece apenas como um observador inabável dos processos fisiológicos e cognitivos, “existindo enquanto substância separada”, totalmente alheia aos fenômenos do devir.

O corpo é essencialmente vazio, como um canudo de junco, e a mente é como o centro do espaço, além dos objetos do pensamento; fique nessa esfera, parado, sem rejeitar nem aceitar nada; a mente sem qualquer objetivo é o Mahamudra. Com a prática aperfeiçoada, é obtida a iluminação suprema [...]. Livre de toda intenção, não aceitando nenhuma conclusão, são revelados todos os dharmas e

ensinamentos. Praticar neste estado liberta da prisão do samsara; Meditar nesse estado consome todos os véus e a negatividade; Isso é o que se chama ser a tocha do conhecimento. (TILOPA, 2017, p. 3)

Atingindo a total “imobilidade da consciência”, não permitindo qualquer movimento, distração, desejo, identificação, radicado no centro de si mesmo, com absoluta indiferença frente aos movimentos do corpo, dos pensamentos e emoções, naturalmente, de súbito, surge uma nova compreensão: sentimo-nos como vacuidade, “um existir sem apoio”, como pura percepção, a própria ideia de um “eu” torna-se obsoleta, antiquada, desnecessária, a existência converte-se em poesia cujo autor é o próprio silêncio, pouco importa sua origem, somos meros espectadores de uma experiência enigmática, nesse estado de ser, conforme a canção de Tilopa, reconquistamos a naturalidade perdida, alcançamos o desprendimento de todos os condicionamentos do ego e o supremo despertar torna-se uma realidade tangível.

Na transcendência das dualidades da mente, está a visão suprema; Em uma mente em repouso e silenciosa, está a meditação suprema; Na não-ação, está a atividade suprema; E quando todas as esperanças e medos morrem, a meta é alcançada. Além de todo ponto de referência, está a natureza luminosa da mente: Não siga nenhum caminho, para seguir o caminho dos Buddhas, Não aplique técnica alguma, para obter a iluminação suprema. (TILOPA, 2017, p. 4).

Tilopa propõe a total desvinculação dos processos cognitivos. A mente acumula na memória informações demasiadas, resultado de esforços conceituais e experiências passadas. É a capacidade de planejar, deduzir, induzir, raciocinar, estabelecer relações. No conhecimento acumulado, na memória, a mente egocêntrica busca segurança, explora as informações do passado na ânsia sorrateira de encontrar soluções futuras. A proposta de Tilopa é excluir todo o repositório mimético, o acúmulo de conhecimento deve ser ignorado, incluindo os mais luminosos ensinamentos do Buda. Ora, tudo isso veio de fora, do mundo externo, o qual é transitório e inconstante. Como encontrar a estabilidade, a imobilidade, a verdade atemporal, em um mundo temporal, impermanente, dual? A verdade búdica não nasce da natureza material, de qualquer conhecimento forâneo, tampouco da memória humana que dela é herdeira. A “clara luz” simplesmente “acontece”, emerge em um ambiente preparado, silencioso, isento de

qualquer conceito, sem necessidade de métodos ou técnicas. Permanecer no estado de “não-mente”, sem pensamentos, é a essência do *mahāmudrā*. Somente nesse ambiente não castrador é possível a experiência do vazio iluminador, da mente pura e luminosa.

Portanto, um dos grandes objetivos do *mahāmudrā* é atingir o *samādhi*, a completa absorção da consciência em torno de si mesma, é o reconhecimento de sua natureza sábia e iluminada. Nesse sentido, *siddhas* e *yogīs* possuem íntima relação. Os poderes ocultos manifestados através do *samādhi* é condição *sine qua non* para o triunfo místico:

Os únicos resultados que podem interessar ao *yogin* são, evidentemente, os de ordem prática: a penetração nas regiões inacessíveis à experiência normal e a posse das zonas da consciência e dos setores da realidade que, até então, tinham permanecido invulneráveis. É quando chega a esse estágio preciso de sua disciplina meditativa que o praticante adquire os “poderes miraculosos” (*siddhi*) aos quais é dedicado o terceiro livro dos *Yoga-sūtra*, a partir do sutra 16. Concentrando-se, meditando e realizando o *samādhi* em relação a um certo objeto ou a uma classe de objetos, em outras palavras, ao praticar o *saṁyama*¹²², o *yogin* adquire certos poderes ocultos relativos ao ou aos objetos experimentados. (ELIADE, 2012, p. 82-83).

Obviamente, o êxtase místico e o consequente domínio dos pensamentos e emoções são façanhas encontradas não apenas entre os *mahāsiddhas*, mas também na tradição taoísta, hinduísta, jainista etc. Embora possuam conceitos distintos, o importante é saber que, na prática, o *samādhi* é uma experiência eminentemente prática, basta aplicar as técnicas corretas e sua manifestação pode ser evidenciada.

A palavra “realização” deve ser muito bem compreendida, com ela queremos dizer que o devoto alcançou o “completo domínio” da técnica meditativa, sua mente está perfeitamente controlada e o ego foi superado pela luz da consciência búdica, a qual confere, entre outras coisas, a conquista dos poderes miraculosos, os quais são mencionados pelo mestre tântrico Nāgārjuna:

Entre as “metamorfoses” (*nirmana*) Nāgārjuna cita uma longa lista das *siddhi* (reduzir à dimensão de um átomo, aumentar a ponto de

¹²² Lembremos que *saṁyama* indica as últimas etapas da técnica yóguica que são: concentração (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*) e *samādhi*.

encher o espaço etc.; atravessar paredes, andar nos ares, tocar com a mão o Sol e a Lua) e, para terminar, menciona a transformação “da pedra em ouro e vice-versa” [...]. (ELIADE, 2012, p. 232).

Os poderes ocultos inserem-se como perfeições oriundas da consciência iluminada; as “metamorfoses” são simplesmente o reconhecimento das verdadeiras possibilidades subjetivas, é a mais sublime constatação da liberdade. Ao contemplar a natureza e sua vacuidade ontológica, a mente depara-se consigo mesma, evidenciando sua constituição multiforme, livre de qualquer condicionamento. Em outras palavras, a crença no “eu” e todos os seus conceitos limitantes é descartada desde as raízes mais profundas do entendimento. Finalmente, o homem percebe que a única barreira para a transcendência era ele mesmo, cativo na selva indomável dos sentidos, alimentava a falsa crença numa “identidade real”, construída com remendos conceituais, cujas aspirações materiais (frutos do egocentrismo), distanciavam-se a galapodas dos ideais inerentes de sua mente iluminada.

O desabrochar de um Buda é absolutamente impossível enquanto a mente permanecer escrava das sensações físicas; o apego, com seus fortes laços, jamais permitirá a expansão da consciência para além das fronteiras sensíveis. Somente abrindo o “olho interior”, com profundos estados meditativos, é que poderemos fazer emergir os ocultos poderes e a promessa tântrica pela insuperável iluminação¹²³.

2.8 Śāntideva e o último grande salto: a outra margem

Se analisarmos detidamente a vida dos *mahāsiddhas* concluiremos que existe uma diferença abismal entre eles e os homens comuns. Padmasambhava, Nāropa, Virūpa, Śāntideva, Kunley, todos esses mestres estão além dos códigos de conduta, abandonaram os votos monásticos porque suas consciências emanavam um brilho desconcertante, ao invés de iluminar, queimava, devido ao excesso de luz, a mente inflexível e ortodoxa dos monges ordenados, que carecia de proteção contra o despudor

¹²³ No terceiro capítulo aprofundaremos a relação entre o tantra e o seu caráter soteriológico.

dos hábitos tântricos; ironicamente, a imatura compreensão monástica transformou em aberração àqueles que um dia se tornariam a fonte de suas inspirações.

A história de Śāntideva¹²⁴, um dos 84 *mahāsiddhas*, que viveu entre o século VII e VIII d.C, ilustra perfeitamente a infame tentativa da mente vulgar em tentar compreender as ações excêntricas dos budas iluminados. As crônicas budistas retratam-no como um monge indolente, preguiçoso, glutão, displicente, ordenado na universidade indiana de Nalanda, porém seus hábitos não-ortodoxos causavam certo desconforto aos outros residentes do templo.

Geshe Thubten Jinpa explica que Śāntideva, certa vez, foi colocado à prova pelos seus superiores. O monge indolente deveria fazer uma preleção para toda a comunidade com base nos ensinamentos budistas. Todos pensavam que Śāntideva não conseguiria, porém, nesse mesmo dia, recitou sua famosa obra “O caminho para a iluminação” (*Bodhicharyavatara*) ou “Guia para o modo de vida do Bodhisattva” (*Bodhisattvacharyavatara*):

Diz a lenda que Shantideva recitou o texto inteiro de forma extemporânea, quando foi convidado a fazer uma preleção para uma congregação de monges na famosa universidade monástica indiana de Nalanda. O pedido para oferecer seus ensinamentos teria derivado de um desejo de humilhar Shantideva, já que os outros monges achavam que ele não fazia nada a não ser “comer, dormir e defecar”. Os monges não imaginavam que apesar de Shantideva dar a impressão de que levava uma vida de indolência, tinha na verdade uma rica vida de experiência interior e aprendizado profundo. Os relatos tibetanos da história alegam que, ao chegar ao capítulo nove, o capítulo sobre a sabedoria, Shantideva começou a subir pelo ar e a desaparecer, embora sua voz ainda pudesse ser ouvida. (JINPA, 2017, p. 1).

Este texto se tornou uma das obras budistas mais apreciadas pela tradição *Mahayāna*, sendo lida e comentada, até mesmo nos dias atuais, pelas quatro grandes escolas tibetanas. O XIV Dalai Lama utiliza frequentemente uma das estrofes do livro de Śāntideva como fonte de inspiração: “Por tanto tempo que o espaço durar e por tanto

¹²⁴ A obra de Śāntideva e os relatos de sua biografia foram consultados a partir do texto digital intitulado *O caminho para a iluminação: Guia para o modo de vida do Bodhisattva*. Organizado pela equipe dharmanet e cortejado com a edição SHANTIDEVA. *O Caminho para a Iluminação — Bodhicharyavatara*. Lisboa: Livros e Leituras, 1998. E ainda: DOWMAN, Keith; BEER, Robert. *Buddhist Masters of Enchantment: The Lives and Legends of the Mahasiddhas*. Inner Traditions: Rochester, 1998.

tempo que os seres vivos existirem, que eu possa até lá também esperar para dissipar a miséria do mundo.” (DALAI LAMA XIV apud JINPA, 2017, p. 2).

A incompreensão da irmandade budista é plausível, uma vez que, para eles, as regras e códigos monásticos servem como caminhos doutrinários que conduzem ao sucesso religioso. Entretanto, para os *siddhas* realizados, a religião deixou de ser um “caminho”, não há mais caminho, pois este já foi percorrido, a “outra margem já foi alcançada”, as opiniões e incertezas foram substituídas pela sabedoria da mente primordial; para os segundos (indivíduos não-iluminados ou monges vulgares), a religião é o “caminho”, pois este ainda está sendo percorrido, de modo que as práticas espirituais – meditação, visualização, ritos, conduta ética etc. – possuem importância decisiva, pois sem elas não há possibilidade de alcançar a grande meta: o estado de buda. Corroborando com nosso posicionamento, Heinrich Zimmer explica a diferença entre um mestre realizado e um praticante ordinário:

As regras da doutrina destinam-se aos principiantes e aos discípulos avançados, mas se tornam insignificantes para os perfeitos. Carecem de utilidade para o verdadeiro iluminado, exceto quando, em seu papel de mestre, faz uso delas como meio de sugerir a verdade que alcançou [...]. Tornando-se acessível à ignorância relativa ou total, a doutrina pode atingir a mente ainda imperfeita, embora ardente; contudo não tem mais nada a dizer para aquele cuja mente se liberou da escuridão. Como a canoa, a doutrina precisa ser deixada para trás tão logo o objetivo tenha sido alcançado, pois a partir daí nada mais será que uma carga inútil. (ZIMMER, 2015, p. 342-343).

O verdadeiro iluminado não tem dívidas com a existência, embora suas ações possam parecer contraditórias, no seu mundo interior reina a estabilidade, o ego já foi subjugado com o látigo da consciência búdica, os galanteios psicológicos da mente não os afetam mais, perderam força, cansaram de “pedir em vão”, o resultado é a perfeita harmonia interior; estes seres conformam o ilustre círculo esotérico dos “budas iluminados”, homens que “alcançaram a outra margem”. Utilizaram a grande barca (doutrina) por um período, até o ponto em que suas mentes se transformaram na própria Lei, libertando-os de qualquer condicionamento adventício.

A tradição budista (principalmente *Mahayāna* e *Vajrayāna*) não tem dúvida quanto à realização interior desses indivíduos, suas biografias retratam curas milagrosas,

levitações fantásticas, austeridades supra-humanas, e façanhas místicas inenarráveis, como podemos evidenciar no relato a seguir:

Um dia, um caçador real chegou à corte com um jogo raro para presentear ao rei e deixou dito que, com seus próprios olhos, ele havia visto Shantideva caçando e matando gazelas e comendo sua carne assada no espeto. O rei imediatamente seguiu para as montanhas com um vasto séquito para investigar essas sérias acusações. Eles chegaram à Shantideva sentado em uma pele meditando em frente ao que parecia ser um simples muro de pedras. O rei contou ao yogi o que havia ouvido, adicionando, "Tu que ensinastes o rei de Nalanda a engolir o próprio orgulho e que restaurou minha visão e a de minha corte, por que com tal poder a seu dispor tu machucas os seres vivos?" "Eu não mato," disse Shantideva, "Eu curo." Ao que gesticulou com a mão no ar, e a parede de pedra atrás dele abriu-se, revelando a entrada de sua caverna. Dali saíram todos os tipos de animais imagináveis. Enquanto pulavam em direção à floresta, pareciam se multiplicar perante os olhos perplexos do rei e do séquito até que as criaturas cobriram cada colina e encheram cada vale. E então elas desapareceram como se nunca tivessem existido. "Todos os elementos da experiência são apenas sonhos e ilusões," explicou Shantideva. "Compreenda que todas as coisas são apenas produtos insubstanciais da imaginação, projeções da mente. Entra no caminho da liberação." E então recitou esse verso: *As gazelas de que me alimentei nunca existiram nessa terra; Ainda assim, nunca deixaram de existir. Se não há o que definimos como substância, então não pode haver caçador, nem caçado. Não sou eu o preguiçoso por aqui.* Ao que Shantideva converteu o rei de Dhokiri, e colocou todo o seu povo no caminho da verdade. Ele serviu-os fielmente por cem anos antes de ascender ao Paraíso das Dakinis. (ABHAIADATTASHRI, 2017, p. 11, grifo do autor).

Para os homens “da outra margem”, o mundo converteu-se em prestidigitação, ilusão dos sentidos, não é mais sólido e real como antes, agora possui pálidos contornos, é inconsistente, transitório. Para Śântideva, o mundo não conhece nascimento tampouco cessação, todos os fenômenos apóiam-se em causas impermanentes, portanto se não há uma única causa permanente sobre a qual possamos nos sustentar como dizer que este mundo tem alguma realidade? Como dizer que o “Ser” é real, verdadeiro, absoluto, incriado, imutável? Como o não-nascido pode nascer em uma existência profana, temporária e perecível? Como o atemporal submete-se às garras implacáveis do tempo? Śântideva queria superar estas contradições duais, eliminar as bipolaridades conceituais, que escravizam a mente, não permitindo o desabrochar da visão sinótica, não-

discriminada, que ao invés de bipolarizar a realidade entre ser e não-ser encontra na vacuidade o âmago subjacente e unificador de todas as manifestações sensíveis:

Se o ser não existe no tempo do não-ser, quando será que existe? Pois o não ser não desaparecerá enquanto o ser não tiver nascido, e este não se pode produzir enquanto o não-ser não desaparecer. Do mesmo modo, o ser não pode passar ao não ser, pois uma mesma coisa possuiria então esta dupla natureza? Portanto, não há cessação nem existência. O mundo não conhece nem nascimento nem destruição [...]. Sendo as coisas vazias de existência, que haverá a ganhar ou a perder? Quem nos há de honrar ou desprezar? Donde virá o prazer e a dor? Que haverá de agradável ou odioso? [...]. Se examinarmos o mundo dos vivos, quem morre, quem irá nascer, quem nasceu, o que é um parente, um amigo? Compreendam, como eu, que tudo é semelhante ao espaço! (SHANTIDEVA, 2017, p. 61).

A citação acima expressa toda a profundidade epistemológica encontrada nos ensinamentos dos *mahāsiddhas*. O conhecimento transmitido por Śântideva, metaforicamente falando, encontra-se na “outra margem”, provém de uma mente desperta, cuja visão interna possibilitou realizar tais afirmações paradoxais. Atingir semelhante sabedoria não é fácil, por isso que as escrituras budistas exaltam os seres que lograram este tipo de perfeição. Para exemplificar nosso posicionamento, apresentamos uma passagem do *Dhammapada* que exalta o nível alcançado pelos homens que conquistaram a “outra margem”: “Aquele que, depois de ter atravessado este pântano, esta roda da existência perigosa e ilusória, que atravessou e *chegou à outra margem*; que medita, calmo, livre de dúvidas, que não se apegando a nada, alcança o Nibbāna – a esse chamo um homem santo.” (DHAMMAPADA, XXVI, 414; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 137 – grifo nosso).

O cultivo da sabedoria búdica e o domínio absoluto da mente são características indispensáveis para atingir a “outra margem”, no entanto essas qualidades são muito difíceis de alcançar, por isso o número de indivíduos que atingem a “outra margem” é muito escasso, como podemos evidenciar na citação a seguir:

Poucos entre os homens são aqueles que atravessam para a outra margem. O resto, a maior parte, apenas corre para cima e para baixo na margem de cá. Mas aqueles que agem de acordo com o Dhamma perfeitamente instruídos, atravessarão o reino da morte, tão difícil de

atravessar. (DHAMMAPADA, VI, 85-86; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 38).

A “outra margem” representa, em sentido alegórico, um plano de existência intocado pela impermanência, incluindo a própria morte. Conforme os textos budistas, o indivíduo que alcança esta dimensão é um ser iluminado, abençoado pela graça da sabedoria.

Grande é diferença entre os seres iluminados (aqueles que alcançaram a outra margem) e os não-iluminados, os primeiros têm domínio, controle de suas faculdades subjetivas, deleitam-se nos bosques do desapego, aprenderam a ciência mística do autodomínio. Um Sântideva, por exemplo, é capaz de levitar a qualquer hora, basta surgir a necessidade e o fenômeno é produzido. Por outro lado, um monge comum não tem domínio completo de suas faculdades, eventualmente pode vivenciar algum fenômeno sobrenatural, mas nada lhe garante a repetição do mesmo, é absolutamente contingente; pode ser que num dado momento, por alguma razão desconhecida, ele consiga levitar, alcançar visões místicas ou curas milagrosas, porém todas essas faculdades simplesmente chegam até ele, são contingentes, não há controle algum sobre as mesmas.

“A outra margem” representa a natureza fundamental da mente, límpida e transparente, é a realização do nosso potencial espiritual inato, não maculada por nenhum egocentrismo, vícios, desejos ou paixões. “Todos os seres têm a mesma natureza de Buda, aquele que a tem purificada se chama Buda.” (ORNAMENTO DOS SUTRAS apud GAMPOPA, 2011, p. 29). Ou seja, aqueles que logram descobri-la e colocá-la em atividade tornam-se seres iluminados, despertos, auto-realizados.

No primeiro capítulo da obra *O Precioso Ornamento da Liberação*, Gampopa¹²⁵ explica que a causa primeira do despertar é a “natureza de Buda.” A beleza da

¹²⁵ Gampopa, o mais famoso discípulo de Milarepa, nasceu em 1079 d.C. em Nyal (área central do Tibete). Seu nascimento foi anunciado por uma profecia feita pelo próprio Buda Shakyamuni. Herdou de seu pai a vocação médica e o amor pelo budismo. Com apenas dezesseis anos de idade, além do conhecimento médico, também já havia recebido muitos ensinamentos tântricos, de diferentes mestres da linhagem *Nyingma*. Casou-se aos vinte e dois anos e teve dois filhos, porém, desafortunadamente, poucos anos mais tarde, uma grave epidemia assolou o país causando a morte de muitos tibetanos, incluindo sua esposa e seus filhos. Após esse incidente, Gampopa decide tomar os votos completos de ordenação, e em

budeidade nasce no mundo sem esforço, de forma inata, espera pacientemente por sua expressão. Gampopa menciona três motivos do porquê nascemos com essa herança espiritual: “Porque o corpo absoluto, a vacuidade, está em todos os seres; porque, na realidade, a natureza de Buda não tem distinções; porque todos os seres têm o potencial do despertar.” (GAMPOPA, 2011, p. 29).

No *Mahayana Uttaratantra Shastra* escrito pelo Mahapândita indiano Arya Asanga¹²⁶ é explicado que a natureza fundamental da mente é dotada de completa realização espiritual e está relacionada com o *tathāgata*¹²⁷ – um conceito aberto a diferentes interpretações, porém intimamente conectado com a nossa natureza auto-iluminada: “A liberação se distingue pela indivisibilidade das qualidades presentes em todos os seus aspectos: inumerável, inconcebível e não poluída. Essa liberação é [também chamada] tathagata.” (ASANGA, 2000, p. 31).

Siddharta Gautama, em muitos sutras, chama a si mesmo por este epíteto: *tathāgata*. Grande parte dos comentadores budistas admite a complexidade de definir

pouco tempo conseguiu reunir em torno de si 51.600 monges, e ainda 500 discípulos avançados (yogis) –, ampliando consideravelmente o número de praticantes budistas. Dentre os seus principais seguidores, destacamos o primeiro Karmapa (Düsum Khyenpa) e a renomada Phagmo Drupa –. Portanto, as escolas Kagyupa são o resultado da expansão doutrinal e monástica realizada pelo mestre Gampopa, o qual, por esse motivo, torna-se uma figura fundamental para o pensamento tântrico tibetano. Cf. STEWART, 1995.

¹²⁶ “O mestre indiano Asanga (315-390 d.C) e seu irmão Vasubandhu (320-380 d.C) são considerados os fundadores da escola *Yogācāra*, a qual constitui um dos pilares hermenêutico-filosóficos da tradição budista *Mahāyāna*. Diz-se que Asanga praticou intensamente as técnicas budistas por 12 anos, ao fim dos quais foi transportado ao Reino Tushita, ou deuses contentes, sendo presenteado pelo próprio Buda Maitreya (regente do Buda Sakiamuni e o próximo Buda a se manifestar na terra) com cinco tratados: ‘O Ornamento da clara Realização’ (*Abhisamayalankara*); ‘O Ornamento dos Suttas Mahayana’ (*Mahayanasutralankara*); ‘Distinguindo Dharma e Dharmata’ (*Dharmadharmatavibhaga*); ‘Distinguindo o meio dos extremos’ (*Madhyantavibhaga*); e finalmente o *Uttaratantra* ou ‘natureza de Buda’.” Cf. RIMPOCHÊ, 2006, p. 13.

¹²⁷ A palavra páli *tathāgata* é traduzida literalmente como: “Assim chegaram” ou “Assim se foram”. É um dos dez títulos utilizados pelo Buda para se referir a si mesmo ou a outros budas. De um modo geral, o termo diz respeito aos indivíduos que alcançaram a completa iluminação espiritual. Outro conceito, bem próximo a este, mas com uma sutil diferença é *Tathāgatarbha*. Literalmente, pode ser traduzido como “o ventre do Tathagata”. Está diretamente relacionado com a “natureza de buda”, o potencial inato de todo ser humano para atingir o completo despertar. Cf. THE SEEKERS GLOSSARY OF BUDDHISM, 1998, p. 746-747. Em outro dicionário budista consultado o termo *tathāgata* é traduzido literalmente como “assim foi” ou “assim vem”. O conceito, todavia, está sempre relacionado com indivíduos que alcançaram a perfeição espiritual. Cf. NYANATILOKA, 1970. Finalmente, o glossário de Nissim Cohen explica o termo *tathāgata* do seguinte modo: “é um epíteto frequentemente utilizado pelo Buda ao se referir a si mesmo. O significado literal é ‘aquele que tenha assim (*tathā*) vindo ou chegado (*āgata*)’ ou ‘aquele que tenha lá (*tathā*) ido (*gata*)’; mas a razão para o uso deste termo ainda é incerta, havendo muitas e diferentes explanações para tanto. É dito que o *tathāgata* não pode ser ‘descoberto’, isto é, conhecido empiricamente, mesmo durante o tempo de vida, muito menos após a morte; e que nem os cinco Agregados de Existência (*Khandhā*) devem ser tidos como sendo o *tathāgata*, e nem sequer o *tathāgata* poderá ser achado fora destes fenômenos corpóreos e mentais”. (COHEN, 2008, p. 514).

este termo, porém o fato é que, em muitas de suas acepções, ele está diretamente ligado ao “estado de Buda”, ao homem que alcançou a beatitude espiritual e é capaz de “apontar” o caminho para os demais.

Poderíamos dizer que o apogeu da fé budista se encontra radicada na figura do homem iluminado. Os princípios da religiosidade brotam de sua inspiração mística, ele é o princípio e o fim de toda espiritualidade, a razão de ser da doutrina, tudo gravita ao seu redor. Como homem liberto, sua missão é alertar a humanidade sobre a importância de “cruzar o rio” e “alcançar a outra margem”:

Entrar no veículo budista – a barca da disciplina – significa começar a cruzar o rio da vida, desde a margem da experiência comum de não-iluminação, da ignorância espiritual (*avidyā*), do desejo (*Kamā*) e da morte (*marā*), até a longínqua margem da sabedoria transcendental (*vidyā*), que é a liberação (*mokṣa*) desta escravidão geral. (ZIMMER, 2015, p. 342-343).

A barca que nos ajuda a fazer a travessia de um lado a outro da “margem” é a doutrina budista, seus mantras, ritos, moralidade, textos, técnicas meditativas etc. Enquanto a iluminação não é alcançada o discípulo deve contentar-se com as ferramentas da barca, fazendo dela uma verdade provisória, algo que num dado momento deve ser abandonado. Siddharta Gautama também precisou das ferramentas da barca, ao longo de sua jornada espiritual recebeu ensinamentos de mestres variados, cada qual lhe entregando determinado método de desenvolvimento. Sem esse aporte talvez Gautama se convertesse em um profeta, num visionário, ou em um respeitado faquir, mas jamais seria um *buda*¹²⁸. Um Buda é aquele que alcançou a estabilidade interior, está totalmente liberto do sofrimento, deleita-se na própria virtude, a paz e a tranquilidade são marcas indeléveis de sua imponente personalidade. Abaixo apresentamos uma citação do *Dhammapa* que reforça as qualidades espirituais do estado búdico:

¹²⁸ Palavra sânscrita que significa “o desperto”, “o iluminado”. Portanto não é um nome próprio, mas um título conferido a qualquer indivíduo que tenha alcançado a iluminação espiritual. Trata-se da meta última do budismo onde um determinado nível de consciência é atingido no qual a sabedoria e a bem-aventurança se manifestam em máximo grau.

Não há nenhum traço no céu, e nenhum renunciante(s) fora (do ensinamento do Buddha). A humanidade deleita-se na mundanidade, mas os Buddhas estão livres. Não há nenhum traço no céu, e nenhum renunciante fora (do ensinamento do Buddha). Não há coisas condicionadas que sejam eternas, e não há instabilidade nos Buddhas. (DHAMMAPADA, XVIII, 254-255; BUDDHARAKKHITA, 2013 p. 91).

Despertar do sono onírico e evidenciar a ilusão na qual estamos inseridos, perceber que, na realidade mais profunda de nós mesmos, jamais fomos afetados por coisa alguma, que todo sofrimento é transitório e irreal – tais considerações, *in loco*, só são possíveis ao homem iluminado. Por isso, o mistério central está ancorado na sua figura. Nenhum rito sagrado se compara à beleza do homem liberado, os efeitos do seu verbo tocam regiões ignoradas pelo mantra, sua mente tornou-se um manancial de silêncio e seus desejos perderam-se na imensidão do nada.

A rigor, nenhum outro indivíduo teria condições de conceituar sobre a realidade metafísica, suas limitadas possibilidades o traem, lançando-o no terrível labirinto das teorias; somente um indivíduo desperto poderia falar daquilo que experimentou. Só ele teria condições de “perceber empiricamente” a verdade búdica e sentir a profunda vacuidade de si mesmo, não diferenciado de qualquer outro fenômeno.

Seguramente, o intelecto não poderia nos fornecer tal evidência, poderia conceituar sobre o assunto, mas sem tirar qualquer proveito real de suas conjecturas. Não obstante, o enfoque principal do budismo é o próprio homem e sua prática espiritual, somente ele pode tirar a si mesmo do estado de ignorância no qual se encontra, a menos que se empenhe duramente no exercício das práticas budistas, dificilmente terá êxito e suas conclusões acerca da realidade serão sempre pouco elucidativas e inclinadas a um perigoso subjetivismo, que poderia mais afastá-lo do que aproximá-lo da experiência mística do vazio iluminador.

Concluimos este capítulo buscando, sobretudo, demonstrar a estreita relação existente entre a alquimia e o Tantra budista. Ao analisarmos a vida dos 84 *mahāsiddhas*, pudemos perceber uma clara influência da tradição alquímica incluída no *sādhana* de alguns desses mestres da Índia medieval. Com base nesses relatos históricos e com o apoio intelectual dos mestres e pesquisadores contemporâneos, tentamos estabelecer uma proposital conexão entre espiritualidade e sexualidade, reforçando o

caráter místico-esotérico do sexo-yoga. Tendo em vista a abrangência e a complexidade do assunto, iremos retomá-lo e aprofundá-lo no próximo capítulo, incluindo diferentes abordagens filosóficas e metafísicas.

PARTE II

A PRÁTICA DO MAITHUNA E A RESSURGÊNCIA DO PODER FEMININO

CAPÍTULO 3: O SEXO-YOGA E A ANATOMIA SUTIL

3.1 Sexo-yoga e celibato: dois caminhos, duas possibilidades

No capítulo anterior começamos, ainda que sumariamente, a indicar os variados momentos em que o sexo-yoga é mencionado pela literatura budista, destacamos os 84 *mahāsiddhas*, que incluíam o ato sexual em suas práticas regulares. No mesmo período – medievo indiano – surge a tradição do *haṭha-yoga*, a qual também incluiu em sua lista de necessidades as práticas sexuais. A sensação deixada por esses relatos históricos é a significativa relevância do *maithuna* no contexto tântrico indiano.

Embora o sexo-yoga seja aceito e suas práticas defendidas por importantes pesquisadores acadêmicos, tal como os mencionados nos capítulos anteriores, não podemos considerá-lo como uma unanimidade, além da tradição *Theravāda*, o Lama tibetano Anagarika Govinda, um adepto do Tantra, também não aceita a intromissão do sexo-yoga dentro da doutrina budista. Ele explica que a iconografia sensual e todo conteúdo erótico dos tantras, deve ser compreendida simbolicamente, jamais de um modo literal:

Embora a polaridade dos princípios masculinos e femininos seja reconhecida nos Tantras do *Vajrayāna*, e seja uma característica importante do seu simbolismo, ela é elevada a um plano que está tão longe da esfera da mera sexualidade [...]. Em outras palavras, em vez de procurar a união com uma mulher fora de nós, temos que procurá-la no *nosso interior* [...]. (GOVINDA, 1995, p. 107-110, grifo do autor).

Alexandra David-Néel, assim como Govinda, também recusa a validade doutrinal do *maithuna*. Contudo, a autora admite haver intrigantes histórias sobre o assunto dentro da tradição budista; cita o caso do sexto Dalai Lama (Tsang Yang Gyatso), o qual é retratado como um libertino, porém, ao que tudo indica, o ilustre líder

tibetano demonstrava possuir habilidades desconhecidas pelo grande público, possibilitando-o executar certas técnicas ocultas relativas ao sexo-yoga:

Tsang Yan Gyatso encontrava-se no terraço superior de seu palácio do Potala, acompanhado de pessoas que se escandalizavam com sua vida licenciosa [...]. Aproximando-se, então, da beira do terraço, ele urinou por cima da balaustrada. O jato líquido desceu até a base do Potala e depois “subiu” ao terraço superior e penetrou no Grande-Lama pelo mesmo lugar de onde havia saído. Então, ele se dirigiu aos que o cercavam. – Fazei o mesmo – disse-lhes – e se não o conseguirdes, compreendei que meu passatempo com as mulheres é diferente do vosso. (DAVID-NÉEL, [s. d.], p. 116).

No budismo existem muitos relatos fascinantes, entretanto David-Néel, explica que as práticas ligadas ao sexo-yoga não integram, pelo menos publicamente, a ortodoxia do lamaísmo tibetano, não há um estímulo aos métodos sensuais dessa natureza, como podemos perceber na citação da própria autora: “[...] O budismo não admite nenhuma prática desse tipo e, no Tibete, não lhes é dado nenhum lugar no Lamaísmo oficial.” (DAVID-NÉEL, [s. d.], p. 122).

Acreditamos que as controvérsias sobre a existência do sexo-yoga na doutrina budista permanecerão constantemente retornando ao campo especulativo acadêmico, visto que não estamos tratando de um conhecimento qualquer, senão de uma técnica secreta, cuja discrição impõe-se como um pré-requisito à eficácia do método.

Deste modo, acreditamos que os Tantras não estão dirigidos apenas aos aspectos simbólicos da sexualidade, como atesta o lama Govinda, falando especificamente do *maithuna* (sexo-yoga), existe declaradamente a incitação a esta prática, de modo que negá-la, do ponto de vista hermenêutico, seria altamente comprometedor, como destaca David Snellgrove:

Em todo esse cenário, o rito de *maithuna* deixa de ser motivo de preocupação, e seria absurdo defendê-lo fingindo que a intenção era unicamente simbólica. Seja ou não executado, é a ideia que conta, e esta ideia é certamente central em toda a concepção desta nova reintegração. Isto representa, necessariamente, uma tendência muito poderosa em todos os seres vivos. É, portanto, o principal elemento a ser simbolizado, e simboliza, é preciso lembrar, o próprio ato de transmutar. Portanto, não é uma degradação da religião, mas apenas o contrário, um enobrecimento da condição natural, ou melhor, a

realização da pureza essencial (*viśuddhi*) da condição natural. (SNELLGROVE, 1959, p. 42-43, tradução nossa).

Assim como Snellgrove, importantes comentadores e tradutores do pensamento oriental, tais como: Mircea Eliade (2012), Shashibhusan Dasgupta (1946), Roger R. Jackson (2004), Victor M. Fic (2003), entre outros, defendem a tese de que o sexo-yoga é uma prática ancestral realizada por certas escolas do budismo tântrico e constitui um importante método de desenvolvimento espiritual.

Para receber o *maithuna*, do ponto de vista iniciático, e utilizá-lo como instrumento de salvação, faz-se necessário pertencer à linha tântrica da esquerda. Nem todas as escolas que professam os ensinamentos tântricos são adeptos do sexo-yoga. Comumente, os autores orientalistas, sobretudo do hinduísmo, dividem a tradição tântrica em duas vertentes principais, a saber: o Tantra da mão direita e o Tantra da mão esquerda; no budismo, eles se distinguem justamente pelo modo como lidam com a questão sexual. O tantrismo da direita se caracteriza por não incluir o ato sexual em suas práticas regulares, ao contrário, o Tantra da esquerda utiliza o poder sexual para o desenvolvimento interior, tal como nos indica Edward Conze:

A exemplo dos hindus, os budistas distinguem o Tantra da direita e o Tantra da esquerda. No hinduísmo os dois grupos se distinguem pelo fato de que os da “direita” (*dakshinacaras*) darem maior importância ao princípio masculino universal, e os da “esquerda” (*vamacaras*) ao princípio feminino. No budismo a diferença entre ambos reside principalmente na atitude de cada um para com o sexo. (CONZE, 1973, p. 181).

Edward Conze (1973) admite haver uma grande variedade de seitas tântricas, porém destaca duas escolas como as mais importantes do ponto de vista histórico: a tradição *Vajrayāna* (Tantra da esquerda) e a Escola chinesa *Mitsung* (Tantra da direita). Ambas vieram da Índia, a primeira concentrou-se, sobretudo ao redor das escolas tibetanas, já a segunda disseminou-se principalmente na China e no Japão, e teria como suposto fundador um segundo Nagārjuna, o alquimista, que teria vivido por volta do século VII d.C.

Embora o Tantra da esquerda, advindo da Índia, tenha se estabelecido principalmente no Tibete, é difícil saber com precisão quais as linhagens tibetanas que permaneceram fiéis, mesmo nos dias atuais, às práticas do *maithuna*, e qual delas, ao contrário, já poderiam até mesmo ser consideradas do ramo da direita. De acordo com Severino, determinadas escolas tibetanas, a partir do século XI, resignificaram o sexo-yoga, retirando do seu conjunto prático-ritualístico a presença de uma mulher física:

Os tantras elevados que exigiam compartilhar a carne, o vinho e atos sexuais reais e imaginários nunca poderiam ser uma prática para a congregação, porque isso faria com que um monge quebrasse seus votos. Assim, no século onze, muitos dos altos tantras, alguns recém traduzidos para o tibetano, começaram a ser praticados de uma forma modificada, “no estilo dos Yoga Tantras mais baixos”. Como a presença de uma mulher é essencial para uma puja de Gunachakra, na versão modificada a pessoa ou “dakini” é substituída por uma consorte imaginária (Tib.: yid kyi rig-ma). (SEVERINO, 2010, p. 128).

Ao que tudo indica algumas escolas tibetanas parecem ter realmente substituído a consorte física durante o rito sagrado do *maithuna*, por uma forma feminina imaginária, buscando, com este método, a preservação absoluta do voto celibatário. Reforçando a hipótese de Severino, Houseman adverte sobre o desuso do *maithuna* estimulado pelos monges tibetanos:

Os mestres indianos que fundaram as grandes linhagens do budismo tântrico tibetano, Padmasambhava (700 d. C.), Virūpa (800 d.C.), Tilopa (988-1069 d.C.), e Atīśa (980-1054 d.C.), entenderam o sexo-yoga como fundamental para a liberação, embora muitos tibetanos tivessem retirado o sexo-yoga como prática central. Além disso, muitos deles rejeitaram a vida filosófica vivida pelos mestres siddhas, e retornaram para a antiga mensagem de negação da vida contida nos sutras, a qual pregava o perigo da vida sobre a terra e alertavam que o prazer sensual deveria ser evitado. (HOUSEMAN, 2014, p. 6).

Houseman adverte que os grandes mestres do budismo tântrico indiano sempre privilegiaram as práticas sexuais, jamais restringiram o seu uso. As razões que levaram algumas linhagens tibetanas, desde o período medieval até os dias atuais, a excluir, pelo menos publicamente, o *maithuna* do seu cânon é uma questão demasiadamente complexa. Embora algumas escolas tenham “aparentemente” excluído esses

ensinamentos secretos do seu corpo doutrinal, defendemos a premissa de que, hodiernamente, de acordo com as nossas fontes bibliográficas, o *maithuna* ou sexo-yoga ainda é praticado, hermeticamente, por certo número de adeptos tântricos avançados.

Para corroborar com a nossa afirmação, citaremos o posicionamento de Traleg Kyabgon, mestre contemporâneo da tradição *Kagyü (Vajrayāna)*, que explica em sua obra *A Essência do Budismo*, que o sexo não foi retirado completamente do cânon tântrico, contudo, segundo o autor, não devemos superestimar os efeitos salvíficos do *maithuna*, esta é tão somente “mais uma” dentre as muitas práticas budistas que visam o supremo despertar. Kyabgon alerta para o cuidado com os “métodos caricatos”, “soluções fantásticas”, uma espécie de “salvação sem esforço” que alguns entusiastas insistem em atribuir às práticas sexuais, toda essa sexolatria muito em voga hoje no Ocidente, está muito distante das verdadeiras propensões do Tantra budista. Sobre esse ponto, vejamos a contribuição de Kyabgon:

Em um contexto tântrico, às vezes até mesmo o sexo tem sido usado. Mas há muita confusão em torno disso. Quem procura purificar o tantrismo nega que ele se utiliza do sexo, enquanto outros dão a impressão de que Tantra é puro sexo! Como de hábito a verdade está em algum ponto intermediário. Mesmo estudiosos recentes como Lobsang Lhalungpa, tradutor de *Raios de luar de Mahamudra* e de outros textos, afirma que não há lugar para o sexo no Tantra. Por outro lado, Jeffrey Hopkins, um seguidor da tradição Geluk, que normalmente não discute esse aspecto do Tantra, menciona que o sexo não foi totalmente descartado nem mesmo dentro dessa tradição. (KYABGON, 2002, p. 186-187).

O próprio Traleg Kyabgon admite que o sexo-yoga possui relevância no sistema prático-ritualístico do budismo tântrico. Tais práticas visam, a rigor, a experiência da bem-aventurança mística, uma sensação transpessoal que está além de todos os dualismos da mente:

Para compreendermos o papel do sexo no tantrismo, precisamos considerar o contexto dos três mudras: *Karmamudra*, *Jnanamudra* e *Mahamudra*. *Karmamudra* é a prática do sexo no contexto iogue para gerar bem-aventurança. A ideia é a de que métodos sexuais permitem superar a sensação de dualidade e, portanto, experimentar bem-aventurança, transformando o desejo sexual na denominada

mahasukha, ou “grande bem aventurança”. (KYABGON, 2002, p. 187).

Geshe Lharampa Ngawang Dhargyey (1994), em sua obra *A commentary on the Kalacakra Tantra*, explica que o sexo-yoga, no sistema *kalacakra*, corresponde à última etapa de um processo iniciático longo e exigente. Tanto um discípulo casado quanto o solteiro podem alcançar esta etapa, contudo cada qual deverá praticar o ensinamento conforme as suas escolhas, ou seja, o praticante casado deverá praticar o *maithuna*, o sexo sagrado, com a sua consorte física, já o discípulo celibatário fará a mesma prática sexual, porém com uma consorte imaginária.

Ora, com toda esta querela envolvendo as práticas sexuais somos forçados a fazer uma curiosa interrogação: Afinal, qual é o melhor caminho espiritual? Qual seria o mais eficiente: o caminho do celibato ou o caminho do sexo-yoga? Essa parece ser uma questão essencial.

Defendemos a hipótese de que tanto a via do celibato quanto a do *maithuna* são avalizadas pelas escrituras budistas, de modo que negar uma em detrimento da outra seria o mesmo que negar a própria tradição do budismo tântrico. Na verdade, o que determina o caminho a ser seguido é a pré-disposição do discípulo, suas inclinações kármicas, suas tendências psicológicas, em suma, cada indivíduo é livre para buscar a escola que mais se afine com as suas características, entretanto, é sumamente importante relembrar que em ambos os casos (celibato ou sexo-yoga), a energial sexual deve ser preservada, esta é, portanto, a pedra angular sobre a qual se apoia qualquer salvação mística prometida pelo Tantra. Nesse sentido, tanto o caminho tântrico sexual quanto a via celibatária compreendem a grande relevância da força sexual, pois em ambos os casos o sêmen é preservado, jamais desperdiçado.

Para corroborar com nossa premissa, poderíamos citar dois mestres tântricos – Drukpa Kunley e Gampopa¹²⁹. O primeiro utilizou o sexo como instrumento de salvação, já o segundo não. Ambos são exaltados devido ao alto grau espiritual que atingiram, suas vidas transformaram-se em fonte de inspiração para muitos praticantes budistas. Estes dois mestres são considerados verdadeiros budas pela tradição tântrica,

¹²⁹ Sobre a vida de Gampopa, consultar pág. 140. Os ensinamentos e algumas anedotas sobre Drukpa Kunley estão relatados no segundo capítulo (item 2.6).

indivíduos com plena realização interior. Poderíamos citar inúmeros outros mestres que seguiram pela via sexual e outros tantos que preferiram a via do celibato, indicando assim que a libertação budista, a completa salvação do sofrimento (iluminação) pode ser atingida pelos dois métodos.

Vale ressaltar que, embora aceitemos a via do celibato, consideramos limitado o projeto soteriológico das escolas que professam unicamente este caminho (Tantra da mão direita). Ou seja, defendemos a hipótese de que as escolas tântricas da mão esquerda são mais completas, uma vez que proporcionam aos seus afiliados a possibilidade de não apenas um, senão dois caminhos para a salvação mística-espiritual. Em outras palavras, o Tantra da esquerda (ou as escolas remanescentes que ainda ensinam a prática sexual como instrumento salvífico) possibilita uma escolha para o discípulo, este pode optar pela via sexual, a qual é negada por outras escolas, ou permanecer solitário, no caminho do celibato. Esta possibilidade de escolha impõe-se como fundamental para privilegiarmos as escolas da mão esquerda.

Desta forma, acreditamos que o sexo-yoga não é apenas “uma” prática dentre tantas outras que compõe o vasto cânon do Tantra, como afirmou Traleg Kyabgon em parágrafos anteriores, senão que, em alguns casos, para certos indivíduos com tendências kármicas específicas, ela se torna indispensável, tão importante quanto o próprio celibato para aqueles buscadores com propensões ao isolamento monacal. Portanto, esta tese se propõe a tarefa de ressignificar o valor do sexo-yoga, indicando que este seria um caminho genuíno para a libertação, de modo que retirá-lo da ortodoxia regular seria altamente comprometedor para as aspirações salvíficas do budismo. Ao negar a via sexual, o budismo está fechando as portas da salvação interior para muitos discípulos. Lembremos o caso do rei Indrabhūti¹³⁰, um grande adepto do Tantra, o qual pediu às *ḍākinīs* um método de liberação que pudesse incluir os prazeres sensuais.

3.2 *Prajñā e Upāya*: simbolismo sexual nos textos tântricos

¹³⁰ A história deste rei é relatada na página 109.

A fim de reforçar o caráter soteriológico do sexo-yoga e sua decisiva importância no sendeiro espiritual, queremos aprofundar neste terceiro capítulo o simbolismo encontrado nos textos tântricos que descrevem os efeitos do sexo-yoga no corpo sutil do praticante. A proposta é evidenciar, com base nos textos-fontes, a transformação que o Tantra proporciona na estrutura interna do praticante, a qual possibilita alcançar os níveis mais elevados da espiritualidade budista.

Ao realizar as técnicas do sexo-yoga, o discípulo inicia um processo de “construção interior”, começa a trabalhar com forças sutis emanadas de sua própria natureza espiritual, são energias que estão além do plano físico. Uma das preocupações fundamentais dos Tantras é conscientizar-nos de que o corpo físico é apenas uma pequena parte, insipiente, da nossa verdadeira natureza oculta. Além desta forma física, possuímos outros corpos suprasensíveis, incluindo em seu bojo uma complexa estrutura interna, comportando canais sutis, veias, plexos, centros magnéticos etc. Existe uma estreita ligação entre o Tantra, as práticas do sexo-yoga e o desenvolvimento dessa anatomia oculta.

Muitas vezes, ao se referir a estas estruturas supra-sensíveis, os textos assim o fazem através de um complexo simbolismo. Queremos que o leitor se sinta mais confortável ao se deparar com os ensinamentos codificados dos Tantras; para tanto se faz necessário conhecer o significado de algumas palavras que, com frequência, se repetem, e que, se não há uma compreensão do seu sentido oculto, a leitura do texto torna-se enfadonha e até mesmo sem qualquer sentido.

Ao adentrarmos no universo dos textos tântricos, um dos primeiros pontos a se destacar é o seu caráter eminentemente prático, isto é, busca-se introduzir o leitor (iniciado) nas técnicas ritualísticas e yóguicas. Logo nos primeiros parágrafos da obra *Śrī-Cakraśamvara-Tantra* percebemos que o conteúdo do livro não se destina ao estudo intelectual, senão à prática ritualística, ao *sadhāna* que todo iniciado deve realizar a fim de atingir os benefícios espirituais prometidos pelo budismo tântrico:

Esta é uma clara exposição do ritual do Mandala de Śrī Chakra, o Grande Prazer. Reverência ao Guru e a Śrī Heruka. Curvando-se reverentemente para o Guru, a essência de todos os Buddhas e para Śrī Heruka eu agora exponho este Sadhāna de Śrī Chakra Mahāsukha.”

(ŚRĪ-CAKRAŚAMVARA-TANTRA, I, 1; DAWA-SAMDUP, 1987, p. 73, tradução nossa).

Por se tratar de obras ritualísticas e alegóricas, os textos tântricos transformam-se em verdadeiros enigmas para os não-iniciados. No entanto, a obscuridade e a linguagem metafórica dos textos são propositais, como nos mostra Alex Wayman:

Os livros ocidentais sobre a religião inidiana muito frequentemente associam o tantra budista com condutas obscenas. Isso resulta da interpretação literal de certas passagens em obras como o *Tantra Guhyasamāja*. Quando se tenta interpretar toda a obra dessa forma literal, verifica-se que é impossível fazê-lo. Essas obras são relatos sobre rituais, pois o tantra budista é primordialmente uma *prática*, apesar de empregar doutrinas da escola Mahāyāna. Esses textos empregam palavras com significados especiais e arbitrários e deliberadamente introduzem obscuridades, para que não se saiba por meio dos próprios textos o que está sendo feito. Alguns estudiosos ocidentais acreditam que o conhecimento da língua (esses textos foram quase todos compostos em sânscrito) é suficiente para a leitura e compreensão, mas a tradição tântrica contradiz isso, atribuindo ao guru o papel de explicar o procedimento. (WAYMAN, 2006, p. 244)

No livro *Fundamentos do misticismo Tibetano*, o Lama Anagarika Govinda esclarece que nos textos tântricos existe um mundo literário repleto de simbolismos, linguagens ocultas, mantras secretos e certos ensinamentos que, para a razão convencional, não faz qualquer sentido, mas que é necessário para a perpetuação deste seletto conhecimento:

Esta linguagem simbólica não é apenas uma proteção contra a profanação das coisas sagradas pela curiosidade intelectual e o mau uso dos métodos de yoga e das forças psíquicas por ignorantes ou não-iniciados, mas tem sua principal origem no fato de que a linguagem usual é incapaz de expressar as mais altas experiências do espírito. O indescritível, que só pode ser compreendido pelo iniciado ou experimentador, somente pode ser sugerido sob forma alusiva, através de parábolas e de paradoxos. (GOVINDA, 95, p. 57).

A mensagem codificada é na verdade uma proteção contra a profanação dos ensinamentos, porém o Lama Govinda agrega a “ineficácia da linguagem” como outro componente importante para a compreensão do simbolismo tântrico.

O budismo, de um modo geral, acredita que os ensinamentos verbais possuem um limite, uma circunferência restrita ao âmbito racional. O próprio Buda, certa ocasião, alertando os que procuravam vê-lo somente através de sua forma, ou da “palavra”, afirmou que tal iniciativa era impossível¹³¹. O papel hermenêutico-textual no budismo tem caráter propedêutico, é um primeiro degrau, necessário, porém longe de ser a preocupação central.

Nesse sentido, existe a vital distinção entre “sentir um estado interior e estudar sobre um estado interior”. Podemos dar o exemplo de um homem que estudou a vida inteira livros sobre meditação e os benefícios da mente pacificada, porém nunca atingiu este estado, mesmo com toda a carga teórica nunca alcançou a paz profunda advindo da mente meditativa; analogamente acontece com um indivíduo que sabe, intelectualmente, todas as regras para dirigir um carro, porém a menos que entre num veículo e pratique regularmente nunca será um bom condutor. Portanto, a prática, o treinamento diário é a essência do método tântrico budista. A proposta é estimular o “experimental”, o “vivenciar”, em detrimento ao “conceituar”, portanto:

Não importa quantas religiões mundiais consideremos, sua interpretação de Deus, Buda, etc. é simplesmente palavras e mente; Estes dois sozinhos. Por isso, as palavras não importam tanto. O que você tem que perceber é que tudo – bom e mau, toda filosofia e doutrina – vem da mente [...]. Desta forma, você pode dirigir sua poderosa energia mental para beneficiar sua vida em vez de deixá-la correr de forma incontrolável como um elefante louco, destruindo-se e a outros. (YESHE, 1999, p. 11, tradução nossa).

Corroborando com os ensinamentos do Lama Yeshe, continuamos nossas análises utilizando como exemplo a “experiência do *samādhi*”, a qual é incapaz de transferir, através das palavras, o êxtase experimentado pelo *yogin*. A ausência de pensamentos proporcionada pela experiência do *samādhi* é um “estado de consciência”, alcançado pelo praticante tântrico avançado, contudo, somente ele (o experimentador), pode sentir os benefícios da técnica, as palavras restringem-se a uma tradução grosseira e limitada da experiência, são incapazes de reproduzir a totalidade das emoções superiores vividas pelo *yogin*.

¹³¹ Cf. SUZUKI, 2002, p. 34.

Muitos mestres tântricos, conscientes da limitação das palavras, transmitiam seus ensinamentos de um modo totalmente enigmático. Reproduziam no texto a “vivência” mística, que muitas vezes foi redigida de forma poética. Portanto, ao descrever suas vivências, alguns mestres do Tantra não se preocupavam com sistematizações ou com qualquer lógica racional, escreviam suas experiências no “estado de não-mente”, desarticulando todas as ferramentas do pensamento discursivo, criavam, ao seu modo, novas formas de expressão advindas desse estado superior de consciência. Como descrever com palavras a nudeza crepuscular da realidade? Como reproduzir isso, senão pelos inspirados pedaços da poesia?

Mircea Eliade (2012) explica que o processo de construção e desconstrução da linguagem é um método muito comum dentre os poetas tântricos, sobretudo os *siddhācāryas* (também conhecidos como *mahāsiddhas*) – autores de canções “cifradas”. Seus ensinamentos foram reproduzidos textualmente na forma literária conhecida como *dohākośa*¹³². Eliade apresenta uma dessas canções ou *dohākośa* do poeta tântrico Kukkurīpāda:

Quando se ordenham “as duas” [mamas, ou “quando se ordenha a tartaruga”] não se pode guardar [o leite] no pote; o tamarindo da árvore é comido pelo crocodilo. A frente está perto da casa [...], o brinco é roubado no meio da noite. O sogro adormece, a nora acorda – o ladrão roubou o brinco, onde se pode buscar? Mesmo durante o dia a nora grita de medo diante da gralha – onde vai ela durante a noite? (KUKKURĪPĀDA apud ELIADE, 2012, p. 198).

Qualquer leitor ao se deparar com um texto semelhante a este, decerto ficaria espantado com tamanha incoerência. Entretanto, esta é uma mensagem criptografada, muito comum nos textos-fontes do Tantra budista. Ela é o resultado da “experimentação mística”; para compreendê-la exige-se “nível de consciência”, experiência com as práticas yóguicas, e mais do que isso, o empoderamento do guru e suas explicações baseadas numa tradição milenar. Sem esses pré-requisitos, torna-se muito difícil a

¹³² Poesia escrita em sânscrito e outras línguas antigas da Índia. Emprega vários tipos de versos e medidores. Os versos do *Doha* são organizados em apenas duas linhas, formando um “par” ou um “casal” de ideias concisas, cada qual podendo conter uma forma de pensamento independente. Os *dohākośa* estão inseridos na segunda parte do cânon tibetano, mais especificamente no Tanjur (*bsTan-ḥgyur*) “tradução dos tratados”. Cf. JACKSON, 2004.

correta compreensão do texto. A seguir, apresentamos a desvelação de Eliade acerca desta passagem citada acima:

Segundo os comentários, o sentido parece ser o seguinte: “as duas”, são os dois canais ida e pingala; o líquido que se “ordenha” ou extrai é o *bodhicitta* (o que pode ser entendido em muitos sentidos) e o “pote” é o *manipura* (o cakra da região umbilical). A “árvore” significa o corpo e o “tamarindo” o sêmen viril em sua forma de *boddhicitta*; o “crocodilo” que o “come” é a cessação *yóguica* da respiração (*kumbhaka*). A “casa” é a sede da beatitude; o “brinco” representa o princípio da sujeira e o “ladrão” simboliza *sahajānanda* [...], “meia-noite” é o estado de completa absorção na felicidade suprema. O “sogro” é a respiração; o “dia”, o estado ativo do pensamento, e a “noite” seu estado de repouso. (ELIADE, 2012, p. 210).

Muitas palavras da tradição *Mahāyāna* recebem um tom erótico quando incorporadas nos textos tântricos. “A palavra *padma* (lótus) é interpretada como *bhaga* (matriz); *vajra* (raio) significa *liṅga* (membro viril).” (ELIADE, 2012, p. 211). O *vajra* é frequentemente mencionado nos textos, ele representa a potência espiritual contida no falo masculino. A palavra *padma* se refere ao órgão sexual feminino, é o próprio complemento existencial do *vajra* (órgão masculino), que possibilita a libertação do sofrimento, como destaca o pesquisador Georg Feuerstein:

A união do *vajra* com o “lótus” (*padma*) é o meio pelo qual se atinge a liberação. Novamente, em um nível, o lótus é a vagina; em outro nível, o lótus é o coração, o assento da intuição espiritual; e no último nível simbólico, representa o princípio cósmico feminino. (FEUERSTEIN, 2004, p. 136).

Além de *vajra* e *padma* existem muitos outros termos que expressam o simbolismo erótico sexual, porém ficaremos debruçados em duas outras palavras sânscritas fundamentais, que se repetem com frequência nos textos tântricos budistas, são elas: *upāya* (os meios) e *prajñā* (sabedoria).

O processo de iluminação espiritual é representado iconograficamente pelas divindades budistas em pleno coito carnal: a união entre macho e fêmea no êxtase do amor representa, em termos alegóricos, a união cosmogônica entre o elemento ativo, masculino (*upāya*) e seu complemento existencial (*prajñā*) que está vinculada ao

aspecto feminino e passivo. Trata-se de um “retorno” ao estado primordial de não-diferenciação, como observa Eliade:

Reconhece-se nesta dialética dos contrários o tema favorito da escola mādhyamika e, em geral, dos filósofos adeptos do mahāyāna. Porém, o tantrismo se interessa pelo sādhana: quer “realizar” o paradoxo expresso por todas as fórmulas e imagens que se referem à união dos contrários; quer chegar experimentalmente ao estado de não-dualidade. Os textos budistas popularizaram sobretudo dois “pares de contrários”: *prajñā*, a sabedoria, e *upāya*, o meio de atingi-la; *śūnyatā*, a vacuidade, e *karuṇā*, a compaixão. Unificá-los ou transcendê-los equivaleria a chegar à situação paradoxal de um bodhisattva: em sua sabedoria ele já não vê pessoas (porque metafisicamente a “pessoa” não existe; existe apenas um agregado de cinco *skandha*); não obstante, em sua compaixão, o *bodhisattva* se esforça por salvar as pessoas. O tantrismo multiplica os pares de contrários: Sol e Lua, Śiva e Śakti, *iḍā* e *piṅgalā* etc. e, como vimos, esforça-se por “unificá-los” mediante técnicas de fisiologia sutil e meditação. (ELIADE, 2012, p. 224-225, grifo nosso).

Esta “comunhão dos contrários” tão marcante na literatura tântrica é atestada por outros pesquisadores, como é o caso do professor Shashi Bhusan Dasgupta, que deposita na palavra “união”, um dos temas centrais de todos os Tantras budistas:

Um estudo especulativo sobre a natureza da *bodhichitta* nos mostrará que o ponto central de todos os sadhanas dos budistas tântricos foi um princípio de união. A síntese, ou melhor, a unificação de toda a dualidade em uma unidade absoluta é o princípio real da união [...]. (DASGUPTA, 1950, p. 125, grifo do autor, tradução nossa).

A linguagem alegórica dos Tantras, sobretudo quando mencionam os termos *prajñā* e *upāya*, na verdade, em muitos casos, estão se referindo à união sexual entre um homem (*upāya*) e uma mulher (*prajñā*). Entretanto, alertamos aos leitores que tais conceitos, assim como acontece com outras palavras sânscritas, podem receber diferentes significados dependendo do contexto em que estão sendo utilizadas.

As divindades tântricas, quando pintadas ou esculpidas em união sexual, possuem diferentes significados: expressam a harmonia existencial, isto é, positivo e negativo, bem e mal, em essência, são fenômenos não-diferenciados, a natureza de

ambos é a vacuidade. Outro importante significado emanado dessas iconografias sensuais está relacionado ao sexo-yoga e sua relevância espiritual no contexto tântrico.

Nesse sentido, homem (*upāya*) e mulher (*prajñā*) integram o espaço sagrado, expressam, primeiramente, a harmonia universal das forças bipolares da existência, encontrando vívida expressão num estado de consciência superior, atingido através do êxtase sexual. A seguir, apresentamos uma citação de Tsongkhapa que corrobora com o nosso posicionamento teórico:

Usualmente nos tantras e nos tratados o praticante é masculino e um dos quatro tipos de mulheres mencionados com frequência pelos textos é a sua própria consorte. Neste contexto, não apenas o homem, mas também sua consorte devem ser praticantes do caminho; porque é dito repetidamente que os *meios* dependem da *sabedoria* para a liberação, e a *sabedoria*, igualmente, também depende dos meios para sua liberação. (TSONGKHAPA, 2010, I, 10b, tradução nossa, grifo do autor).

A passagem de Tsongkhapa é relevante porque em muitas traduções inglesas os termos sânscritos *prajñā* e *upāya* são traduzidos por “sabedoria” e “meios”. Ou seja, em alguns textos encontraremos estes termos transliterados diretamente do sânscrito e em outros já os encontraremos traduzidos para a língua do tradutor. De todo modo, o que realmente nos interessa é que *prajñā* (sabedoria) e *upāya* (meios) estão intrinsecamente ligados à sexualidade, à união entre o homem e a mulher.

Tsongkhapa menciona a necessidade da consorte está trilhando um caminho espiritual. De fato, para o praticante tântrico, que depende do poder feminino para o seu desenvolvimento, a possibilidade de relacionar-se com uma praticante avançada seria uma grande ajuda para o seu *sādhana*. O sétimo Dalai Lama também deposita no poder feminino uma grande responsabilidade:

O yogi depende de condições internas (isto é, de controle de energia) e externas (isto é, uma consorte sexual) para manifestar a clara luz, que no Vajrayana representa o último nível de verdade e é o remédio que elimina imediatamente os nove círculos de obscurecimentos do conhecimento. (DALAI LAMA XIII, 2006, p. 49, tradução nossa).

Para se referir ao “controle da energia sexual”, a literatura tântrica, de forma simbólica, utiliza as seguintes expressões: “reter a *bodhicitta*”, “dissolver a energia vital no canal central (*Avadhūtī*)”, “controle dos ventos sutis”, “fusão ou mistura da semente branca e da semente vermelha” etc.; todas essas expressões, de um modo geral, estão relacionadas com a “energia vital”, ou os “ventos sutis”, que na realidade, nada mais são do que a própria *bodhicitta*, que neste contexto, é a própria energia sexual. “Misturar as sementes brancas e vermelhas” é a descrição da união sexual, onde a energia masculina (branca), funde-se com a feminina (vermelha), por meio desta condensação, a energia inicia o seu movimento ascendente, passando pelos canais sutis dos praticantes. Ou seja, a energia seminal não é desperdiçada, o homem sublima o sêmen, não o deixa escapar. Portanto, as condições externas (consorte) e internas (domínio da energia sexual) precisam estar presentes para a ativação destas forças sutis.

O controle energético-sexual refere-se à sublimação da energia, ao poder latente que está depositado no sêmen masculino, bem como na libido feminina. O Tantra utiliza o sexo-yoga a fim liberar esta força espiritual poderosa que se encontra no sêmen, possibilitando ao praticante o acesso à realidade última da natureza, tal como é expresso por Tsongkhapa:

Através das condições internas, do método meditativo de controle da energia vital é possível realizar isso, e por meio das condições externas, isto é, apoiando-se na união com uma consorte, as energias sutis e o espírito da iluminação ambos são comprimidos no centro do coração desde a parte superior e inferior do corpo. Tal como é expresso por [Āryadeva] no *Práticas Integradas*: ‘Junto com sua consorte, pelo processo holístico da fixação ou pela dissolução em série, adentramos na realidade última. (TSONGKHAPA, 2010, VI, 199a, tradução nossa).

Tsongkhapa (2010) em outra passagem do seu livro *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages* explica que a mistura das forças femininas e masculinas condensadas no *cakra* do coração são capazes de conduzir o ser humano às alturas mais elevadas do êxtase místico. O autor cita novamente a obra “Práticas Integradas” de Āryadeva que descreve, alegoricamente, o processo de união sexual entre o homem (Vajra, *upāya*) e a mulher (lótus, *prajñā*): “Pela união do Vajra e do lótus, iniciando desde a coroa, o espírito da iluminação é dissolvido nos 72.000 canais e desce

gradualmente através da luxúria, da não-luxúria, e do estado intermediário entre eles.” (ARYADEVA apud TSONGKHAPA, 2010, VI, 199a, tradução nossa).

Referindo-se a esta união entre o *Vajra* e o lótus, a *Guhyasamāja-tantra* nos lança diretamente ao encontro do sexo-yoga: “Unindo os 2 órgãos, com o vāja conectado ao lótus, deve-se adorar os budas e Vajrasattvas com as gotas de sua própria semente.” (GUHYASAMĀJA TANTRA, VII, 26; FREMANTLE, 1971, p. 48). As “gotas de sua própria semente” se referem à força erótica-sexual a qual tem importância decisiva para o processo de desenvolvimento do corpo sutil, o qual será devidamente analisado no próximo ítem deste terceiro capítulo.

3.3 O êxtase e a salvação através do *maithuna*: *Mahāsukha*

O texto tântrico Kalacakra é também analisado no sentido alegórico, Geshe Lharampa Ngawang Dhargyey, explica o significado sensual incutido nesta importante obra budista, e novamente nos deparamos com os “meios” e a “sabedoria” como método de desenvolvimento espiritual:

É muito importante compreender claramente o significado da união sexual da divindade com a sua consorte. Isto simboliza especificamente a união dos *meios* e da *sabedoria*. Neste caso, a deidade Kalacakra simboliza os *meios* [...], refere-se à grande felicidade. A consorte simboliza a *sabedoria* que é a realização do vazio. A união de ambos simboliza o grande êxtase e a sabedoria do vazio. (DHARGYEY, 1994, p. 60-61, tradução nossa).

Em grande parte das aparições de *prajñā* (sabedoria) e *upāya* (meios) nos textos tântricos, via de regra, eles estão dirigidos ao processo de realização espiritual. Um forte cunho soteriológico está implícito na união destes dois conceitos, por meio deles, o *yogin* supera as limitações grosseiras do devir e alcança o “grande êxtase” (*Mahāsukha*), que nada mais é do que o próprio *nirvāṇa*. O professor Benoytosh Bhattacharyya explica que os termos sânscritos *Mahāsukha* (êxtase supremo) e

*nirvāṇa*¹³³, dentro da perspectiva tântrica, expressam um mesmo significado de arroubamento místico proporcionado pelo sexo-yoga, e novamente encontramos um forte apelo ao salvacionismo religioso:

[...] Os tântricos definiram o *Nirvāṇa* como *Śunīā*, *Vijñāna* e *Mahāsukha*, explicaram que a mente iluminada pelo *nirvāṇa* é representado pelo abraço de uma mulher. Os praticantes tântricos associavam-se com um número de mulheres representadas como as suas próprias Śaktis, a união entre eles era denominada Yoga; gerava-se, a partir desta união, uma força poderosa capaz de conduzi-los à salvação. (BHATTACHARYYA, 1989, p. 33, tradução nossa, grifo do autor).

Os textos tântricos apresentam os termos *upāya* e *prajñā* como os verdadeiros mecanismos do salvacionismo místico budista, nesta “salvação” está implícita a ideia de beatitude, de total emancipação da dor existencial. Mais do que um simples fenômeno social, o sexo converte-se em objeto de culto, capaz de “transmutar” a química corporal em estados superiores de consciência. Sobre esse tópico, Mircea Eliade enfatiza a função salvacionista da sexualidade tântrica hindu e budista: “O *maithuna* é conhecido desde os tempos védicos, mas caberá ao tantrismo transformá-lo em instrumento de salvação.” (ELIADE, 2012, p. 213).

Na sexualidade tântrica a necessidade sádica do domínio está totalmente excluída; o início do processo é doloroso, pois ao invés do frenesi passional proporcionado pelo sexo ordinário, o Tantra lhe pede a entrega serena. O prazer espiritual exige os galopes mais sobressaltados da consciência, em outras palavras, o praticante precisa ir além das suas fantasias sensuais. A busca desenfreada pelo prazer carnal deve ser transmutada, espiritualizada. A essência do sexo tântrico está justamente ancorada no esquecimento de si. O ego, a personalidade, o indivíduo (este ser que possui uma profissão, uma família, uma religião, uma ideologia etc.) todo este conjunto psíquico chamado “eu”, não deve entrar na sacra arena do erotismo, na câmara nupcial, simplesmente porque desconhece os seus mistérios, provavelmente se perderá em algum momento da jornada.

¹³³ Conforme o dicionário budista editado por Nyanatiloka, a palavra sânscrita *nirvāṇa*, significa literalmente “extinção” (nir + va, cessar o sopro, se tornar extinto); é a libertação última e definitiva do renascimento, velhice, doença e morte, de todo sofrimento/miséria/infelicidade/desventura. Cf. NYANATILOKA, 1970.

Para o Tantra, no âmbito sexual, só existe um único preceptor: a vacuidade! O autêntico sexo-yoga efetiva-se pelas mãos do silêncio, pela eloquência do vazio; durante o intercuro sexual nenhum pensamento pode estar presente, nenhuma meta, qualquer divisão interior adultera o rito, redimensionando-o para a esfera do egotismo, para a satisfação dos desejos individuais. A patologia do sexo reside justamente na incapacidade da entrega, ao invés de nos entregarmos ao “não-desejo”, aproveitando sabiamente as carícias do amor, preferimos os fetiches sensuais. Existe um sabotador em nossa mente, um “falso eu” que tenta, a todo custo, saciar as suas baixas paixões. Enquanto o sabotador (ego) estiver presente, nenhuma transcendência será atingida, pois ele não possui o mapa para o “grande êxtase”, sua presença é hostil, profanadora, com este desditoso intruso a função salvacionista do sexo deixará de existir, pois o verdadeiro amante – a vacuidade – saiu de cena.

Ora, somente a compaixão (*Karuṇā*) indivisa do vazio é capaz de amar por amar, sem pedir nada em troca. Quando a vacuidade ou a grande compaixão se apodera dos amantes, um belo fenômeno acontece: eles são lançados para fora do tempo, tornam-se unos com a existência, o “poder da presença”, do “existir-na-momentaneidade” é sentido desde as células mais elementares do corpo físico, nesses instantes de êxtase místico, os amantes se apoderam do “grande segredo”, da “flor de ouro”, do seletor espaço da atemporalidade, da “outra margem”, reduto dos *yogins* avançados.

Nesse “novo mundo” sujeito e objeto desaparecem, não há nada para se contemplar do lado de fora, amor e amante estão fusionados pelo vazio indiviso. O mais belo presente do sexo-yoga é ofertado ao casal neste extato momento em que o “eu” não existe mais e conseqüentemente suas metas e fantasias sexuais também deixaram de existir, então o objetivo do Tantra é atingido: abre-se o canal para o *nirvāṇa*, para o “sair de si”, a experiência da beatitude mística, que está além da matéria e dos apegos humanos, em suma, *Mahāsukha* finalmente foi encontrado.

Portanto, o “grande êxtase”, ou a “suprema felicidade” (*Mahāsukha*) experimentado pelo praticante tântrico é a perfeita união entre espiritualidade e sexualidade. O professor Dasgupta, reforçando nossas explanações, explica que este conceito budista nada tem que ver com o prazer carnal desfrutado pelos amantes ordinários, ou não-iniciados, vejamos a sua explicação sobre este ponto:

Em nossa vida ordinária experimentamos um intenso prazer nas relações sexuais. Existe uma enorme diferença entre este prazer sexual e o êxtase perfeito, que é a natureza última do eu e do não-eu [...]. O sexo-yoga, *sādhana* dos tântricos, busca transformar este prazer sexual em uma realização de infinita bem-aventurança, na qual o eu e o mundo ao seu redor são absorvidos numa total unicidade. Esta imersão do eu e do não-eu na unicidade da bem-aventurança é o que é compreendido como *nirvaṇa* pelos budistas tântricos. (DASGUPTA, 1950, p. 160-161, grifo do autor, tradução nossa).

O Tantra exige do praticante a capacidade de viver em outra dimensão, paradoxalmente, isto significa mover-se na direção contrária ao prazer. Neste momento podemos nos confundir um pouco, visto que, desde o primeiro capítulo estamos afirmando que o Tantra estimula o uso das paixões e do prazer como meios de elevação espiritual, porém agora afirmamos que durante o ato sexual este mesmo prazer deve ser contido. Como resolver este impasse?

De fato, o Tantra utiliza as paixões e os desejos na via espiritual, contudo agrega outro componente fundamental para o triunfo do método: a consciência. Neste contexto, “consciência” significa tão somente a capacidade de viver o “presente”, é a própria vigilância da mente, o esforço em não permitir qualquer interferência do ego¹³⁴ durante a prática do sexo-yoga. Trata-se do próprio domínio dos pensamentos, emoções, sentimentos, prazeres etc. Exige-se do praticante autodomínio, uma força interior capaz de refrear os anseios desmedidos das paixões egocêntricas.

Portanto, na verdade, o devoto tântrico adentra com todas as suas forças no mundo sinuoso dos prazeres e paixões sensuais, mas diferentemente das grandes massas, ele possui as chaves da libertação, conhece os segredos íntimos da “transmutação”, está plenamente cômico do projeto escatológico no qual o sexo está envolvido, e ao invés do desfrute sensório, sua visão é redirecionada para o autodomínio, à superação de todos os condicionamentos da mente – luxúria, concupiscência, morbosidade, aversão etc.

A mulher, para ele, não é um simples objeto, senão uma ponte, um complemento existencial que transcende os limites da matéria. Na verdade, busca-se, com as práticas

¹³⁴ Ego, neste contexto, significa a falsa identidade, desejos e anseios que habitam a mente humana, porém estes não refletem a nossa real natureza, que é pura e iluminada.

alquímicas, a completa transformação interior, como atesta Houseman: “Alquimia (*rasāyana*) é a transmutação de substâncias básicas em outras mais elevadas. O caminho tântrico é alquímico [...] diz aos praticantes: ‘pela benção da alquimia, alcança-se a verdadeira bem-aventurança’.” (HOUSEMAN, 2014, p. 96).

Com semelhante entendimento, o sexo converte-se num verdadeiro rito sacramental, santificado pelo nível de consciência do praticante. Então, o salto é possível. A migração do material para o imaterial é agora iniciada, pois a consciência compreendeu a missão libertadora do sexo-yoga. O treinamento é árduo, antes de alcançar o grande êxtase místico, o praticante ainda precisa trilhar uma longa jornada, triunfos e fracassos fazem parte deste jogo.

Ainda sobre os efeitos do *maithuna*, o professor Dasgupta esclarece que a palavra sânscrita *rāga*, em alguns casos, significa justamente esse arroubamento místico, um “prazer superior”, essa indescritível felicidade ou “êxtase divino”, produzido, principalmente através da conexão entre *prajñā* (sabedoria) e *upāya* (meios), ou homem e mulher:

Portanto, está claro que a palavra *rāga* foi usada para significar a intensa emoção do êxtase que é produzida através da metódica e bem controlada união de *prajñā* e *upāya*; esta emoção, graças a sua elevada intensidade, é capaz de absorver todas as demais funções constitutivas da mente e por isso trazer a liberação para o yogin. (DASGUPTA, 1950, p. 137-138, grifo do autor, tradução nossa).

Em outra passagem esclarecedora, Dasgupta analisa a evolução do termo *rāga* em diversos textos tântricos. É interessante observar que esta palavra, dependendo da literatura consultada e do contexto em que está inserida, pode significar “apego”, ou seja, algo negativo para as pretensões salvíficas do iniciado budista. Contudo, o termo foi, pouco a pouco, ganhando novas conotações até que finalmente acaba por designar o próprio êxtase emergido através da prática do sexo-yoga, a transcendental fusão cosmogônica entre *prajñā* e *upāya*:

Outro fato a ser observado no Budismo esotérico é o conceito de *rāga* que ordinariamente significa profundo apego [...]. A palavra *rāga* também é usada como *Karuṇā* [...]. No *prajñopāya-viniścaya-siddhi* é

dito que *kṛpā* ou compaixão é entendida como *rāga* porque com ele alcançamos a felicidade (*rañjati*) e salvamos (*rakṣati*) todos os seres imergidos no oceano do sofrimento. No *Jvālāvali-vajramālā-tantra* encontramos a palavra *rāga* utilizada como *upāya*. Mas gradualmente a palavra passou a designar o êxtase intenso e transcendental decorrente das práticas do sexo-yoga, que através dos meios (*upāya*) atinge-se a Bodhicitta ou o Sahaja que são da mesma natureza da grande bem-aventurança (*māha-sukha*). No *Kriyā-saṃgraha* é dito que o nectar da bodhicitta é para ser meditado em fusão com *māharāga*. No *Hevajra-tantra* também encontramos o senhor supremo e sua *Śaki* em profunda união, no êxtase-sahaja, em intensa afecção emocional [...]. (DASGUPTA, 1950, p. 135-136, grifo do autor, tradução nossa).

Reforçamos aqui que o objetivo do sexo-yoga é lançar os corpos dos amantes na terrível arena do desejo: neste duro combate a vitória é consolidada quando se transcende a lascívia, permitindo que a mente repouse sobre sua própria essência luminosa, sem interferência de qualquer pensamento. Os amantes devem aprender a linguagem do vazio. O “falso amor” do ego deve ser transmutado pela sublime compaixão surgida da própria vacuidade. Trata-se de uma operação alquímica em que substituímos a “ideia-racional-de-amor” pela “intuição-mística-do-vazio”. O *maithuna* não cede espaço aos cálculos da razão, o rito sacro-sexual é um fenômeno intuitivo, profundo; exige-se dos praticantes o estado de “não-mente”, situando-se assim em perfeito equilíbrio interior, abrindo possibilidades reais para a obtenção da insuperável iluminação, a grande salvação budista.

Logo nos primeiros parágrafos do *Hevajra-tantra*, encontramos uma explicação muito precisa sobre o significado esotérico do termo “Hevraja” e de sua conexão com *upāya* (meios) e *prajñā* (sabedoria).

Vajragarbha disse: "O que significa esse nome composto HEVAJRA? O que é proclamado pelo som HE, e também por VAJRA? O Senhor respondeu: “Pelo HE é proclamado a grande compaixão, e sabedoria pelo VAJRA. Escute este *tantra*, a essência da sabedoria e dos meios, o qual agora é proclamado por mim.” (HEVRAJA-TANTRA, I, b. 6-7; SNELLGROVE, 1959, p. 47-48, tradução nossa, grifo do autor).

Em outro texto, o *Śrī-Cakraśaṃvara-Tantra* também é descrito a divindade Heruka em união sexual com sua consorte Vajra Vārāhī. Cada parte da divindade: os braços, o olhar, o cabelo, os ornamentos etc. tudo possui um cunho simbólico adaptado

à linguagem esotérica do budismo tântrico. Novamente, encontramos a ideia de “união” associada à beatitude, ao êxtase. Vejamos um trecho em que Heruka é simbolizado pelos “meios” (*upāya*) e sua consorte como a “sabedoria” (*prajñā*):

Os Meios e a Grande Compaixão aparecem como divindade masculina enquanto o vazio, Prajñā, tranquilidade e o grande êxtase são a divindade feminina. Para mostrar que estes dois devem estar unidos, eles são descritos em união sexual, tocando todos os pontos de contato. (ŚRĪ-CAKRAŚAMVARA-TANTRA, I, 28-29; DAWA-SAMDUP, 1987, p. 100, 101).

Sir John Woodroffe (1987) analisando a obra *Śrī-Cakraśamvara-Tantra*, esclarece que a palavra tibetana *bDemchog* significa “grande prazer”, “suprema bem-aventurança” ou “supremo êxtase”, é um sinônimo do termo sânscrito *Mahāsukha*. Segundo o autor, a natureza constitutiva da divindade Heruka – principal personagem do *Cakraśamvara-Tantra* – é o próprio êxtase, esta é a sua principal característica. Portanto, esta obra literária busca traçar um método iniciático capaz de conduzir o ser humano ao “êxtase espiritual”, ou ao “supremo prazer” (*Mahāsukha*), que neste contexto, é alcançado através da união mística-sensual das divindades *Heruka* (*upāya*) e sua consorte *Vājrā-varahī* (*prajñā*):

A palavra tibetana (*bDemchog*) significa supremo prazer (*Mahāsukha*), que é o estado de *Devatā*, adorado neste tantra, e que também é conhecido como *Demchog*. *Vajra-yoginī* (*rDo-rje rNal-hbyorma*) ou *Vājrā-varahī* (*rDo-rje Phagmo*) é a sua consorte [...]. Ele é o método (*Thabs*) ou compaixão, e ela é a sabedoria (*Shes-rabs*) que é o vazio ou *Shūnyatā* [...]. (WOODROFFE, 1987, p. 49-50).

Os poderes místicos, as faculdades parasensoriais do homem, o êxtase espiritual, são conquistas esotéricas prometidas pelos Tantras. Elas estão em estreita relação com o sexo-yoga, como podemos observar na obra *Guhyasamāja-tantra*:

O que é meditação na recordação do vajra? Colocando o língua no bhaga o sábio deve visualizar *Vajrasattva* e enviar nuvens da sua família através dos seus poros [...]. O que é meditação na recordação do samaya? Unindo os dois órgãos, com seu vajra unido ao lótus, ele deve adorar os *Buddhas* e os *Vajrasattvas* com a energia da sua semente [...]. O que é meditação na recordação do samaya? Aquele

que deseja o resultado deve beber o sêmen produzido a partir da sagrada união, e eliminar o anfitrião dos thatagatas, *atingindo assim os poderes últimos*. (GUHYASAMĀJA TANTRA, VII, 23-33; FREMANTLE, 1971, p. 48-49, tradução nossa, grifo nosso).

Estamos convencidos de que a passagem acima se refere ao sexo-yoga. Vale ressaltar que, conforme explicações dadas no segundo capítulo, a prática do sexo-yoga não é conferida a qualquer devoto, por isso reforçamos a ideia de que somente um guru altamente qualificado estaria em condições de explicar esta passagem, tornando-a realizável e compatível com as aspirações do *dharma*.

Alexandra David-Néel explica que no misticismo tibetano existe uma estranha prática cujo único objetivo é a continuação da estirpe de mestres, ou seja, gerar uma criança com o intuito de torná-la um iniciado e sucessor da linhagem de seu pai, que neste caso é o próprio guru. Segundo a autora, um rito semelhante a este descrito na *Guhyasamāja-tantra* teria sido realizado por Marpa (mestre de Milarepa) para outro discípulo casado chamado Ngog Tcheudor:

No final do retiro, com as iniciações devidamente conferidas a marido e mulher, erigido o *kyilkhor* e todas as cerimônias terminadas, Marpa fechou-se em seu oratório particular com sua esposa Dagmédma e o jovem casal. Ali, ao lado de sua esposa-fada, sentou-se o lama no trono ritual, enquanto Ngog Tcheudor e sua mulher quedavam-se abraçados a seus pés. Marpa recolheu então o seu esperma em uma taça feita de crânio humano adicionando-lhe diversos ingredientes supostamente dotados de propriedades mágicas, e a poção foi bebida pelo discípulo e sua mulher. (DAVID-NÉEL, [s/d], p. 31-32).

Novamente, o sêmen é mencionado como um importante condutor energético capaz de transmitir à criança a força espiritual do guru. A autora salienta que tais práticas são conhecidas por um pequeno grupo de lamas, sendo raramente executados. “Diz-se que somente os iniciados nos mais profundos segredos de certa categoria de doutrinas esotéricas têm o direito de praticá-lo. Qualquer outro que o fizesse, teria por castigo um renascimento como demônio.” (DAVID-NÉEL, [s/d], p. 32).

Victor M. Fic (2003) confirma a existência desses ritos no interior do Tantra budista. O autor faz uma descrição detalhada sobre o ritual realizado por alguns adeptos tântricos cujo objetivo é a fusão com *Śakti*. O principal mantra do Tibete “OM MANI

PADME HUM”, recebe uma significação erótica, através de sua recitação fervorosa, o devoto imagina a si mesmo unido sexualmente com *Śakti* (energia feminina), desta conexão surge um poderoso círculo energético, envolvendo os praticantes em uma atmosfera psíquica-sexual de grande intensidade, abrindo ou despertando os canais sutis do praticante, a fim de que este atinja a suprema dita, o êxtase místico, a fusão cosmogônica:

Complexas cerimônias e rituais são realizados pelo mestre Tântrico mais experiente durante a iniciação de um noviço dentro do Budismo Tântrico Vajrayana no Tibete. Estas consistem, dependendo da seita envolvida, em beber vinho ou sangue consagrado em uma taça cerimonial feita de crânio humano, em seguida sopra-se uma trombeta feita de osso humano a fim de expulsar espíritos demoníacos, em seguida o sino cerimonial é ressoado, utilizando o vajra para invocar as forças cósmicas, cantando mantras, oferecendo flores consagradas e comida, tocando tambores sagrados e música, desenhando mandalas e círculos mágicos ao redor do noviço, e outros rituais sagrados. Aqui a união com Sakti é imaginária, simbólica, alcançado pelo mais famoso canto de “seis sílabas” (sadksara) mantra “OM MANI PADME HUM”, significando que o diamante (linga) está dentro do lótus (yoni). O devoto repete esta invocação imaginando que está unido com Sakti, gerando uma poderosa energia psíquica-sexual, a qual é sublimada e transmutada, possibilitando à consciência do noviço o sentir da suprema dita, do êxtase, conhecimento e iluminação. Contudo, em algumas escolas do Budismo Tântrico a união com Sakti, embora ritualística em objetivos é real no sentido físico, envolvendo união sexual. Os rituais de iniciação no tantra Hevajra realizados pelo mestre tântrico envolve a consagração da vagina feminina, que se converte na própria Sakti do noviço, e a união sexual ritualística transfere a energia do mestre para ela, que por sua vez, poderá transmitir este poder ao seu parceiro [...]. (FIC, 2003, localização 776¹³⁵).

Inegavelmente, esses rituais estão limitados a pequenos grupos devido ao seu teor altamente polêmico. Todavia, não podemos negligenciar a sua aparição em alguns contextos da religiosidade budista. De fato, os ritos místicos e as artes mágicas constituem realidades incontestáveis dentro do universo tântrico.

¹³⁵ A obra *The Tantra* escrita por Victor M. Fic é citada de forma diferente das demais literaturas, porque foi consultada por meio do leitor digital Kindle, o qual não utiliza a referência numérica a qual estamos habituados (no leitor Kindle não aparece a página, mas a localização, esta não segue uma ordem crescente). Portanto, a citação terá o ano da obra seguida de sua “localização”, conforme o leitor digital mencionado.

3.4 A construção da anatomia oculta e o fenômeno das 4 alegrias

De fato, no *Hevraja-tantra* existe uma especial inclinação ao erotismo místico, evidenciamos, novamente, nessa literatura o aparecimento do *vajra* e do *lótus*; acreditamos que estas duas palavras estão diretamente ligadas ao sexo-yoga, tal como foi explicado por Tsongkhapa e Aryadeva nos parágrafos anteriores. A seguir, apresentamos uma passagem do *Hevraja-Tantra* que reforça a importância simbólica e sexual destes dois termos e sua característica cosmogônica:

O Senhor respondeu: “Da união do *vajra* e do *lótus*, lá surge a terra do contato com as duras qualidades. Através do fluxo do *śukra*, surgem as águas e da fricção surge o fogo. O vento vem do movimento, e o espaço corresponde à felicidade [...]. O *yogin* é o meio e a compaixão, e a *yoginī*, sabedoria e vazio [...]. O pensamento da iluminação é a unidade indivisa da Compaixão e do Vazio.” (HEVRAJA-TANTRA, I, e. 38-42; SNELLGROVE, 1959, p. 83-84, tradução nossa, grifo do autor).

David Snellgrove (1959) explica que a palavra *śukra* mencionada na citação acima significa o sêmen masculino. Estamos diante de uma clássica descrição de um *hierò gámos* (casamento sagrado), com vistas à geração e à fecundidade da terra, algo muito próximo dos mitologemas gregos. Entretanto, nesse caso específico da tradição tântrica, seguimos a interpretação simbólico-sexual, ou seja, a passagem acima se refere à própria constituição interna que cada indivíduo necessita criar. Esta “criação” é a própria condição de possibilidade para a iluminação espiritual, que está relacionada à ativação dos *cakras* e a subida da energia sexual. Todo esse processo equivale a uma “criação interior” que, conforme a linha tântrica escolhida se faz necessário realizar a fim de atingir a bem-aventurança espiritual.

Em outras palavras, “nosso mundo interior” está incompleto, totalmente inacabado, temos um corpo físico, racionalidade, emoções etc. Contudo carecemos de muitas outras faculdades, tais como: intuição, clarividência, leitura do pensamento,

levitação, conhecimento das vidas passadas, corpos sutis, experiência do *samādhi* etc. A aquisição de todas essas faculdades mencionadas é a própria “criação” mencionada, alegoricamente, pelos textos tântricos.

A fim de construir essa “nova” estrutura interior, o homem necessita ativar certos “vórtices de energia”, por meio dos quais se torna possível a comunhão com as forças cósmicas superiores. O Lama Govinda explica que os centros magnéticos (*cakras*) que existem no interior do ser humano, vibram em constante harmonia com o universo, indicando assim uma clara relação entre o micro (homem) e o macrocosmo (existência):

Os sete Centros do corpo humano representam de certo modo a estrutura elementar e dimensionalidade do universo: do estado de maior densidade e materialidade, elevando-se ao estado de extensão da imaterialidade multidimensional [...]. Estas formas de potencialidade de todo o universo estão latentes nestes centros, podendo-se atribuir-lhes todos os sons do alfabeto Sânscrito na forma de sílabas-semente. (GOVINDA, 1995, p. 153).

A relação entre os *cakras* e as forças do universo são também analisadas no tantrismo hindu. A ciência mística do Tantra fundamenta-se na investigação subjetiva, diferentemente do cientificismo pragmático e tecnicista praticado no ocidente, que faz do mundo exterior o seu principal campo de investigação empírica, as escolas tântricas preferem inverter este jogo, ao invés da realidade externa, preferem investigar a realidade interna. Abaixo apresentamos uma pequena descrição do pesquisador Woodroffe acerca destes pontos de energia existentes no corpo humano e que são descritos pelo tantrismo hindu:

Dentro do Meru, ou da coluna espinhal, existem os seis principais centros de operação Tattvica, chamadas Chakras, ou Padmas, os quais são os assentos de Shakti, como o Sahasrāra acima é a morada de Shiva. Estes são Mūlādhāra, Svāhishthāna, Manipūra, Anāhata e Vishuddha e Ājñā, que no corpo físico diz-se ter suas correspondências nos plexos nervosos principais e órgãos, começando possivelmente do plexo do sacro-coccígeno ao “espaço entre as sobrancelhas”, que alguns identificam como a glândula pineal, o centro do terceiro olho, ou olho espiritual, e outros com o cerebelo. Os Chakras, em si mesmos, são, contudo, como explicados anteriormente, centros da Consciência (Chaitanya) como força extremamente sutil

(Shakti); mas as regiões físicas, que são construídas por suas influências, e com o qual, livremente e imprecisamente, são muitas das vezes identificadas, têm sido relacionadas com os vários plexos no tronco do corpo e o centro cerebral inferior mencionado. Na porção do corpo abaixo do Mūlādhāra estão os sete mundos inferiores, Pātāla e outros, juntos com as Shaktis que suportam tudo no universo. (WOODROFFE, 1950, p. 64).

Assim como na doutrina hindu, o Tantra budista também investiga a relação entre os “mundos”, os “deuses do espaço infinito” e o próprio homem. Apresentamos uma passagem do *kālacakra-tantra* que mostra *prajñā* e *upāya* circunscritos, simbolicamente, numa dimensão cosmogônica e direcionadas aos aspectos relacionados ao corpo sutil e sua construção:

Consequentemente, no *Ādibuddha* existem 1620 deuses e deusas; *prajñā* e *upāya* são noite e dia, estão distribuídos uniformemente na metade da noite e na metade do dia. Ele os reconhece em seu próprio corpo com uma divisão de contagem em meses, noites e dias. Ele, o abençoado Manjuvajra, que destroi o medo da existência, aqui em seu nascimento é um Buda. (KĀLACAKRA-TANTRA, II, 56; HAMMAR, 2005, p. 118, grifo do autor, tradução nossa).

Referindo-se especificamente ao simbolismo da citação acima, Urban Hammar explica que ela está direcionada aos aspectos internos do ser humano: “A palavra *Ādibuddha* é encontrada em alguns lugares no segundo capítulo do KĀLACAKRA-TANTRA [...] Este capítulo trata das funções internas e externas do corpo, os *cakras*, canais, ventos etc, e o mundo compreendido como um microcosmo.” (HAMMAR, 2005, p. 118).

Este ponto é fulcral para a compreensão dos Tantras. Quando os textos mencionam o sol, a lua, dia, noite etc. na verdade, estão se dirigindo aos aspectos internos do ser humano, isto é, a sua natureza oculta que precisa ser “construída”. Para tanto, faz-se necessário a utilização de certas técnicas apropriadas e é justamente nesse momento que nos deparamos com a importância do *maithuna*.

O sexo-yoga trabalha com as energias sutis que circulam pelo corpo humano, forças transpessoais que normalmente não são percebidas pelas pessoas comuns. O Tantra busca exercitar justamente este lado supra-sensível adormecido, inativo talvez

por inúmeros renascimentos; o treinamento do praticante tântrico fundamenta-se, portanto, na descoberta consciente destas forças sobrenaturais. Enquanto a pele experimenta as sensações físicas e grosseiras, os *cakras* experimentam a estética transcendental, são os receptores das influências metafísicas ou espirituais, que em seguida são transmitidas ao corpo físico.

O professor Dasgupta alerta sobre a existência de uma anatomia oculta, extremamente complexa, que necessita ser exercitada por meio das técnicas respiratórias do yoga, bem como pelo sexo-yoga, a fim de viabilizar a movimentação das energias sutis, as quais seriam responsáveis pelo atingimento do grande êxtase (*mahāsuka*):

A identificação de *mahāsuka* com o *nirvaṇā* ou realidade última modificou a concepção *Mahāyāna* sobre a Bodhicitta no Vajra-yāna, particularmente, no saha-jā-yāna. A concepção *Mahāyāna* de produção da Bodhicitta (*bodhi-citto-tpāda*) é transformada no saha-jā-yāna na produção do estado de supremo êxtase através da prática do sexo-yoga. Após a sua produção, a bodhicitta sobe através dos dez estágios (tecnicamente conhecidos como *bodhisattva-bhūmis*), então vemos também que as práticas do saha-jā-yāna envolvem processos yóguicos de controle da respiração e outras práticas psíco-físicas, por meio das quais o sêmen disperso pode ser concentrado no *Maṇipura* (situado próximo ao umbigo), conhecido geralmente como *Nirmaṇā-cakra*, posteriormente se dirige em direção ao *Dharma-cakra*, situado no coração, depois ao *Sambhoga-cakra*, localizado na garganta, alcançando então o *Uṣṇīṣa* (isto é, o lótus na cabeça) onde será produzido o *mahāsuka* que é da mesma natureza do *nirvaṇā*. A palavra bodhicitta às vezes no Vajra-yāna e quase sempre no Saha-jā-yāna é um sinônimo da palavra sêmen. (DASGUPTA, 1950, p. 158-159, grifo do autor, tradução nossa).

A força espiritual contida na *Bodhicitta* (sêmen) precisa ser dissolvida e posteriormente enviada para os centros magnéticos espalhados pelo corpo sutil. Por esta razão, enfatizamos rigorosamente que “sem a retenção do sêmen”, se torna impossível a completa evolução espiritual, visto que a energia sexual, no tantrismo, atua de modo suplementar, isto é, agrega aos *cakras* uma espécie de “alimento sutil”, um combustível extra, necessário para o seu pleno desempenho. Estas rodas magnéticas ou *cakras* são, em realidade, receptores bio-energéticos que possibilitam, quando carregadas pela

eletricidade sexual, as sensações sublimes, também conhecidas como “as quatro alegrias”:

Central para o método tântrico é a experiência das “quatro alegrias” (*dga' ba, ānanda*). Durante a prática, a energia vital branca situada na cabeça é intencionalmente dissolvida para experimentar o êxtase. Este processo envolve a ativação da energia vital vermelha alojada no umbigo, provocando o fogo interno através das técnicas de controle da respiração e outros meios. A constituição elementar natural do fogo interno ativa o calor da energia vermelha, que se move para cima, aquecendo a natureza fria da essência branca. A essência branca dilui-se e goteja, um processo no qual a energia vital se torna cada vez mais fluída à medida que atinge os órgãos reprodutores. Dada a natureza pesada das propriedades elementares da essência branca, a qual é composta por terra e água, essa essência vital se move para baixo. Uma vez que as essências vitais originais permanecem na cabeça e abaixo do umbigo até a morte, o calor da essência vermelha e o gotejamento da branca dizem respeito a uma aceleração do processo energético mencionado acima, em que os subprodutos destes ascendem e descem no corpo. A descida da essência vital branca é marcada por quatro etapas principais de experiência conhecidas como “alegrias”. Cada uma das quatro alegrias surge, por sua vez, quando a essência vital branca fundida atinge as rodas energéticas (*rtsa 'khor, cakra*) ou centros de energia, ao longo do canal central. Uma vez que os tantras diferem em suas enumerações de rodas energéticas, alguns afirmando quatro, outros seis, os pontos da descida da essência vital onde as alegrias ocorrem são postados de forma diferente. De acordo com o sistema Kalachakra, à medida que o fluxo de “néctar” branco da parte superior da cabeça atinge a garganta, então ocorre a alegria inicial (*dang po'i dga' ba, prathamānanda*). Quando atinge o coração, surge a suprema alegria (*mchog dga' paramānanda*). Ao atingir o umbigo ocorre a alegria especial (*khyad dga' vīramānanda*). Quando atinge a ponta do pênis, então ocorre a alegria interior (*lhan cig skyes pa'i dga' ba, saḥajānanda*). Nos tantras, assim como no Hevajra que postula a existência de quatro rodas energéticas, esta última alegria acontece no umbigo. (KONGTRUL, 2005, p. 33-34, grifo do autor, tradução nossa).

Os *thigles*¹³⁶ (brancos e vermelhos) estão dispersos por todo o corpo, sobretudo nos *cakras*. Quando o iniciado se utiliza de certas técnicas yóguicas avançadas (*tummo*)¹³⁷, ele logra “derreter” ou sublimar a energia vital (*thigle*) alojada no *cakra* frontal, uma espécie de sutilização, purificação energética; pouco a pouco, à medida que o *yogin* se aprofunda nesse processo, as grosserias da mente, o apego às formas materiais, as energias pesadas do pensamento materialista, vão se dissolvendo,

¹³⁶ Sobre a definição da palavra tibetana *thigle* ou *bindu* em sânscrito, ver págs. 84-85, 100, 116-118.

¹³⁷ Sobre a técnica do *tummo*, ver pág. 31.

transformando-se alquimicamente em “sabedoria não-dual”, permitindo o acesso a elevados estados de consciência, que neste caso são chamadas de “as quatro alegrias”.

Iniciado o processo descendente, a energia vital branca alcança cada um dos quatro *cakras* (coronário, laríngeo, cardíaco e umbilical), e em cada um deles experimenta-se um diferente tipo de alegria. É importante observar que, segundo Houseman (2014), antes da *bodhicitta* ou *kundalinī* iniciar sua trajetória ascendente, primeiramente, as energias brancas e vermelhas precisam se encontrar na região genital, após este místico encontro, as energias vitais estão finalmente harmonizadas, integradas e reestruturadas, prontas para retornar até o *cakra* da cabeça, trilhando o caminho ascendente.

O mestre tântrico Jamgön Kongtrul traz uma importante explicação sobre o fenômeno das “quatro alegrias”. Basicamente, dois tipos de alegrias são sentidas: a primeira é quando a energia desce da cabeça, passando pelos *cakras* e alcança a ponta do órgão genital; posteriormente, acontece um segundo movimento energético, porém ascendente, o qual faculta ao iniciado “quatro alegrias”, (uma em cada *cakra*), ainda mais intensas, mais estáveis do que as anteriores, isto é, uma vez estabilizada e harmonizada a energia branca e vermelha nos órgãos reprodutores, torna-se possível a sua subida energética em direção ao topo da cabeça e cada vez que esta força toca os *cakras* as alegrias inefáveis são novamente sentidas:

À medida que a *bodhicitta* cai, as quatro alegrias surgem em sequência. Então os dois fluidos sexuais se encontram nas pontas das partes íntimas do macho e da fêmea. Essa é a prática de vivenciar a consciência originária coemergente com a entidade real [ou substância do fluido sexual]. O ramo da grande realização é quando os constituintes brancos e vermelhos se misturam em um e são modelados através do vajra masculino como um fio de aranha. À medida que sobe pelos *chakras* do umbigo, do coração, da garganta e da cabeça, experimentam-se as quatro alegrias estáveis da ascensão. Por fim, ele se espalha por todo o corpo [...] a *bodhicitta* permeia todos os canais de energia, o mesmo ocorre com a consciência originária da alegria. (KONGTRUL, 2005, p. 72-73, tradução nossa).

Portanto, estas práticas tântricas que estimulam o fogo interior são fundamentais para o desenvolvimento da anatomia oculta do praticante. Na verdade, com elas, o

adepto tântrico realiza um poderoso intercâmbio bio-energético em seu próprio corpo sutil, as energias entram em atividade, subindo e descendo simultaneamente.

A utilização das energias do corpo (*thigles*), envolvendo os *cakras* e os canais sutis são, na verdade, técnicas muito antigas encontradas, sobretudo, nos seis *dharmas* (ou *yogas*) de Naropa¹³⁸. A técnica do *tummo* ou “calor interior”, foi amplamente utilizada pelo lendário Milarepa, este consistia em seu principal método de ascensão espiritual. Trata-se de uma prática rigorosa que envolve o sábio uso da respiração, da visualização, concentração da energia vital e sexual etc.

Salientamos que, no Tantra, existem contradições sobre a localização, o número exato e outras descrições mais específicas acerca dos *cakras* e dos *nāḍīs*. Embora outras obras possam reafirmar a existência de um número maior de *cakras*, comumente, os textos tântricos budistas enfatizam a existência de quatro principais (na região do umbigo, no coração, na garganta e na cabeça). Contradições à parte, o importante é ressaltar que não seria possível o sentir do “êxtase místico”, sem a existência desses pontos magnéticos. O sexo-yoga está fundamentado na ativação e energização desses centros de poder.

O fogo sexual é um componente decisivo para a aceleração espiritual. Contudo, embora a potência erótica possua importância basilar em todo esse processo, nem sempre é fácil identificá-la nos textos tântricos. Poderíamos citar como exemplo a obra *The Dalai Lamas on tantra*, mais especificamente o segundo capítulo, nele encontramos o VII Dalai Lama ensinando, com agudo simbolismo, a grande relevância do fogo sexual e sua conexão com as quatro alegrias:

Vizualize-se a si mesmo como Heruka com sua consorte, luminoso e vazio, o corpo vazio, os canais de energia das três qualidades vibrando internamente, no seu coração a roda do Dharma com oito pétalas. Mantenha a gota indestrutível na forma de HUM, entre os meios do sol e a sabedoria da lua, com a mente fixa, as incompreensões conceituais são cortadas e a clara luz pura surge como o céu de outono. A consorte, através do fogo natural, derrete nos setenta e dois mil canais as energias vitais que estão em curso, conduzindo-as ao canal central, dando origem às quatro alegrias inefáveis. (DALAI LAMA VII, 2006, p. 77, tradução nossa).

¹³⁸ Sobre os seis dharmas (ou yogas) de Naropa, consultar NAROPA, 1997.

Outro ponto importante a se destacar é que as técnicas vinculadas às quatro alegrias podem ser experimentadas tanto pelos tântricos da mão esquerda (com suas esposas reais) ou pelos tântricos da direita – os celibatários¹³⁹. Obviamente, um monge que aceitou os votos de castidade não poderia fazer esta prática com uma mulher, porém, nesses casos, recomenda-se a utilização de uma consorte imaginária, que poderia ser uma divindade feminina do panteão budista. Entretanto, acreditamos que a base de todo esse processo metafísico é o sexo-yoga e sua relação com as forças seminais.

3.5 O Despertar da bodhicita (*kunḍalinī*) e a ativação dos canais sutis

Homem (*Upāya*) e mulher (*Prajñā*), por meio do sexo-yoga, produzem a energia sexual (*bodhicitta* ou *kunḍalinī*¹⁴⁰) que fica alojada no *cakra* do umbigo até que alcance uma estabilização, tal como nos indica o professor Dasgupta: “Através da união yóguica de *Prajñā* e *Upāya*, a *bodhicitta* é produzida, em seguida ela fica armazenada na região do umbigo, que é o *Maṇipura-cakra* ou o *nirmāṇa-kāya-cakra*.” (DASGUPTA, 1950, p. 178-179, grifo do autor, tradução nossa).

Quando a energia foi estabilizada, ou seja, quando está totalmente sob o domínio do *yogin*, então sobe, de *cakra* em *cakra*, até o topo da cabeça e o praticante experimenta o prazer místico, que é da mesma natureza da iluminação. Cada *cakra*, ao receber o fogo erótico, experimenta sensações sublimes produzidas pela utilização da consciência. Pouco a pouco o autodomínio e a disciplina mental se apoderam do praticante até o momento em que ele transmuta o prazer mundano, transforma-o em uma espécie de estética transcendental. Portanto, a *bodhicitta* possui dois aspectos bem definidos: um “volátil” (que produz o prazer mundano) e outro “estável” (que produz um prazer transcendental):

¹³⁹ Uma explicação detalhada sobre as quatro alegrias e as iniciações correspondentes a elas podem ser consultadas na obra *Studies in the Kālacakra Tantra*. Salienta-se neste texto a possibilidade de realizar tais práticas com uma consorte física ou imaginária.

¹⁴⁰ As palavras *Kunḍalinī* e *bodhicita*, nesse contexto, são sinônimos, representam a energia sexual adormecida. A primeira é mais utilizada pelos tântricos do hinduísmo, já a segunda aparece com mais frequência nos textos do tantra budista.

Os dois aspectos da bodhicitta, o físico ou aspecto fenomênico (na forma do sêmen viril) é conhecido como *saṃvṛta* e o aspecto último – *parāmārthika* – ou *vivṛta* (conhecido na forma incorpórea e todo-penetrante do *mahāsuka* – a natureza última dos *dharmas*). (DASGUPTA, 1950, p. 179).

Parāmārthika é a forma incorpórea do sêmen a qual é atingida quando o iniciado tântrico, através do sexo-yoga, consegue sublimar a sua energia sexual. As respirações rítmicas (*prāṇāyāma*) e o controle mental possuem influência decisiva em todo esse processo, visto que é por meio deles que a matéria física do sêmen recebe um choque adicional, uma descarga bio-eletromagnética responsável pela produção dos “vapores seminais”. Estes “vapores” ou “ventos sutis” representam a contraparte espiritual do sêmen, seu aspecto transpessoal, metafísico. A passagem da matéria bruta para a substância sutil é a condição necessária para que a “cobra sagrada” – *Kuṇḍalinī* – inicie sua subida pela coluna vertebral do praticante.

O ascenso da *Kuṇḍalinī* provoca faíscas ígneas, um calor interior no *cakra* umbilical, indicando que seu sono foi perturbado, a víbora divina dos hindus foi despertada, o túnel para o *nirvāṇa* finalmente foi iluminado:

Os tantras budistas evidenciam ainda mais a característica ígnea da *Kuṇḍalinī*. Segundo os budistas, a Śakti (também chamada *Caṇḍālī*, *ḍombī*, *Yoginī*, *Nairāmaṇi* etc.) dorme no *nirmāṇa-kāya* (região umbilical): acordamo-la produzindo o bodhicitta nessa região e esse despertar se expressa através da sensação de “grande fogo”. O *Hevajra-tantra* diz que “a *Caṇḍālī* queima no umbigo” e quando tudo está queimado, a “Lua” (situada na testa) deixa escorrer gotas de néctar. (ELIADE, 2012, p. 206, grifo do autor).

Ao transmutar suas energias sexuais, ao estimular a *bodhicitta*, o *yogin* inicia sua marcha segura até a obtenção do supremo despertar. O néctar da imortalidade é produzido justamente pelo contato do calor interior com os *cakras*:

Nas escolas tântricas budistas também encontramos a questão da subida de Śakti em conexão com a subida da bodhicitta. Diz-se que quando a bodhicitta é produzida na região do umbigo a deusa *Caṇḍālī* é também despertada no *nirmāṇa-cakra*. Quando ela é despertada, a lua situada na testa começa a derramar um néctar que

rejuvenece e transmuta o corpo do *yogin*. *Caṇḍālī* conhecida também como *ḍombī*, *Yoginī*, *Sahaja-Sundarī*, *Nairātmān* (ou *Nairāmaṇī*) é descrita em vários Tantras, Dohas e canções. (DASGUPTA, 1950, p. 189-190, tradução nossa, grifo do autor).

A subida da *Kuṇḍalinī* é efetuada durante a relação sexual, por isso a importância de estabilizar a energia. Esta “estabilização” refere-se ao controle da excitação sexual, ou seja, o iniciado não deve aumentar em demasia o fogo erótico, pois com isso ele poderia perder o sêmen comprometendo drasticamente a performance do rito sagrado. Desta forma, torna-se fundamental conservar ou preservar a energia sexual no *cakra* do umbigo até que o fogo erótico esteja totalmente sob o domínio do praticante. Após esta estabilização energética, a *bodhicitta* ou *Kuṇḍalinī* pode continuar seu ascenso através dos outros *cakras*, possibilitando assim a aceleração espiritual do iniciado:

Para acelerar a ascensão da *Kuṇḍalinī*, certas escolas tântricas combinaram posições corporais com práticas sexuais. A ideia subjacente era que se devia obter, conjuntamente, a “imobilidade” da respiração, do pensamento e do sêmen. A *Gorakṣa-saṃhitā* (61-71) afirma que durante a *Khecarīmudrā*, o *bindu* (= esperma) “não cai”, apesar de o praticante ser abraçado por uma mulher [...]. Todos esses textos insistem sobre a interdependência entre respiração, experiência psicamental e sêmen viril. (ELIADE, 2012, p. 208, grifo do autor).

O *maithuna* é utilizado para acelerar este processo bio-energético que acontece no corpo sutil do praticante. O método tântrico prescreve que, durante a prática sexual, deve haver uma combinação harmoniosa entre técnicas respiratórias, domínio do pensamento e preservação do sêmen. “O *maithuna* serve, inicialmente, para ritmar a respiração e facilitar a concentração; portanto é um substituto do *prāṇāyāma* e da *dhāraṇā*, ou melhor, seu suporte.” (ELIADE, 2012, p. 217, grifo do autor). Mircea Eliade (2012) insiste na ideia de que uma consciência estável, pacificada, é o resultado de uma respiração ritmada e profunda, esta estabilização prânica possibilita a retenção seminal, de modo que a energia sexual fica totalmente sob o domínio do *yogin*.

No sistema tântrico hindu o iniciado é considerado um “segundo Śiva” quando consegue estabilizar a substância seminal e elevá-la até o último centro magnético – *sahasrāra-cakra*. A força sexual tem papel decisivo, pois age como um fluído, uma

energia sutil que flui em direção à liberdade incondicionada, que neste contexto, encontra-se potencialmente armazenada no topo da cabeça:

Diz-se que como Ananta, o Senhor das Serpentes, suporta todo o universo, assim é Kundalinī, “por quem o corpo é suportado”, o suporte de toda prática de Yoga, e o que “com uma força abre a porta com uma chave”, assim o Yogī deve forçar a abertura da porta da Liberação (Moksha), pelo auxílio de Kundalinī (a espiral), que é conhecida por vários nomes, tais como Shakti, Īshvarī (Senhora Soberana), Kutilāngī (encurvada), Bhujangī (serpente), Arundhatī (constante auxílio para boa ação). Esta Shakti é a Suprema Shakti (Parashakti) no corpo humano, incorporando todos os poderes e assumindo todas as formas. Assim, a força sexual é um desses poderes e é utilizada. Ao invés, contudo, de descer em forma de fluído seminal, ela é conservada como uma forma de energia sutil, e flui para Shiva junto com o Prāna. É assim feito uma fonte de vida espiritual ao invés de uma fonte causadora da morte física. Com a extinção do desejo sexual, a mente é liberada de sua mais poderosa escravidão. (WOODROFFE, 1950, p. 123).

A “serpente do poder” ou *Kuṇḍalinī* possui simultaneamente tanto a graça quanto a maldição. O sexo, em si mesmo, pode escravizar um indivíduo, porém, ao mesmo tempo, pode servir como a causa primordial da libertação. O caminho para o céu (nirvāṇa) ou para o inferno (apegos) depende exclusivamente do treinamento psicológico efetuado pelo praticante. Sua consciência deve estar suficientemente madura para rejeitar os galanteios da luxúria, a qual busca sempre transformar o ato sexual em puro desfrute dos sentidos. Pelo poder do yoga tântrico, o discípulo é orientado a subjugar os apegos da mente, situando-se em perfeito equilíbrio interior, transformando o sexo em ato sacramental através do domínio do sêmen. Nas escolas do Tantra hindu, encontramos verdadeiros hinos de louvores à energia sexual. Criação e libertação estão intimamente associados a ela, numa íntima conexão entre homem e cosmos:

Ela é a “Serpente do Poder” dormindo enrolada junto ao Mūlādhāra, fechando com sua boca a entrada de Sushumnā chamada de “a porta de Brahman” (Brahmadvāra). Ela dorme sobre aquilo que se chama Kanda, ou Kandyoni, que tem quatro dedos de comprimento e de largura, e está coberta por um “pano branco macio” – ou seja, uma membrana semelhante ao de um ovo de uma ave. Ela é geralmente descrita como sendo de dois dedos (Anguli) acima do ânus (Guda) e dois dedos abaixo do pênis (Medhra). Deste Kanda parte as 72.000

Nāḍīs que aqui, ambas, unem-se e se separam [...] Ela, a mais sutil das sutis, mantém em Si mesma o mistério da criação [...] Por Sua radiância o universo é iluminado e pela consciência eterna é despertado – ou seja, Ela está associada tanto como uma Criadora (Avidyā Shakti) como também é o meio como Vidyā Shakti, pelo qual a Liberação pode ser alcançada. Por esta razão diz-se que no Hathayogapradīpikā é Ela que dá a liberação aos Yogīs e a escravidão aos ignorantes. Pois quem a conhece, conhece o Yoga, e aqueles que são ignorantes do Yoga são mantidos na escravidão de suas vidas mundanas. (WOODROFFE, 1950, p. 123).

De acordo com as pesquisas de Woodroffe, mesmo quando a energia sexual – *Kuṇḍalinī* – atinge o último cakra (no topo da cabeça), disso não resulta que o *yogin* atingiu o supremo despertar, a total emancipação espiritual. Inegavelmente, qualquer *yogin* que tenha conquistado semelhante proeza deve ser considerado avançado nas técnicas tântricas, contudo faz-se necessário uma estabilização da energia no cakra da coroa, visto que, ao atingir pela primeira vez esta etapa tão significativa da jornada, existe uma tendência natural e até mesmo mecânica da energia sexual em retornar para os *cakras* inferiores, não permanecendo ali por muito tempo. O tempo de permanência no último *cakra* depende exclusivamente do desenvolvimento interior do *yogin*. Vejamos a explicação de Woodroffe sobre este ponto:

Kundalī não permanece por muito tempo, na primeira vez, no Sahasrāra. O tempo de sua estadia depende da força da prática do Yogī. Existe uma tendência natural (Samskāra) da parte de Kundalī ao retorno. O yogī deverá usar todo o esforço à sua disposição para mantê-la acima por mais tempo. Deve-se observar que a Liberação não é obtida por meramente levar Kundalī ao Sahasrāra e, óbvio, menos ainda por meio da agitação no Mūlādhāra, ou fixando-A em qualquer um dos centros inferiores. A Liberação é obtida somente quando Kundalinī retoma sua residência permanentemente no Sahasrāra, de modo que Ela somente retorna pela vontade do Sādhaka. Diz-se que depois de estar no Sahasrāra por um longo tempo, alguns Yogins levam Kundalinī de volta a Hridaya (coração), e A adoram aí. Isto é feito por aqueles que são incapazes de ficar por muito tempo no Sahasrāra. Se eles levam Kundalinī mais abaixo do que Hridaya – ou seja, adoram-Na nos três Chakras abaixo de Anāhata, eles já não, assim é dito, pertencem ao grupo Samaya (WOODROFFE, 1950, p. 132)

Objetivando a total libertação da dor existencial, o *yogin* necessita trabalhar com certos condutores sutis, também conhecidos como *nāḍīs*. Estes são frequentemente

citados nos textos tântricos budistas. Em sua obra *A commentary on the Kalacakra tantra*, Lharampa Ngawang Dhargyey observa que estes conduíntes interiores se formam no ser humano ainda no útero, antes mesmo do nascimento:

Existem 72.000 canais (Skt. Nadi, Tib. Rtsa) no corpo que gradualmente começam a se formar no coração durante o período de gestação no útero. O principal deles corre como um eixo central no corpo, é chamado de 'canal central' (Skt. avadhuti; Tib. dbu.ma). O canal à direita é chamado de roma (Skt. Rasana; Tib. ro.ma) e o canal à esquerda, kyangma (Skt. Lalana, Tib. Rkyang.ma). Estes se formam no coração enquanto o feto ainda está no útero. (DHARGYEY, 1994, p.104, tradução nossa).

Em ambos os Tantras (budistas ou hinduístas) encontramos informações variadas sobre o número dos *nāḍīs* que percorrem o corpo sutil do ser humano; o assunto é polêmico, pois dependendo da obra consultada poderemos encontrar variações gritantes sobre a quantidade desses canais no corpo, como nos alerta Woodroffe em suas análises sobre o tantrismo hindu:

O Bhūtaśuddhi Tantra fala de 72.000 Nāḍīs, o Prapanchasāra Tantra de 300.000, e o Shiva Samhitā de 350.000; mas destes, qualquer que seja seu total, somente um número limitado tem importância. Algumas são Nāḍīs brutas, tais como os nervos físicos, veias e artérias, conhecidas pela ciência médica. Mas elas não têm em tudo essas características visíveis e físicas. Elas existem, como todas as outras, em formas sutis, e são conhecidas como Yoga Nāḍīs. A última pode ser descrita como canais sutis (Vivara) de energia Prāṇica, ou energia vital. As Nāḍīs são, como afirmado, os conduítes do Prāṇa. Através delas, suas correntes de energia solar e lunar, correm. Se pudessemos vê-las, o corpo pareceria com um desses mapas que descrevem as várias correntes oceânicas. Elas são caminhos por onde a Prāṇashakti flui. Elas, portanto, dizem respeito a ciência vital como elemento da vida, e não como um Shāstra médico (Vaidyashāstra). Por isso a importância do Sādhana, que consiste da purificação física do corpo e das Nāḍīs. A pureza do corpo é necessária se a pureza da mente é para obter em sua extensão um sentido hindu. A purificação das Nāḍīs é, talvez, o principal fator nos estágios preliminares deste Yoga; pois assim como suas impurezas impedem a ascensão de Kundalinī Shakti, sua purificação facilita esse trabalho. Este é o trabalho do Prāṇāyāma (WOODROFFE, 1950, p. 62).

Woodroffe enfatiza a necessidade de purificar o corpo sutil, torna-se impossível acordar a *Kuṇḍalinī* sem uma adequada preparação iniciática a qual inclui a utilização do

prāṇāyāma, *mudrā*, *āsana* etc. No sistema tântrico budista os *nāḍīs* necessitam ser estimulados a fim de que a energia sutil possa se desenvolver harmoniosamente. A função deles é a mesma daquela encontrada nos textos do Tantra hindu, a diferença básica está na terminologia, como sublinha o pesquisador Dasgupta:

Prajñā e Upāya são também conhecidos como *Lalanā* e *Rasanā* que são os nomes de dois nervos *Iḍā* e *Piṅgalā* bem conhecidos no sistema tântrico Hindu. Esses dois nervos se encontram em outro nervo central chamado *Avadhūtī* que corresponde ao *suṣumnā* no tantra hindu; e este nervo central é considerado o caminho para o *nirvaṇā*. É dito que: *Lalanā* é da natureza de Prajñā e *Rasanā* pertence a Upāya, e *Avadhūtī* encontra-se no meio, como a morada de *Mahāsuka*. Deve-se perceber aqui que no Tantra Hindu o nervo *Iḍā*, que corresponde a *Lalanā* cuja natureza está relacionada com a Lua, é a própria *Śakti*; e *Piṅgalā* corresponde a *Rasanā*, possui natureza solar e é identificado como Puruṣa (o princípio masculino). Novamente, *Lalanā* e *Rasanā* são representados carregando o sêmen e o óvulo respectivamente. (DASGUPTA, 1950, p. 118, grifo do autor, tradução nossa).

Lalanā (iḍā), *Rasanā* (piṅgalā) e *Avadhūtī* (suṣumnā) integram, sem sombra de dúvida, os nervos centrais, os principais *nāḍīs*, responsáveis pelo ascenço da *Kuṇḍalinī*. As técnicas respiratórias visam purificar esses canais a fim de que a força erótica suba sem impedimentos. O mestre da tradição *kadampa*, Geshe Kelsang Gyatso, descreve detalhadamente o modo pelo qual essas “veias internas” aparecem em nossa natureza oculta:

O canal central está localizado exatamente no meio, entre as metades esquerda e direita do corpo [...]. Ele começa no ponto entre as sobrancelhas, de onde ascende formando um arco até a coroa da cabeça e, então, desce em linha reta até a ponta do órgão sexual [...]. De ambos os lados do canal central, estão os canais direito e esquerdo, sem nenhum espaço entre eles e o canal central. O canal direito é vermelho e o esquerdo é branco. O canal direito começa na ponta da narina direita e, o canal esquerdo, na ponta da narina esquerda. A partir daí, ambos ascendem formando um arco até a coroa da cabeça, por ambos os lados do canal central. Da coroa da cabeça até o umbigo, esses três principais canais são retos e adjacentes entre si. À medida que o canal esquerdo continua descendo abaixo do nível do umbigo, ele faz uma pequena curva à direita, separando-se levemente do canal central e voltando a se reunir com ele na ponta do órgão sexual. Ali, ele cumpre a função de reter e soltar esperma, sangue e urina. À medida que o canal direito continua abaixo do nível do umbigo, ele faz uma pequena curva à esquerda e termina na ponta do ânus, onde

cumprir a função de reter e soltar fezes e assim por diante. (GYATSO, 2016, p. 165-166).

Basicamente, duas energias principais utilizam os *nāḍīs* como meios de locomoção sutil: o *prāṇa*¹⁴¹ e os *thigles*. Kalu Rinpoche (1999) explica que tanto o *prāṇa* quanto os *thigles* não provêm dos elementos físicos do pai ou da mãe, reunidos no momento da procriação. Eles são, na verdade, o produto de um encadeamento cármico; diz-se que os canais sutis são o “corpo do Despertar”, os ventos sutis, a “palavra do Despertar” e os *thigles*, a “mente do Despertar”, portanto:

Assim, considerando a mente como uma pessoa, diríamos que o corpo é a região onde ela habita, que os canais sutis formam as estradas sobre as quais ela se desloca, que os ventos constituem seu meio de locomoção, e que os *thigles* representam todos os bens em sua posse. (RINPOCHE, 1999, p. 210).

As escolas tântricas ensinam que os “ventos sutis” (*prāṇa*) atuam como uma espécie de veículo, um condutor da mente, uma força invisível que tornaria possível o “movimento epistêmico” da consciência, isto é, sua capacidade de realizar induções, deduções, analogias, em suma, todas essas potencialidades intelectivas seriam de responsabilidade dos “ventos interiores”, como sugere Gyatso (2016, p. 277): “Eles são também denominados ‘os cinco ventos das faculdades sensoriais’ porque possibilitam o desenvolvimento das percepções sensoriais.” Portanto, a principal função dos “ventos” é mover a mente em direção ao seu objeto, estabelecendo uma perfeita interconexão epistemológica, a ponte entre o sujeito perceptivo e o objeto percebido é efetuada pelos movimentos sutis dos ventos interiores:

Os ventos interiores são os ventos no continuum de uma pessoa, que fluem através dos canais de seu corpo. A principal função dos ventos interiores é mover a mente para o seu objeto. A função da mente é apreender objetos, mas ela não pode se mover para um objeto ou estabelecer uma conexão com ele sem um vento que lhe sirva de montaria. A mente é, algumas vezes, comparada a uma pessoa coxa que pode enxergar, e, o vento, a uma pessoa cega que tem pernas. As mentes podem funcionar apenas quando operam em conjunto com os ventos interiores. (GYATSO, 2016, p. 273).

¹⁴¹ A relação do *prāṇa* com as forças sutis do corpo é um tema muito amplo e complexo. Sugerimos como introdução ao assunto a leitura da obra *Fundamentos do Misticismo Tibetano*, escrito pelo Lama Anagarika Govinda.

Portanto, do ponto de vista tântrico, os “ventos sutis” são compreendidos como modificações do *prāṇa*, sua contraparte sutil, ao passo que a respiração seria a forma mais grosseira e mais perceptível aos sentidos humanos. Geshe Kelsang Gyatso, em seu livro *Budismo Moderno, o caminho de compaixão e sabedoria*, sublinha a importância de se conhecer e estudar profundamente os canais suprasensíveis que habitam o nosso corpo, visto que é por meio deles que os estados sublimes serão percebidos:

Cada um desses 24 canais ramifica-se em outros três canais, que se distinguem entre si pelos elementos principais – ventos, gotas vermelhas e gotas brancas – que fluem por eles. Cada um desses 72 canais divide-se, por sua vez, em mil canais, totalizando 72 mil canais. É importante, para um praticante do Tantra Ioga Supremo, familiarizar-se com a disposição dos canais, já que é por meio do controle sobre os ventos e gotas que fluem por esses canais que a união de grande êxtase espontâneo e vacuidade é realizada. (GYATSO, 2016, p. 271).

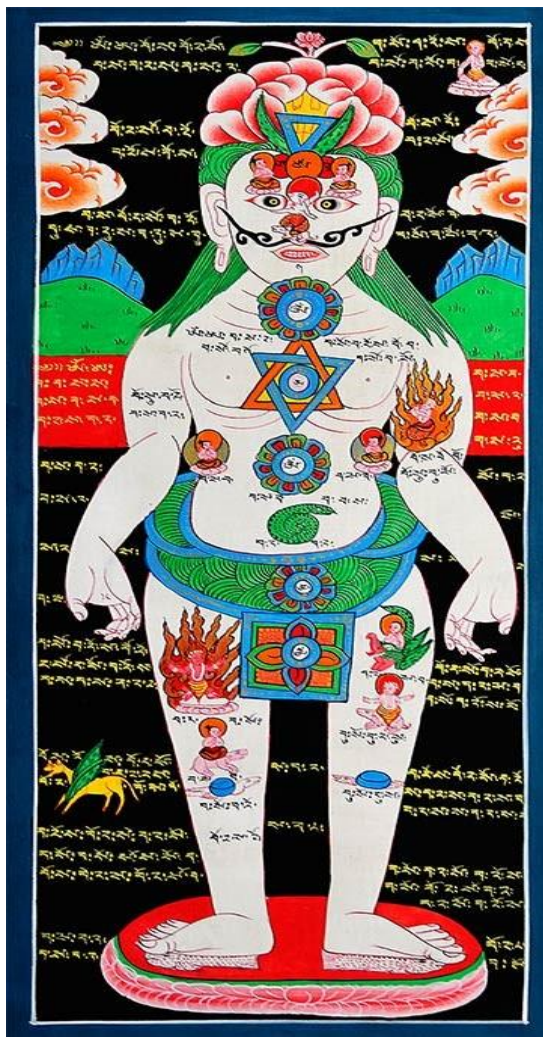
As “gotas vermelhas” (mais fortes nas mulheres) e “brancas” (mais fortes nos homens) são os próprios *thigles*, energias sutis disseminadas por todo o sistema transpessoal humano. Na verdade, os “centros” (*cakras*), os “ventos” (*prāṇa*) e também os *thigles*, referem-se à experiência yóguica de cosmificação do corpo (cf. Imagem 2), uma sobreposição de qualidades místico-fisiológicas cuja efetivação acontece por meio dos “estados superiores de consciência”, realizáveis por meio de uma aguda ampliação da “estética corporal” (sensibilidade), atingida através da plena harmonia entre meditação, respiração e sexo-yoga. Em outras palavras, o corpo, inebriado pelas práticas do êxtase, responde, através das intuições e inspirações, aos variados estímulos somáticos do cosmos, sendo capaz de captar vibrações sutis antes ignoradas, tornando-se um dócil instrumento do grande mistério, passivo e receptivo, como nos demonstra Eliade:

O *sādhana* tântrico utiliza essa cosmo-fisiologia arcaica. Todas essas imagens, símbolos pressupõe uma experimentação mística, a teandria, a santificação do homem por meio de disciplinas ascéticas e espirituais. As atividades sensoriais são aí ampliadas em proporção alucinante, seguidas de inúmeras identificações de órgãos e

funções fisiológicas com regiões cósmicas, astros, deuses etc. (ELIADE, 2012, p. 198).

Comumente, os seres humanos não se preocupam em dominar os pensamentos, as emoções e os instintos negativos; a auto-observação e a transformação interior são necessidades pouco atendidas pelas grandes massas, o resultado é o movimento inadequado dos “ventos interiores” e dos “thigles”. A energia sutil, nas pessoas que não tenham ingressado na via da transformação interior (com práticas e disciplinas ordenadas), tende a se concentrar em um dos dois canais principais – *lalanā* ou *Rasanā* –. O grande problema é que estes dois canais são os responsáveis pelo dualismo da mente. Ou seja, se a energia se concentra mais do lado esquerdo, isto é, em *lalanā*, então o sentimento de um “eu-verdadeiro” é reforçado, fazendo-nos acreditar que somos um “ente real” e por isso nos apegamos à nossa própria forma corpórea, mantendo-nos, por esta razão, na escravidão do *samsāra*. Ao contrário, se a energia sutil se concentra do lado direito, em *rasanā*, então aferramo-nos ao mundo externo e transitório, à realidade ilusória de *māyā*, potencializando consideravelmente o nosso apego aos objetos sensíveis.

Imagem 2 – Pintura tibetana retratando a cosmificação do corpo



Fonte: <http://peaceformeandtheworld.ning.com/profiles/blogs/chakren>. Acesso 21/09/2018.

Esta é a fisiologia da humanidade (não-iniciada) desenhada pelo tantrismo. Desafortunadamente, as energias que fluem pelos canais sutis dos homens comuns estão demasiadamente impuras, repletas de conceitos bipolares, relativos ao “eu” (*lalanā*) ou ao “meu” (*rasanā*). Sobre este ponto, vejamos o posicionamento do mestre Gyatso:

Os ventos no corpo de um ser comum fluem pela maioria desses canais, exceto pelo canal central. Como esses ventos são impuros, as várias mentes que eles sustentam são também impuras e, enquanto esses ventos continuarem a fluir pelos canais periféricos, eles continuarão a sustentar as diversas concepções negativas que nos

mantêm presos ao samsara. Por força da meditação, entretanto, esses ventos podem ser trazidos para o canal central, onde não mais serão capazes de sustentar o desenvolvimento das concepções densas da aparência dual. Com a mente livre das aparências duais, seremos capazes de obter uma realização direta da verdade última, a vacuidade. (GYATSO, 2016, p. 271).

Ao se moverem através de *lalanā* e *rasanā*, os “ventos interiores” e os “thigles” influenciam a vida psicoemocional dos seres humanos, lançando-os na terrível oposição dos contrários. O *Hevraja-tantra* confirma a dualidade existente nos dois canais periféricos e a necessidade de redirecionarmos a nossa energia, para o canal central ou *Avadhūtī*:

Então Vajragarbha disse: “Quantas veias existem, Senhor, no corpo de Vajra.” “Existem trinta e duas veias”, ele respondeu “Trinta e duas que sustentam a *bodhicitta* e fluem em direção ao grande prazer. Entre todas estas veias, três são consideradas principais, *Lalanā*, *Rasanā* e *Avadhūtī*. *Lalanā* é a natureza da sabedoria e *Rasanā* consiste nos meios, e *Avadhūtī* está no meio, livre das noções de sujeito e objeto. (HEVRAJA-TANTRA, 1959, p. 48-49, tradução nossa)

Mircea Eliade (2012) alerta sobre o perigo dos extremos: tanto a direita (*rasanā*) quanto a esquerda (*lalanā*) fluem em direção ao perigo, à armadilha da ilusão, ao devir incontrolável das forças naturais. A lua (canal direito) e o sol (canal esquerdo) devem fusionar-se em *Avadhūtī*, dentro do canal central, nem na extrema-direita tampouco na extrema-esquerda, rigorosamente no meio. A grande beatitude (*mahāsukha*) surge quando os “ventos” e os “thigles” encontram a via da salvação, o canal central ou *Avadhūtī*. “[...] A reunião dos ventos dentro desse canal faz com que a atividade negativa associada com os ventos dos canais direito e esquerdo seja abandonada. Ele é também conhecido como ‘o canal da mente’ e como ‘Rahu’.” (GYATSO, 2016, p. 267).

O pesquisador britânico, Woodroffe, também alerta sobre a importância basilar do canal central (*suṣumnā*¹⁴²) descrito nos textos do Tantra hindu:

¹⁴² A palavra *Suṣumnā* é utilizada no tantra hindu para se referir ao canal central; já no tantra budista encontramos o termo *Avadhūtī*.

Dessas Nāḍīs, as principais são catorzes; e destas catorze, Idā, Pingalā e Sushumnā são as principais. Dessas três, novamente, Sushumnā é a mais importante e, para ela todas as outras estão subordinadas; pois pelo poder do Yoga (Yogabala), o Prāṇa é direcionado através dela e, passando os Chakras, deixa o corpo através do Brahmarandhra. Ele está situado no interior do eixo cérebro-espinhal, o Merudanda, ou coluna espinhal, na posição atribuída ao seu canal interior, e se estende do plexo básico, o centro Tāttivco chamado de Mūlādhāra, ao lótus de doze pétalas no pericarpo de Sahasrāra Padma, ou o lótus de mil pétalas. (WOODROFFE, 1950, p. 62).

Portanto, o *yogin* deve esforçar-se em não permitir que sua energia interior flua em direção aos canais da direita ou da esquerda. O mestre Gyatso explica que é possível perceber o momento exato em que as energias sutis entraram no canal central, por meio do ritmo respiratório:

Podemos saber se os ventos entraram, ou não, no canal central observando a nossa respiração. Normalmente, há desequilíbrios em nossa respiração – uma narina exala mais ar do que a outra, e o ar começa a sair primeiro por uma narina antes de sair pela outra. No entanto, quando os ventos entram no canal central em consequência das meditações explicadas acima, a pressão e a simultaneidade da respiração são iguais em ambas as narinas durante a inalação e a exalação. Por essa razão, o primeiro sinal a ser observado é que estaremos respirando uniformemente por ambas as narinas. Outro desequilíbrio que podemos notar na respiração normal é que a inalação é mais forte que a exalação, ou vice-versa. O segundo sinal de que os ventos entraram no canal central é que a pressão da inalação será exatamente igual à da exalação. Existem mais dois sinais que indicam que os ventos estão permanecendo no canal central: (1) a nossa respiração torna-se cada vez mais fraca, até cessar por completo, e (2) todo o movimento abdominal, normalmente associado com a respiração, cessa. Em circunstâncias normais, se a nossa respiração parar, seremos tomados pelo pânico e pensaremos que estamos prestes a morrer, mas se formos capazes de interromper a respiração por força de meditação, longe de entrarmos em pânico, nossa mente irá se tornar mais e mais confiante, confortável e flexível. Quando os ventos permanecem dentro do canal central, não dependemos mais do ar denso para permanecermos vivos. (GYATSO, 2016, p. 174).

No Tantra da esquerda, ressaltamos que o trabalho com as forças sutis do corpo pode ser alcançado pela prática do sexo-yoga. A *Kuṇḍalinī* (cf. Imagem 3) entra no canal central quando homem e mulher, unidos pelos laços sexuais, permanecem como simples testemunhas, utilizando o sexo como meditação, somente com semelhante

disciplina os ventos sutis e os thigles podem se dirigir ao canal central, à via da salvação, o caminho do *nirvāṇa*.

Imagem 3 – Representação do *Kundalini* e os *cakras*



Fonte: <https://www.exoticindiaart.com/product/paintings/kundalini-chakras-in-human-body-TP88/>.

Acessado em 21/09/2018

Tsongkhapa, citando a obra *Sheaf of instructions*, explica que é possível, através do sexo-yoga, reconduzir os “ventos sutis” em direção ao *Avadhūtī* (canal central). Vejamos a interpretação do patricarca da tradição Gelug sobre este antigo texto:

Portanto, é explicado que, pela união com a consorte, os ventos sutis entram pelo canal *dhūti*, as chamas e o espírito da iluminação são fundidos. Tathāgatavajra explica que quando as narinas estão fechadas significa que os ventos sutis entraram no canal *dhūti*. (TSONGKHAPA, 2010, VI, 60b, tradução nossa).

A cessão da respiração durante o ato sexual lança o *yogin* cada vez mais profundamente dentro de si mesmo, a ponto de perceber que o seu corpo físico é simplesmente um veículo dentre tantos outros de que ele próprio dispõe. Esta constatação metafísica é possibilitada pela sutilização da consciência. Identificada unicamente consigo mesma, a consciência se expande e experimenta sensações oriundas de outros corpos, muito mais sutis do que o veículo físico. Sobre este ponto, o pesquisador Evans-Wentz destaca os diferentes tipos de corpos sutis, os quais ele chama de “bainha” ou “camada”:

Força Vital (sânscrito: *Prāṇa*) – O princípio humano da consciência, o Conhecedor, se veste, quando encarnado, sob cinco bainhas (sânscrito: *Koṣha*), que são: (1) a bainha física (*Anna-maya-Koṣha*); (2) a bainha vital (*Prāṇa-maya-Koṣha*); (3) a bainha sob a qual reside a consciência humana normal (*Mano-maya-Koṣha*); (4) a bainha da subconsciência (*Vijñāna-maya-Koṣha*) e (5) a bainha da bem-aventurada consciência todo-transcendental da Realidade (*Ānanda-maya-Koṣha*). (EVANS-WENTZ, 2015, p. 163).

O Lama Govinda explica que existe um paralelismo auto-evidente entre os canais sutis, os *cakras* e os outros corpos transpessoais do ser humano, de algum modo, todos eles estão interconectados:

Os canais invisíveis e vasos sutis, servindo como condutores destas forças que fluem através do corpo humano, são chamados *nádís* (Tib.: *rtsa*) [...]. Embora os *nádís* possam parcialmente coincidir com o curso dos nervos e vasos sanguíneos, e por isso têm sido muitas vezes comparados com suas funções, eles, contudo, *não* são idênticos, mas ficam em relação semelhante a eles como os *cakras* para os órgãos e funções corporais com os quais estão associados [...]. Este paralelismo está bem demonstrado na doutrina das cinco camadas ou bainhas (*kosa*) da consciência humana [...]. A mais densa e a mais externa destas camadas é a do corpo físico, desenvolvida através da nutrição (*anna-maya-kosa*); a seguinte, é a camada material fina sutil (*prāṇa-maya-kosa*), constituído de *prāṇa*, sustentado e nutrido pela respiração, e penetrando o corpo físico. Podemos também chamá-la de

prânica ou corpo etérico. A camada seguinte mais fina é a do nosso corpo pensante (*mano-maya-kosa*), nossa “personalidade” formada através do pensamento ativo. A quarta camada é o corpo da nossa consciência potencial (*vijñana-maya-kosa*), que se estende muito além do nosso pensamento ativo, pela inclusão da totalidade das nossas capacidades espirituais [...]. A última camada e a mais fina, que previamente penetrou todas as anteriores, é o corpo da mais alta consciência universal, nutrido e mantido pela alegria do êxtase (*ananda-maya-kosa*). Só é experimentada no estado de iluminação, ou nos mais altos estados de meditação (*dhyána*). Corresponde, na terminologia do Maháyána, ao “Corpo da Inspiração” ou “Corpo da Bem-aventurança”: *Sambhoga-káya*. (GOVINDA, 1995, p. 157-159).

Com as técnicas tântricas, o *yogin* redireciona o poder da sexualidade para a dimensão supra-sensível. Assim como o sexo ordinário é capaz de “gerar” uma nova vida, um pequeno bebê, analogamente, por meio do sexo-yoga, também se faz possível a criação de um novo corpo; a palavra “criação” aqui é empregada no sentido de “constatação”, de “percepção sutil”. Uma vez expandida, a consciência adentra com todo vigor nos quadrantes mais rarefeitos da existência. Ao experimentar as vibrações dos outros corpos, o *yogin* finalmente comprova a eficiência do sexo-yoga, a capacidade da força erótica em lançar-nos em direção às outras dimensões, regiões pintadas pelas cores do mistério, refúgio inefável dos budas compassivos, eis a promessa do Tantra.

O mestre tântrico Dhargyey Geshe Lharampa Ngawang (1994), em sua obra *A Commentary on the kalacakra tantra*, estabelece uma relação entre as quatro alegrias (mencionadas nos parágrafos acima), os *cakras*, os cinco corpos supra-sensíveis e o sexo-yoga. Cada tipo de “alegria” alcançada durante o rito alquímico corresponderia a um determinado *cakra*, bem como a um corpo sutil específico. Tais esplanações confirmam o caráter excessivamente metafísico do budismo tântrico.

Concluimos este capítulo enfatizando a proposta salvífica do Tantra. Seja budista ou hinduísta, o tantrismo está comprometido com a libertação espiritual dos seus seguidores, para tanto se faz necessário o despertar das forças ocultas, por meio de uma aguda disciplina sexual e espiritual, que habitam o interior dos seres humanos. Novamente, o presente capítulo reforça a importância e a necessidade de trabalhar com as forças sexuais. O sêmen é o agente, por excelência, por detrás da expansão da consciência. A própria constituição da anatomia oculta depende da preservação e transmutação da energia sexual. Salientamos, portanto, com o estudo deste capítulo, que

a hipótese central de nossa tese está ancorada na impossibilidade de iluminação espiritual, enquanto a energia sexual estiver sendo desperdiçada. A menos que o homem e a mulher dediquem-se com afinco à transmutação da energia sexual (seja através do sexo-yoga ou através do celibato), a libertação definitiva do sofrimento torna-se tão somente uma espessa miragem no infindável deserto da mente humana.

CAPÍTULO 4: A EXALTAÇÃO DO FEMININO NAS PRÁTICAS TÂNTRICAS

4.1 Os cultos matrilineares e a ressurgência da sexualidade sagrada

Os Tantras (budistas e hinduístas) revelam a pureza crepuscular da mulher, em certa medida despertam o sentimento da “grande deusa”, típico dos ritos arcaicos. O culto ao sagrado feminino emergiu em diferentes períodos de tempo, em variadas culturas. Georg Feuerstein (2004) alerta sobre a existência, desde o período Paleolítico (aproximadamente 25.000 a.C), de uma espiritualidade centrada nas divindades femininas; este sentimento religioso arcaico é evidenciado por meio das estatuetas (algumas delas demonstrando o corpo de divindades femininas) encontradas pelos arqueólogos do século XX.

Além da reverência ao poder feminino, o culto à deusa traz como inevitável corolário uma sacralização da vida, o poder ctônico da “grande mãe” é percebido em toda a existência, e nas ações humanas, naturalmente, o próprio ato sexual converte-se em experiência religiosa. No prefácio de sua obra *Sacred sexuality*, Georg Feuerstein adverte sobre a necessidade de uma releitura dos povos arcaicos, a fim de ressignificarmos a nossa relação com a sexualidade e, por consequência, com o “sagrado feminino”:

Culturas tradicionais que não reconhecem a nossa moderna separação entre sagrado e profano, consideram a sexualidade como um aspecto do grande mistério da existência. Eu acredito que essas culturas possuem muitas pistas importantes para nós. Por isso, os principais capítulos deste volume, aqueles da parte II, são dedicados a uma visão geral sobre os importantes caminhos pelos quais as sociedades tradicionais – da idade da pedra até a nossa era – tem integrado a sexualidade em sua visão de mundo religiosa. (FEUERSTEIN 2004, p. XIII-XIV, tradução nossa).

Outra cultura especialmente ligada ao sagrado feminino – os minoicos – que teriam vivido por volta de 2800 a.C, na misteriosa ilha de Creta, onde, por sinal,

evidenciou-se os lampejos de uma religiosidade matrilinear. Junito Brandão (2004) acredita, com base nas descobertas arqueológicas (pintura, escultura, cerâmica) que a cultura cretense estava totalmente centrada no culto à “Grande Mãe”, cujas hipóstases, em Creta, foram Réia, Hera, Perséfone, a “deusa das serpentes” etc.

Com inevitáveis adaptações, a Grécia do Período Homérico (aproximadamente séc. IX a.C) herdou grande parte do panteão cretense, porém as divindades femininas não conseguiram manter a sua primazia cultural, o pináculo da força espiritual, da soberania celeste, passou para as mãos do imponente deus olímpico Zeus, relegando às deusas de Creta, posições secundárias.

A civilização grega do Período Homérico, estendendo-se até a tragédia do teatro ateniense, elegeu os deuses masculinos como os grandes mantenedores da ordem universal. Os irmãos Zeus, Posídon e Hades, cada qual ficou responsável por uma determinada parte do universo mítico. O primeiro se tornou o soberano do Olímpo, a morada dos deuses imortais; o segundo responsabilizou-se pelo mundo dos homens, sobretudo os oceanos e os mares; já o terceiro era o senhor do submundo, a região dos mortos. Essa tripartição do universo acarretou uma relevância extra aos três irmãos imortais, filhos de Reia, com eles, os deuses masculinos ganharam importância basililar em toda narrativa mítica grega.

Embora o pináculo da sacralidade grega, principalmente na época de Homero, tenha se masculinizado, a “grande deusa” ainda exercia o seu protagonismo cultural nas religiões de mistérios gregas, sobretudo, no culto à Demeter, em Elêusis. Este é um exemplo contundente da força feminina presente e ativa em meio à aguda influência dos deuses masculinos do panteão olímpico. Segundo Junito Brandão, o primeiro santuário de Elêusis foi erguido no século XV a.C e o seu apogeu aconteceu no século VII a.C, com efeito, o culto à Deméter e outras tradições relacionadas aos mistérios gregos, constituem reminiscências das adorações arcaicas direcionadas ao eterno feminino, como nos lembra Brandão:

Os Mistérios de Elêusis não foram os únicos a existir na Hélade. Mas Deméter era a mais venerada e a mais popular das deusas gregas [...]. De certa forma, a deusa de Elêusis prolonga o culto das Grandes Mães do neolítico, e, por isso mesmo, outros grandes mistérios lhe eram consagrados, como os da Arcádia e da Messênia, sem excluir sua

participação nos de Flia, na Ática [...]. Consoante a tradição, os primeiros habitantes e colonizadores de Elêusis, localidade que fica a pouco mais de vinte quilômetros do centro de Atenas, foram trácios. Recentes escavações arqueológicas permitem afirmar que Elêusis deve ter sido colonizada entre 1580 e 1500 a.C., mas o primeiro santuário [...] foi construído no século XV a.C. e, nesse mesmo século, se inauguraram os mistérios [...]. Foi, sem dúvida, a união política de Elêusis com Atenas, no último quartel do século VII a.C., que proporcionou a seu culto todo o esplendor e majestade, que perduraram dois mil anos. (BRANDÃO, 2004, p. 295-297).

O culto à Ísis, no Egito, bem como o misticismo dos primeiros gnósticos cristãos e sua nelfrágica busca por Sophia, são outros exemplos destacados da ressurgência da “grande mãe”, no coração das escolas místicas ao redor do mundo. O mapeamento de todas essas tradições matrilineares não é uma tarefa fácil, tampouco é o nosso interesse aprofundar em demasia este complexo tema, desejamos apenas que o leitor compreenda que o Tantra budista e também hinduísta, de algum modo, participa, assim como as culturas assinaladas acima, de uma intensa adoração ao aspecto feminino da existência.

Confrontando os conhecimentos destes diferentes povos, percebemos certas simetrias inevitáveis, talvez a principal delas seja o “caráter excessivamente devocional” que gravita ao redor de todos os cultos vinculados à grande deusa. A “grande mãe”, de um modo geral, insere-se numa perspectiva de amor incondicional, é a personificação do perdão, não delega leis como o deus-pai, apenas irradia uma intensa compaixão pelo sofrimento humano cujo limite é o próprio infinito.

Assim como os gregos do Período Homérico, a cultura bramânica, sobretudo no Período Védico (compreendido desde a chegada dos povos indo-europeus até a produção dos últimos textos dos *Vedas*, por volta de 800 a.C.) é tradicionalmente patriarcal, a figura da mulher, nas linhas mais ortodoxas, assume características de subordinação e não de veneração. O sacerdote (homem), enquanto oficiante cerimonial é o mediador das forças divinas, através do fogo sacrificial por ele produzido, a “boca de deus” é aberta, nesse momento, o portal dimensional que separa o céu e a terra é finalmente aberto e as divindades aceitam as oferendas humanas lançadas na fogueira sagrada. De fato, as características patriarcais do Período Védico não se restringem apenas ao sacerdócio, estendem-se também às principais divindades cultuadas: Agni, Varuṇa, Indra, Mitra etc.

Seja com os sacerdotes indianos do hinduísmo ou com os padres da Igreja Católica, as mulheres sempre ocuparam posições subalternas nas cerimônias litúrgicas, jamais de proeminência. Por séculos, o sexismo do qual ainda somos herdeiros, elegeu os homens como a figura central do culto religioso.

Contudo, a ressurgência do poder feminino finalmente conseguiu penetrar nas seculares camadas do vedantismo indiano através da cosmogonia tântrica Śiva-Śakti, onde, por sinal, o poder da deusa igualou-se em importância cultural ao aspecto masculino. Assim como no budismo, o hinduísmo também precisou ressignificar, espiritualmente, a sua ancestral relação com o eterno feminino, encontrando na deusa Kālī e em outras divindades femininas, sua lembrança Neolítica, um período marcado pela preponderância da “Deusa Mãe”, a qual foi ofuscada, por séculos, pela dominação patriarcal ariana, como destaca Heinrich Zimmer em seu livro *Filosofias da Índia*:

[...] O desenvolvimento do tantrismo favoreceu a volta, ao hinduísmo popular, da figura da Deusa Mãe com seus diversos nomes: Devī, Durgā, Kālī, Pārvatī, Umā, Satī, Padmā, Candī, Tripura-sundarī, etc., cujo culto, enraizado no passado neolítico, havia sido eclipsado durante quase mil anos pelas divindades masculinas do panteão patriarcal ariano. A Deusa principiou sua hegemonia no período das últimas *Upaniṣad*. Hoje, é novamente a principal divindade [...]. É perfeitamente possível que esta restauração da Deusa – tanto nos cultos populares como na profunda filosofia do Tantra – seja um outro sinal do ressurgimento da religiosidade da tradição matriarcal, não-ariana e pré-ariana, dos tempos dravídicos. (ZIMMER, 2015, p. 404-405).

O ressurgimento da concepção religiosa matricarcal, nos dias atuais, destacado por Zimmer é um indício claro de outra característica tântrica mencionada pelos textos e mestres antigos. Os tântricos insistem na ideia de que as suas práticas (incluindo aqui principalmente a adoração à Deusa e o sexo-yoga) estariam adaptadas às exigências materialistas desta era na qual vivemos, também conhecida como *Kali-Yuga*.

Acreditamos que a ressurgência do sagrado feminino se constitui como uma imperiosa necessidade, tendo em vista a supervalorização masculina incutida nos cultos religiosos mais tradicionais. O pesquisador Paulo A. E. Borges (2010), em seu trabalho intitulado *Experiência sexual e iluminação na tradição tântrica* explica que o Tantra, centrado na adoração ao aspecto feminino, manifesta-se tanto na tradição hindu quanto

budista, como “a via mais rápida para a realização integral do ser humano”, particularmente adaptada às condições espirituais da nossa era, *Kali-Yuga*, cuja extrema decadência se considera poder ser transmutada numa oportunidade superior de libertação.

A libertação da mulher esbarra na própria libertação do sexo. O erotismo sagrado é a reconciliação do homem e da mulher com a sua própria interioridade. A relação sexual, como foi mencionado no capítulo anterior, constitui-se como uma ponte para a vacuidade, esta parece ser a mensagem tântrica para os próximos milênios. Se o sexo é a grande válvula de escape do prazer humano, então o grande mérito do tantrismo foi ressignificar justamente a nossa maior distração sensória, retirando dele o rótulo de “principal causa da escravidão”, para a “principal causa da liberação”.

Ao espiritualizar o sexo, a mulher, como consequência, também se espiritualizou, recebeu o devido valor, o Tantra convidou para o “banquete alquímico”, todos os casais que não podendo trilhar uma vida celibatária, longe do pecado, da luxúria, tal como fazem os monges, padres e outras autoridades religiosas, poderiam, todavia, alcançar a mesma transcendência dos vícios, não pela repressão dos sentidos, senão pela sublimação, pela transmutação, pelo método sagrado do sexo-yoga.

4.2 A divinização da mulher através dos ritos sexuais da deusa Tara

Embora o Tantra seja muito amplo, comportando inúmeras práticas, é no ato sexual que a sua singularidade mais profunda é descoberta. No clímax amoroso, homem e mulher reencontram a sanidade espiritual, a relação sexual, antes demoníaca e taxada como o principal apego ao *samsāra*, transforma-se no principal meio de libertação.

“Toda mulher nua encarna a *prakṛti*.” (ELIADE, 2012, p. 216). Com esta afirmação, Eliade lança sobre os ombros delicados da mulher a honra de conservar dentro de si mesma os segredos mais sublimes da existência. O corpo feminino é, por esta razão, uma manifestação individual e temporária da natureza manifesta e imanifesta, sua nudez é comparável aos princípios de *prakṛti* (natureza), que quando

contemplada com a devida pureza, transmorma-se, mediante o *maithuna*, na mais pura representação da sabedoria divina.

Não é exagero comparar a prática do *maithuna* com uma autêntica adoração ritualística. Segundo Eliade, o sexo-yoga possui as mesmas qualidades purificadoras, expiatórias e salvíficas dos rituais védicos:

Notemos um fato importante: a partir da *Brhadāranyaka Upaniṣad* impões-se a crença de que os frutos das “obras” – o resultado de um sacrifício védico – podem ser obtidos mediante uma união marital consumada ritualmente. A identificação do fogo sacrificial com o órgão sexual feminino é confirmada pelo encantamento mágico que se lança sobre o amante da mulher: “Tu fizeste uma libação no meu fogo” (*ib.*, VI, 4, 12). (ELIADE, 2012, p. 213, grifo do autor).

O sexo converte-se em rito sagrado atingindo níveis mitológicos, cosmogônicos; o casal, inebriado pelo deleite sexual, transcende a concepção profana, inserindo-se, com efeito, na dimensão da atemporalidade, região inefável onde pureza e sensualidade possuem a mesma essência, os corpos, a mente, os pensamentos, todos os fenômenos internos e externos fundem-se na vacuidade, no “em-si”, cuja suprema realidade está além de qualquer conceito. Nestas alturas do êxtase sensual, o sexo sofre uma inevitável despersonalização, os amantes (os egos) já saíram de cena, suplantaram a condição humana, transformando o ato sexual em um instrumento ritualístico poderoso de comunhão com o divino.

Na ânsia desenfreada pelo sagrado, os amantes despiram-se de si mesmos, soltaram as amarras do prazer mundano, dos desejos e paixões carnavais, permitindo à consciência contemplar a sua própria nudez, sem trajes, ou qualquer adorno, completamente desnuda, a consciência é “raptada” pelo vazio e por alguns instantes contempla a máxima realidade metafísica. Portanto,

[...] Pelo fato de não se tratar mais de um ato profano, e sim de um rito em que os celebrantes já não são humanos, mas seres “desapegados” como deuses, a união sexual não mais participa do nível *kármico*. Os textos tântricos repetem muitas vezes o adágio: “Pelos mesmos atos que fazem queimar certos homens no inferno durante milhões de anos, o *yogin* obtém sua eterna salvação”. (ELIADE, 2012, p. 220).

O *maithuna* deve ser compreendido como um “projeto”, não apenas como uma prática. O “projeto” a que nos referimos é o movimento em direção à deusa, isto é, a mulher converte-se em divindade. Recebe o amor e a devoção do seu parceiro, semelhante às deusas-consortes do budismo. O “eterno feminino”, como já destacamos, é sentido no amor fraternal, em seu aspecto devocional, experimentado em máximo grau pelo coração fervoroso do *yogin*, o qual finalmente é capaz de enxergar a sacralidade inata contida no interior de cada rosto feminino.

A seguir, apresentamos uma interessante história budista que ilustra perfeitamente o nosso posicionamento:

[...] O *Mahācīnā-kramācāra*, também chamado *Cinācāra-sāra-tantra*, conta como, com a aparência do Buda, o sábio Vasiṣṭha, filho de Brahmā, vai interrogar Viṣṇu a respeito dos ritos da deusa Tārā. “Penetra no grande país da China e percebe o Buda rodeado de um milhar de amantes em êxtase erótico. A surpresa do sábio chega ao escândalo e exclama: ‘Eis práticas contrárias aos *Veda*!’ Uma voz no espaço corrige seu erro: ‘Se desejas – diz a voz – ganhar o favor de Tārā, então é com estas práticas ao estilo chinês que é necessário me adorar!’”. (ELIADE, 2012, p. 220).

A passagem acima retrata fidedignamente o momento exato em que o sexo e a mulher transformam-se, simultaneamente, em experiência religiosa, êxtase divino. Mircea Eliade cita a corrente tântrica *Sahajiyā* como detentora e propagadora dos segredos relacionados ao eterno feminino:

[...] O *maithuna* aparece como coroamento de uma longa e difícil aprendizagem ascética. O neófito deve dominar perfeitamente seus sentidos e, com esse propósito, tem que aproximar-se por etapas da “mulher devota” (*nāyikā*) e transformá-la em deusa mediante uma dramaturgia iconográfica interiorizada. Para tanto, ele deve servi-la durante os quatro primeiros meses como um serviçal, e dormir no mesmo quarto que ela, mas a seus pés. Durante os quatro meses seguintes, ainda continuando a servi-la, dorme no mesmo leito, do lado esquerdo. Nos próximos quatro meses dormirá do lado direito, depois dormirão abraçados etc. Todas essas preliminares têm por finalidade a “autonomização” da volúpia – considerada como a única experiência humana que pode levar à beatitude nirvânica – e o domínio dos sentidos, isto é, retenção seminal. (ELIADE, 2012, p. 222).

Agora podemos entender melhor porque o budismo *Vajrayāna* é considerado o caminho mais rápido, dentre os três veículos, de ascese espiritual. Enquanto algumas linhagens budistas proíbem o contato sexual, certas escolas do *Vajrayāna* permitem ao discípulo tal ação, lançando-o avidamente na direção da própria tentação, para que ela – a própria tentação – lhe ensine sobre os caminhos tortuosos do sendeiro iniciático. Ora, vencer a luxúria no plano mental já é uma tarefa árdua, porém torna-se muito mais difícil a sua superação no mundo físico, frente a frente com uma mulher de carne e osso. Por isso considera-se a prática do sexo-yoga, um autêntico método de “aceleração espiritual”, visto que a tentação, durante o ato sexual, ganha proporções avassaladoras, o toque, o cheiro, o magnetismo, todas essas sensações transformam o sexo em um teste terrível para o *yogin* que, agora, deve vencer não apenas os pensamentos morbosos, senão todos os comandos instintivos do corpo, para poder encarnar em si mesmo os princípios do autodomínio, retirando definitivamente da sua consciência todas as impurezas sensuais.

Em outras palavras, o *yogin* precisa, em sentido figurado, transformar-se em uma “pequena criança”, cujos olhos inocentes não diferenciam o corpo feminino do masculino. Uma mulher desnuda não pode abalar a virtude de uma simples criança, analogamente, um tântrico avançado, também não deveria se abalar diante do sexo oposto.

As etapas introdutórias do rito tântrico elencadas acima por Eliade, reforçam a ideia de que a “mulher devota” (*nāyikā*) possui importância capital para os objetivos do Tantra; a transmutação da volúpia em autodomínio, da sexualidade em espiritualidade, depende da disciplina mental, da purificação dos sentidos. A divinização da mulher, no fundo, é uma dramatização erótica. Comumente, inicia-se por meio de uma penosa austeridade psicológica, os amantes sobem, de grau em grau, perfazendo um duro caminho, no qual as amarguras dos vícios perdem força, são dilacerados, porém, junto a eles, uma parte do próprio casal também se desvanece, o abandono de antigos padrões psicológicos custa caro, terríveis descargas emocionais integram a dramaturgia tântrico-sexual praticada pelo “casal devoto”. Durante o *maithuna*, cada momento possui uma determinada relevância espiritual no processo de santificação do devoto. A esse respeito, Eliade tece alguns comentários sobre o *Nāyikā-sādhana-ṭīkā*, texto tântrico que trata sobre a disciplina com as mulheres:

Na *Nāyikā-sādhana-ṭikā* (“Comentários sobre a disciplina espiritual em companhia da mulher”) o cerimonial é descrito em todos os detalhes. Compreende oito partes começando com *sādhana*, “concentração mística com ajuda de fórmulas litúrgicas”; seguem-se *smaraṇa*, “a lembrança, a penetração na consciência”; *āropa*¹⁴³ “atribuição de outras qualidades ao objeto”, durante o qual se oferecem cerimonialmente flores à *nāyikā*, que começa a se transformar em deusa; *manana*, “lembrar-se da beleza da mulher quando ela está ausente”, o que já é uma interiorização do ritual. Na quinta etapa, *dhyana*, “meditação mística, a mulher senta-se à esquerda do devoto e é abraçada “de maneira que o espírito se inspire”¹⁴⁴. Na *pūjā*, “o culto propriamente dito”, adora-se o lugar onde a *nāyikā* está sentada, fazem-se oferendas e banha-se a mulher como se banha a estátua de uma deusa. Durante esse tempo o praticante repete mentalmente os *mantra*. A concentração atinge o máximo quando ele ergue a *nāyikā* nos braços e a conduz ao leito, repetindo a estrofe *Hlīng klīng kandarpa svāhā*. A união tem lugar entre “deuses”. O jogo erótico realiza-se em um plano transfisiológico, porque nunca tem fim. Durante o *maithuna* o *yogin* e sua *nāyikā* incorporam uma “condição divina”, pois não somente experimentam a beatitude, como também podem contemplar de modo direto a realidade última. (ELIADE, 2012, p. 222-223).

Uma vez que o *yogin* tântrico tenha culminado com êxito o seu processo de purificação, então se torna possível o encontro com a deusa, a grande musa do budismo, a qual espera pacientemente por seus filhos exiliados no doloroso vale do *samsāra*. Agora, com os olhos purificados pelo *sādhana*, a *nāyikā* (mulher devota) converte-se no próprio mistério da criação, a sacerdotiza nupcial converte-se na resplandecente divindade Tārā¹⁴⁵.

A deusa Tārā¹⁴⁶ (*Drölma* em tibetano) é o arquétipo, por excelência, da grande mãe, ocupa posição privilegiada na vida religiosa tibetana; em virtude das suas

¹⁴³ *Āropa* desempenha um papel importante na tradição *Sahajiyā*; indica o primeiro movimento para a transcendência que consiste em ver o ser humano não no sentido físico, biológico e psicológico, mas em uma perspectiva ontológica; Cf. textos em S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, p. 158.

¹⁴⁴ “A mulher não deve ser tocada pelo prazer corporal, mas pelo aperfeiçoamento do espírito”, afirma o *Ānandabhairava* (citado por Bose em *Post-Caitanya Sahajiyā Cults*, 1930, p. 77-78).

¹⁴⁵ Esta é uma questão muito pessoal de cada iniciado tântrico, citamos aqui a deusa Tārā, porque o seu culto é muito popular no Tibete e suas características fraternais estão totalmente alinhadas com os cultos arcaicos mencionados nos parágrafos anteriores. Entretanto, outras divindades femininas poderiam ser mencionadas, sobretudo da tradição *vajrayāna*, que estão em perfeita sintonia com as características protetoras e amorosas da *Grande Mãe*.

¹⁴⁶ Existem vinte e uma manifestações de Tārā, cada uma delas possui um ritual (*pūjā*) e um mantra específicos. A Tārā Branca, por exemplo, está vinculada com a cura, a Tārā Vermelha à prosperidade. Inquestionavelmente, dentre todas as emanções, Tārā Verde ocupa a posição de maior destaque, está diretamente relacionada à atividade da compaixão, uma das virtudes mais exaltadas do budismo, e por este motivo a escolhemos como a principal representante do panteão feminino budista.

características fraternais, é considerada a “mãe de todos os budas”. Ela é *Prajñā*¹⁴⁷, a ilustre sabedoria que liberta todos os seres do sofrimento, sua característica mais destacada é o “amor devocional” (*Bhakti*), o qual foi expresso tão avidamente pela relação conjugal entre Kṛṣṇa e Radha, narrada poeticamente no *Śrīmad Bhāgavatam*, um dos *purāṇas* mais importantes do vaixinavismo. A seguir, apresentamos uma citação do Lama Govinda a qual expressa, com clareza, as qualidades devocionais atribuídas à deusa Tārā:

Entre as personificações femininas da Sabedoria (“*Prajñā*”), *Tārā* ocupa uma posição especial [...]. Ela representa a verdadeira essência do amor devocional, que é o fundamento de todas as práticas religiosas, do mais simples ato de veneração (*pújā*) ao mais desenvolvido treino de meditação. Ela é, por isso, uma das figuras mais populares, acessível e atrativa do panteão tibetano [...]. Ela estende seu cuidado amoroso para os bons e para os maus, para o sábio e para o insensato [...] os tibetanos, por isso, a chamam “*dam-ishig-sgrol-ma*”, a Dölma fiel; ela é a personificação daquela fiel devoção que nasceu do amor e foi reforçada pelo voto do *bodhisattva* para liberar todos os seres vivos. “*Dam-tshig*” significa literalmente “o voto solene ou sagrado”, porém, na linguagem mística dos Tantras, é a força gerada por um voto através da fé e completa renúncia de si mesmo. É “a fé que move montanhas”, a sabedoria do coração. Ela corresponde de um certo modo ao termo sânscrito “*bhakti*”, que nas religiões teístas da Índia significa o amor devocional para com Deus e a última auto-identificação com ele. Por isso, é mais do que *sraddha*, mais do que a simples fé, porque ela é inspirada pelo amor. Um “*bhakta*” é um devoto como também um amante. (GOVINDA, 1995, p. 119-118).

Os atributos maternais e devocionais de Tārā colocam-na decisivamente dentre àquelas divindades representantes do eterno feminino, uma viva manifestação da “grande deusa”, dignamente cultuada no Tantra budista. Reforçando a nossa premissa,

¹⁴⁷ *Prajñā* (no tantra budista) equivale à “*Śakti*” dos hindus. Alex Wayman, em seu artigo *Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras*, explica que a palavra *Śakti* não é comum nos textos budistas, por isso prefere o termo *Prajñā*, o qual é recorrente nos textos do *vajrayāna*, e por esta razão, mais fidedigno à doutrina tântrica budista. Posição semelhante adota o Lama Anagarika Govinda, reforçando ainda que no shaktismo hindu o poder feminino universal (*Śakti*) seria responsável, juntamente com o seu princípio masculino, pela “criação” existencial. No entanto, o autor repele qualquer tipo de criacionismo dentro do tantra budista, de modo que “*Prajñā*” não possui qualidades criacionistas, sua principal característica é a “sabedoria que liberta os seres do *samsāra*”, portanto não devemos confundi-la com “*Śakti*”. Alertamos aos leitores que estes dois posicionamentos expressam apenas alusões sobre possíveis diferenças entre os tantras budistas e hinduístas. Diferentemente do Lama Govinda e do pesquisador Wayman, acreditamos que, embora existam pequenas diferenças conceituais entre *Prajñā* e *Śakti*, em essência, possuem exatamente o mesmo significado. Evidentemente, o nosso posicionamento também é passível de crítica e questionamento.

Bokar Rimpoche (2018) ensina que o divino amor de Tārā, pode ser percebido inclusive em sua iconografia: a cor verde emanada de seu próprio corpo luminoso representa a sua completa resignação ao *dharma*, isto é, atende prontamente ao chamado de um “coração aflito”. A perna esquerda dobrada representa a renúncia de todas as emoções conflituosas. A perna direita meio dobrada indica que, sob qualquer circunstância, ela está sempre disposta a se levantar e se dirigir aos seres que necessitam da sua proteção. Com a sua mão direita, ela faz o *mudrā* da doação, indicando com esse gesto a sua especial vocação em conferir realizações comuns (poderes sobrenaturais) e as realizações sublimes (realização da natureza da mente). Sua mão esquerda faz o *mudrā* do refúgio, os dedos polegares e anelares estão juntos simbolizando a união dos “meios” (*upāya*) e do “conhecimento” (*prajñā*), numa clara alusão à sua natureza tântrica. Os seus outros dedos para cima representam as Três Jóias: *Buda*, *Dharma*, e *Samgha*. As hastes do lótus que ela segura em suas mãos indicam que todas as qualidades de realização desabrocharam totalmente nela. Sua beleza expressa a compaixão sem limites, indica ainda que ela é a mãe de todos os Budas. Os ornamentos (sedas e jóias) dão testemunho da maestria de suas qualidades e atividades. Suas costas eretas mostram o seu perfeito estado de meditação, é similar ao diamante que nunca vacila. A lua atrás dela, simboliza a plenitude da felicidade inexaurível.



Fonte: <http://mariposasenelparque.blogspot.com/2015/09/mantra-de-la-tara-verde.html>. Acessado em 25/09/2018.

Portanto, a mulher devota (*nāyikā*) deve transformar todas as sensações sublimes extraídas do contato sexual em atributos atemporais da deusa Tārā, descritas com agudo primor pelos antigos sábios. Um casal que tenha acessado a estes elevados níveis do conhecimento tântrico, certamente compreendeu o verdadeiro valor das técnicas sexuais, bem como da própria mulher em todo esse processo. Por isso, torna-se possível, de acordo com o Tantra, enxergar a mulher enquanto uma manifestação física de Tārā, de modo a contemplá-la e adorá-la dignamente.

Inquestionavelmente, a “divinização da mulher” é um ponto fulcral para as pretensões do Tantra. A soteriologia sexual exige do praticante uma pureza absoluta em termos físicos e psicológicos. Enquanto a mente do praticante tântrico não se desvincilhar, por completo, da luxúria, então ele não terá completado o seu treinamento, pois, com a mente luxuriosa, não é possível enxergar a mulher como uma divindade, como a própria deusa Tārā, impossibilitando qualquer tipo de libertação; portanto, em última análise, o salvacionismo espiritual prometido pelo Tantra só pode ser manifestado quando a mulher se converte, para os olhos do discípulo, em uma

divindade inefável. Este é o sinal inequívoco de que o devoto avançou consideravelmente em seu *sādhana*.

4.3 O hibridismo das *ḍākinīs*

Além da deusa Tārā, outra divindade feminina, as *ḍākinīs*, aguça o imaginário tântrico com um toque especial de magia, misticismo e sensualidade. Elas estão distribuídas nas mais diversas formas de expressão do tantrismo: na iconografia, na escatologia, na alquimia-sexual, no simbolismo dos textos, na figura das consortes-yoginīs, em experiências oníricas. Todos estes exemplos integram as notáveis aparições das *ḍākinīs* na literatura tântrica, influenciando decisivamente os rumos espirituais do budismo tibetano.

O mestre contemporâneo Namkhai Norbu Rimpoché, em sua obra *El Yoga de los Sueños y la Práctica de la Luz Natural*, explica que a palavra *ḍākinī* possui uma conotação especial, não podemos encará-la como uma simples divindade feminina, embora apareçam repetidas vezes com esta forma, ao que tudo indica, elas estão além de qualquer gênero:

Dakini: (Tib.: khandro). “Kha” significa espaço, céu; “dró” significa ir. O termo indica aquele que vai ao céu/espaço. A dakini é o corpo da sabedoria e está mais além de uma distinção sexual, porém é percebida com forma feminina. Existem muitas classes de dakinis incluindo as dakinis sábias, que tem alcançado a Iluminação. Exemplos como estes são: Mandarava, Yeshe Tsogyal e Vajra Yoguini. (RIMPOCHÉ, 2002, p. 41, tradução nossa).

A pesquisadora Judith Simmer-Brown em sua obra *Dakini's Warm Breath: The feminine principle in Tibetan Buddhism* (2001), traça uma interessante linha do tempo na qual as *ḍākinīs*, assim como a deusa hindu, Kālī, já apareceriam cultuadas nos antigos povos pré-arianos¹⁴⁸, que depositavam nas divindades femininas o centro da sua

¹⁴⁸ Conforme alguns indólogos, as culturas que antecederam a chegada e a consequente influência do vedantismo, aparentemente, possuíam uma atitude ritualística e espiritual que girava em torno das divindades femininas. Esta premissa já foi trabalhada nos parágrafos anteriores. Para maior aprofundamento, sugerimos a obra de SIMMER-BROWN, 2001.

fé. Importa salientar que antes de alcançar uma posição de destaque dentre as escolas tântricas do Tibete, as *ḍākinīs* eram as servidas da deusa Kālī, estavam relacionadas às transgressões, à desmedida, à fúria dos deuses. Do ponto de vista social, estavam vinculadas às castas inferiores, aos comedores de carne, assassinos, indivíduos fora da lei.

O espectral mundo das bruxas, os feitiços encarniçados, a sede pelo sangue humano, o colar de crânio pendurado em seu pescoço e os passeios noturnos pelas covas dos cemitérios, são características dakinianas que, de algum modo, também estão presentes no folclórico mundo da deusa Kālī, como sublinha Simmer-Brown:

As *ḍākinīs* foram consideradas uma classe de divindades inferior que serviram sob o julgo de divindades dominantes não-bramânica, como a furiosa deusa Durgā ou Kālī, ou o deus Śiva através da sua forma Gaṇapati “Senhor das categorias”. É significativo que as *ḍākinīs* suguem o sangue, a preciosa *rasa*, ou o suco corpóreo vital da tradição Ária, que de acordo com as regras das castas, deve ser mantido puro e integral a fim de preservar a sacralidade do corpo. Aqueles que violam esta pureza foram vistos na sociedade ariana como dotados de inimaginável maldade e perigo. Assim como as famosas Kālī e Durgā, as *ḍākinīs* representaram forças marginais a fim de manter a sociedade ariana – feminina, sem casta, impura – e, por isso foram consideradas poderosas transgressoras da lei. (SIMMER-BROWN, 2001, p. 43, tradução nossa).

Inquestionavelmente, uma definição exata sobre os diversos significados ocultos dessa divindade torna-se uma tarefa assaz difícil. De fato, desde a Índia dravídica, as *ḍākinīs* receberam inevitáveis adaptações, ressignificações profundas, variando conforme o momento histórico e a cultura que absorveu os seus símbolos e suas características arcaicas:

Resulta, talvez, numa insensatez tentar descrever, sistematicamente, a *ḍākinī*, tal como se apresenta em sua forma natural. As Escolas do Vajrayāna Tibetano se frustram em tentar defini-la, considerando o termo *ḍākinī* “semanticamente ambíguo, multivalente” [...]. Entrevistando os Lamas sobre o tópico da *ḍākinī*, eu frequentemente pergunto a mesma questão e recebo uma grande variedade de respostas [...]. É dito que a *ḍākinī* não segue uma filosofia ou um sistema, suas atividades não obedecem padrões ou leis externas. (SIMMER-BROWN, 2001, p. 43, tradução nossa).

Embora possuam uma natureza polivalente, hodiernamente, elas são representadas pelos indólogos e mestres tântricos do budismo tibetano, como as “dançarinas celestiais”, “fadas encantadas” (cf. Imagem 5), cumprindo um papel extremamente importante dentro da literatura tântrica.

Imagem 5 – Representação de uma *dākinī*



Fonte: <https://tricycle.org/magazine/mothers-liberation-2/>. Acessado em 25/09/2018.

Judith Simmer-Brown (2001) define a palavra sânscrita *dākinī* (tib. *Khandroma*) como “aquela que voa através do céu”. Quando analisamos a palavra tibetana *Khandroma* torna-se mais profunda a compreensão desta divindade:

De acordo com os comentários tibetanos a primeira parte do seu nome, *kha*, refere-se ao espaço ou ao céu, à ilimitada extensão do vazio (*śūnyatā*, *tong-pa-nyi*), que é o fundamento de toda experiência

no contexto do budismo vajrayāna [...]. A segunda parte do seu nome, *dro*, indica movimento e a vida em si mesma [...]. Esta qualidade do movimento é um dos seus traços mais consistentes, refere-se não somente ao movimento no sentido físico, mas também na sua habilidade em mudar de forma, aparecer e desaparecer à vontade [...] representa a profunda experiência do espaço, o inspirado impulso em direção ao coração da iluminação. (SIMMER-BROWN, 2001, p. 51-52, tradução nossa).

No contexto do *Vajrayāna*, estas divindades femininas evoluíram, alcançaram sua maturidade espiritual, sobretudo quando são retratadas como preceptoras de mestres do calibre de Padmasambhava¹⁴⁹, Saraha, Lūipa e Virūpa. Keith Dowman (1985) explica que em alguns casos, elas aparecem encarnadas em algum corpo feminino e instruem os devotos de forma pessoal¹⁵⁰, este é o caso do *māhasiddha* Lūipa, cuja preceptora foi uma *ḍākinī* com corpo físico. Em outros casos, todavia, as *ḍākinīs* aparecem em sua forma arquetípica, isto é, manifestam-se ao discípulo em visões internas, expressando a própria “sabedoria divina”, poderíamos citar como exemplo o *māhasiddha* Virūpa, o qual teria sido iniciado pela própria deusa-*ḍākinī*, Vajravārāhī, uma divindade tântrica mencionada na obra *Cakraśaṃvara-tantra*.

Além de mestra dos *yogins*, as *ḍākinīs* também cumprem um importante papel escatológico. “O paraíso das *ḍākinīs*” é um destino espiritual frequentemente

¹⁴⁹ Dentre os vários encontros entre Padmasambhava e as *ḍākinīs*, três deles merecem atenção especial. No primeiro, a deusa Vajravārāhī (uma *dakini*), teria iniciado o *siddha* indiano nos mistérios tântricos, sendo, por esta razão, considerada uma importante preceptora. Um segundo encontro capital aconteceu através da forma corpórea de Yeshe Tsogyal, sua principal discípula e consorte. Por fim, outro momento chave desta conexão, acontece quando Padmasambhava pede às *ḍākinīs* para que sejam as guardiãs dos “tesouros escondidos”, também conhecidos como *Terma* (tib. *gTer Ma*). O mestre contemporâneo Tulku Thondup Rinpoche (1997), em sua obra *Hidden teachings of Tibet*, explica que Padmasambhava ocultou preciosos ensinamentos tântricos (*terma*), alguns deles são textos sagrados preservados em mosteiros e ocultados, misticamente, por meio de cerimônias mágicas. O poderoso *yogin* também ocultou alguns *termas* na contraparte espiritual de certos lagos, montanhas e vales espalhados pela terra, transformando-os, com o seu poder místico, em regiões encantadas. Além destes locais sagrados, o grande *siddha* indiano também teria escondido conhecimentos secretos (*terma*) nas mentes de alguns seletos discípulos, estes seriam conhecidos como *Terton*, os quais tomariam corpo físico, no tempo propício, e encontrariam os tesouros ocultos perdidos, revelando-os às gerações futuras, no momento em que a humanidade já estivesse suficientemente preparada para recebê-los. Atribui-se a Padmasambhava a criação da tradição dos *Tertons*, porém coube a sua poderosa consorte, Yeshe Tsogyal, a nobre tarefa de divulgar e ensinar os detalhes desta mística transmissão. A tradição tibetana *Nyingma* é especialmente conectada com a tradição do *Terma*, muitos dos seus textos, incluindo importantes sutras do *mahayāna*, como o *prajñāpāramitā*, e outras relevantes obras tântricas, como é o caso do *kalacakra tantra* e o *Bardo Thodöl* (livro Tibetano dos mortos), seriam exemplos destacados de *Terma*, isto é, escrituras escondidas fisicamente e/ou em outras dimensões paralelas, acessíveis apenas aos seres predestinados (*tertum*). Cf. RINPOCHE, 1997.

¹⁵⁰ As *ḍākinīs* também são retratadas como discípulas, não somente como mestras, este é o caso de Milarepa, que teve algumas *ḍākinīs* encarnadas como suas discípulas.

mencionado nas biografias dos *mahāsiddhas*, muitos deles, após penosas austeridades, alcançaram esta inefável morada celestial. Perecebe-se, portanto, uma ressignificação considerável das suas funções. De simples assistentes da deusa Kālī (do período pré-ariano), passaram a representar a própria sabedoria refulgente dos seres iluminados, as *ḍākinīs*, de fato, elevaram em máximo grau a sua relevância cultural nas escolas tântricas do Tibete:

A origem indiana da *ḍākinī* nos tantras budistas e nas biografias de grandes yogins e yoginīs são, é claro, extremamente importante. Contudo, o seu desenvolvimento no Tibete evoluiu a partir da figura de uma deusa menor para o símbolo central da experiência meditativa iconográfica, no ritual e na meditação. [...]. Quando examinamos a *ḍākinī* em seu contexto tibetano, encontramos a sua importância vital dentro da tradição do tantra. (SIMMER-BROWN, 2001, p. 48, tradução nossa).

Antes de prosseguirmos, vale destacar que as características infradoras e passionais das *ḍākinīs*, herdadas desde a Índia Dravídica (aproximadamente 3000 a.C.), são pistas seguras de sua natureza tântrica; com aparições sanguinolentas, elas buscavam quebrar a esfera dos pares opostos, “bem” e “mal” devem ser percebidos como “construções” da natureza material, não possuem existência própria; ao visualizar a *ḍākinī* irada, em seu aspecto funesto, o devoto experiente produz em seu interior uma auto-imolação, isto é, “morre” para o mundo fenomênico, transcende o medo e compreende a sua natureza transitória, irreal. Eis a essência do Vajrayāna: “a transmutação da impureza interior”.

Com efeito, o objetivo do método tântrico não é simplesmente passar do “puro” para o “impuro”, mas transcender a ambos, adentrando assim na própria vacuidade, substrato metafísico de toda existência. Com semelhante compreensão, o discípulo percebe a si mesmo enquanto divindade, não somente ele, senão toda a realidade torna-se “una”, “indivisa”, não há qualquer polarização.

4.4 A iniciação sexual através das *ḍākinīs*

As características híbridas das *ḍākinīs* também estão associadas ao *maithuna*. A sexualidade, em certo sentido, assemelha-se a um termômetro, que mede o nível de evolução de um devoto. Por vezes, as *ḍākinīs* realizam danças eróticas, com movimentos sensuais, atraindo para si mesmas uma força magnética-sexual, extremamente poderosa, que desperta no discípulo, a sua própria “cobra sagrada” – *kunḍalinī* –.

O pesquisador John Ryan Haule em seu livro *Tantra & Erotic Transe* (2012), explica que as *ḍākinīs* são capazes de “impulsionar” o discípulo em direção ao *dharma*. Com seu poder magnético, coloca os seus devotos em uma espécie de transe místico, ativando os seus *cakras*, bem como a própria energia sexual. A força erótica entra em ebulição, o discípulo sente em seu corpo o calor e o instinto vivo da “serpente sagrada” (*kunḍalinī*), despertando-a e impulsionando-a avidamente para o caminho da iluminação, que neste caso, consiste em sua subida e consequente passagem pelos centros magnéticos do corpo:

Todas as Dakinis, furiosas ou felizes, são encontradas em um específico nível da dimensão sutil, o que chamamos de plano da Dakini. A diferença entre elas, se as vemos como felizes ou furiosas – depende da quantidade de néctar do nosso transe erótico [...]. Se nós tivermos o privilégio de encontrar um Daka ou Dakini, então a kundalini é despertada. (HAULE, 2012, p. 70, tradução nossa).

O iniciado tântrico precisa compreender que a verdadeira sabedoria está além do “bem” e do “mal” e que, portanto, as divindades iradas assim como as pacíficas, em última instância, emergem da própria natureza iluminada do vazio, a qual está dentro do próprio homem, entretanto, por vezes, a vacuidade, motivada unicamente pela compaixão, manifesta-se com formas pitorescas, transformam-se em deusas furiosas, a fim de colocar à prova a evolução interna do devoto, ou seja, trata-se de um truque, uma pedagogia extremamente poderosa com vistas, unicamente, ao pleno desenvolvimento espiritual.

Yassine Ernest (2014) explica que todas as consortes dos *herukas* (divindades iradas), são na verdade, as próprias *ḍākinīs*. Segundo o autor, os deuses furiosos são mais poderosos do que os pacíficos, pois sua função é limpar, através de uma completa transmutação, todos os resíduos impuros do medo e pavor humano. Trata-se de uma poderosa expurgação espiritual cuja eficiência reside justamente na total emancipação psicológica e espiritual do discípulo.

Como já fora mencionado em parágrafos anteriores, as *ḍākinīs* também podem aparecer sob a forma corpórea; geralmente encarnam em um corpo belo e jovial, associam-se aos grandes mestres e sábios, vivendo na companhia deles, servindo-os ou instruindo-os diligentemente. Stephen Beyer, em seu livro, *Magic and Ritual in Tibet*, esclarece que em muitos relatos, elas aparecem como executoras dos ritos sexuais, transformando o seu erotismo místico em uma ferramenta poderosa para os alquimistas avançados:

Há frequentes referências a elas nos textos tântricos, onde aparecem como parceiras dos yogins, reunindo-se em torno deles quando visitam os grandes centros de peregrinação. Sua presença era essencial para a realização dos ritos psicosssexuais e suas atividades geralmente são tão grosseiras e obscenas a ponto de lhes dar o nome de bruxa. Elas entram na mitologia tibetana num aspecto um tanto mais gentil e, deixando de ser seres de carne e osso, tornam-se as doadoras de doutrinas místicas e portadoras de oferendas divinas. Elas se tornam os símbolos individuais da sabedoria divina com os quais o meditador deve ser misticamente unificado... embora iconograficamente, elas mantenham suas formas ferozes e horripilantes. (BAYER, 2001, p. 46, tradução nossa).

Dentre as *ḍākinīs* encarnadas, talvez a mais conhecida de toda a história do budismo *Vajrayāna* seja Yeshe Tsogyal (principal consorte-yogini do mestre indiano Padmasambhava). De acordo com os tantras, Tsogyal é uma *yogini* perfeita, conhecedora de todos os mistérios iniciáticos do caminho tântrico, incluindo, logicamente, o próprio sexo-yoga:

É conveniente falar do caminho tântrico em termos de quatro iniciações ou quatro níveis de fortalecimento que introduzem o discípulo aos diferentes aspectos do estado totalmente iluminado. Nos termos mais simples, a primeira das quatro iniciações capacita o

discípulo a empreender as iogas do Estágio de Geração. Estes visam a realização da verdadeira natureza de todos os fenômenos e envolvem principalmente a prática de visualização e recitação. A segunda iniciação introduz o discípulo às práticas da Perfeição, em que os canais, energias e essências sutis de seu próprio corpo são controlados. Quando isto foi perfeitamente realizado, o discípulo está pronto para receber a terceira iniciação, o que lhe dá poderes para praticar um tipo semelhante de yoga, *mas desta vez tomando o apoio do corpo de outra pessoa, em outras palavras, uma consorte*. Finalmente, a quarta iniciação está diretamente relacionada à introdução à natureza da própria mente. Yeshe Tsogyal implementou sucessivamente as práticas de todas as quatro iniciações [...] praticando-as intensamente para estabilizar essa experiência e amadurecê-la em plena e indelével realização. (PADMAKARA, 2002, p. 25-26, tradução nossa, grifo nosso).

Esclarecemos aos leitores que as quatro iniciações mencionadas na citação acima são etapas sucessivas correspondentes a quarta e última classe do Tantra: *Annutarayoga-Tantra*, a qual permite a execução das práticas sexuais. Yeshe Tsogyal praticou a terceira iniciação tântrica, que inclui o ato sexual. Contudo, ao longo da sua biografia, ela esclarece que as práticas do sexo-yoga (correspondentes à terceira iniciação do *Annutarayoga-tantra*) devem ser transmitidas a praticantes experientes, cujo nível espiritual já tenha alcançado elevados patamares, como podemos evidenciar na citação a seguir:

A prática da terceira iniciação só pode ser implementada por pessoas capazes de sentir e permanecer sem apego, mesmo em uma situação de clímax físico. É lógico que indivíduos genuinamente capazes de praticar dessa maneira (distintos daqueles que simplesmente pensam que são) são poucos e distantes entre si. Por outro lado, para aqueles que podem implementá-lo, a ioga da terceira iniciação é considerada de imenso poder e rapidez. Como é evidente na vida de Yeshe Tsogyal, é rápido para gerar grandes realizações. Ao mesmo tempo, é um caminho profundamente perigoso, envolvendo uma área em que as pessoas são particularmente frágeis e propensas a se enganarem. É perigoso até mesmo para praticantes avançados e sinceros, porque o surgimento do apego pode ser extremamente sutil, com o resultado de que eles podem se desviar e cair do caminho. Não há dúvida de que, por esse motivo, poucas pessoas são encorajadas a tentar essas práticas. (PADMAKARA, 2002, p. 27, tradução nossa)

Novamente, vemos a grande relevância da sexualidade dentro das práticas budistas. Um discípulo que recebe a terceira iniciação (sexo-yoga) é um candidato

seguro para a libertação do sofrimento, pois é o sinal inequívoco de que já possui suficiente intrepidez interna para suportar as terríveis provas iniciáticas do sendeiro sexual.

A biografia da *ḍākinī* Yeshe Tsogyal mostra que uma das principais técnicas recebidas por ela, através de Padmasambhava, foram justamente as práticas sexuais, reforçando a aproximação do budismo com o aspecto sensual da natureza humana. Vejamos abaixo uma citação da própria Tsogyal, que ilustra o nosso posicionamento:

Agitando os pistilos do lótus com meus dedos, em uma dança rítmica, ofereci a mandala à mandala do Guru. O grande Padma Heruka, com o gesto do gancho, puxou a mandala do espaço em sua direção e, em uma explosão esmagadora de tremendo riso e uma expressão de ira feroz, ele colocou o grande e resplandecente vajra, o heruka absoluto, sobre o trono do lótus. Todas as aparências foram engolidas pelo rugido longo e lento da Grande Felicidade. A mandala do Sol Brilhante, do Espaço Radiante foi aberta e o empoderamento conferido. Na mandala da sabedoria e dos meios do Guru estavam os sublimes campos búdicos dos quatro herukas, soberanos dos quatro chacras, expressos como miríades de divindades, discos de luz e sílabas sementes. E nessa mandala, o empoderamento das Quatro Alegrias foi dado. O Guru e eu permanecemos em união e, através do poder do chakra em sua testa, uma experiência intensamente penetrante da Sabedoria Primordial da Alegria veio sobre mim. Nos trinta e dois campos búdicos subsidiários, que são a mandala branca, havia trinta e dois herukas brancos em união com suas consortes, cercados por centenas de milhares de herukas semelhantes a eles, e no meio deles, a soberana heruka, em união com sua consorte, concedeu-me uma introdução à Primordial Sabedoria da Alegria. A aflição da cólera foi purificada, da mesma forma as tendências habituais e obscurecimentos do corpo, eu percebi os aspectos do Caminho da Junção e tendo agora o poder de trabalhar para o benefício dos sete universos das dez direções, recebi o nome secreto de Dechen Karmo Tsogyalma: Tsogyal Branco, Senhora da Grande Felicidade. (CHANGCHUB; NYINGPO, 2002, p. 40-41, tradução nossa).

Assim como destacamos no terceiro capítulo, o *vajra* e o lótus representam, em sentido alegórico e alquímico, o falo masculino e a vagina feminina. Na passagem acima, a *ḍākinī* Yeshe Tsogyal, retrata fidedignamente o momento em que foi iniciada nos mistérios sexuais por seu guru, Padmasambhava. A seguir, transcrevemos outra passagem do relato biográfico de Tsogyal, que descreve o vajra e o lótus, o sol e a lua, como componentes alegóricos da experiência mística-sexual:

E eu, sem vergonha ou hesitação, longe do caminho profano do mundo, com alegria e profundo respeito, mostrei e ofereci a mandala secreta. Do esplendor do sorriso compassivo do Mestre, raios cintilantes de luz do arco-íris irromperam e, permeando mil milhões de universos, retornou, sendo reabsorvido em seu rosto. Convocados pelas sílabas *Dza* e *Hung*, eles passaram por seu corpo, fazendo com que o vajra secreto se levantasse em fúria, entrando no silêncio perfeito do lótus. Através dos movimentos da dança da bem-aventurança, as mandalas do sol e da lua dentro dos oito chacras da raiz do Guru e sua Consorte foram gradualmente incendiadas com a luz, e para as divindades que residem em cada um dos oito chacras, a oferta foi feita com as Quatro Alegrias. E, nessa ardente experiência da realização da bem-aventurança da luminosidade perfeita, difícil de suportar, a Mandala da Essência do Coração dos Dakinis, o Khandro Nyingtik, foi aberta dentro da mandala do Corpo do Guru [...] (CHANGCHUB; NYINGPO, 2002, p. 36-37, tradução nossa).

Antes de se tornar um guru, Padmasambhava foi discípulo das *ḍākinīs*. Judith Simmer Brown (2001) explica que o guru indiano teria recebido, durante o seu árduo treinamento, em longínquas cavernas, poderosos empoderamentos iniciáticos outorgados por estas divindades femininas. Ao chegar ao Tibete, Padmasambhava gozava de uma intensa realização espiritual, um autêntico *mahāsiddha*, e já teria mil anos de idade, graças às técnicas de imortalidade e retenção do sêmen, concedidas pelas *ḍākinīs*.

É interessante observar que Padmasambhava passou de discípulo para mestre das *ḍākinīs*, colocando sob a responsabilidade de Tsogyal, uma *ḍākinī*, a manutenção e propagação destes conhecimentos secretos. Ou seja, o mitológico *yogin* de Orisa, depositou no corpo e na mente de uma mulher as joias espirituais mais elevadas, nenhum outro discípulo se igualou a ela em importância, confirmando a proposta tântrica de supervalorização do gênero feminino.

O mestre tântrico Ter dag Ling pa (1646-1714) também recebeu das *ḍākinīs* conhecimentos espirituais, sobretudo àqueles vinculados ao erotismo místico, isto é, técnicas sexuais para o cultivo da própria iluminação interior:

No início da manhã do décimo dia do mês do mês de Nag pa [terceiro do calendário tibetano], em um sonho, uma dakini celestial veio até ele na forma de uma jovem sorridente e bonita, vestida de seda colorida com ornamentos de jóias preciosas. Ela começou a mostrar-lhe a expressão de grande felicidade. Ao ter contato com ela, ele foi

liberado para a extensão da liberdade das elaborações, a natureza das experiências de grande bem-aventurança. A dakini disse: “A sabedoria da grande bem-aventurança nada mais é do que isso. Agora você realizou as circunstâncias auspiciosas.” E ela tirou o anel precioso e colocou-o na taça dele dizendo: “Mantenha-o como um sinal de realização”. Então ela desapareceu e ele acordou. Ainda não havia amanhecido, por isso não podia ver nada, mas ele sentiu um rolo de papel em sua taça. Pela manhã, levou-a para a janela e descobriu que era o guia profético de uma *Terma*¹⁵¹. Era um rolo de papel vermelho claro com um roteiro impresso em letras muito finas, como se estivesse escrito com um único fio de cabelo. (RINPOCHE, 1997, p. 73-74, tradução nossa, nota nossa).

Em todo esse cenário, torna-se evidente a companhia das *dākinīs* na vida dos grandes santos; enquanto divindade tutelar manifestam-se com ferocidade contra qualquer um que tente prejudicar o seu devoto, enquanto amante, manifesta-se, ora como bela esposa carnal, ora como emanção espiritual.

Heinrich Zimmer (2015) assegura que estamos vivenciando uma época em que a Grande Deusa ressurgiu, retomou, ainda que tardiamente, o seu protagonismo no âmbito das religiões, e o Tantra teria uma participação especial em todo esse processo. Concordamos que o tantrismo contribuiu para o retorno da adoração ao aspecto feminino da existência, porém, mesmo nos dias atuais, o culto à Grande Mãe parece ainda balbuciar. Não podemos simplesmente contemplar as divindades femininas sem compreender, profundamente, todo arcabouço doutrinal que elas carregam. A adoração ao eterno feminino, tal como foi expressso ao longo deste trabalho, inclui, em seu aspecto mais esotérico, e, portanto, mais profundo, as técnicas do sexo-yoga. Resulta superficial ensinar apenas um tipo específico de prece, um mantra, e com eles achar que o culto à Grande Deusa já foi restabelecido.

Acreditamos que o salvacionismo sexual é uma das expressões mais destacadas do culto à Grande Mãe, ressignificado pelos padrões religiosos da contemporaneidade. A adoração à Deusa, em suas mais distintas formas, torna-se incompleta se a ela não for agregada a prática sexual. Desta forma, o erotismo místico, com o Tantra, e mais especificamente com o *maithuna*, transforma a mulher em objeto de adoração, visto que, por meio dela, um precioso instrumento de salvação se torna possível: o sexo-yoga.

¹⁵¹ Na página 2014 explicamos, sumariamente, na nota de rodapé, no que consiste a tradição do *terma*.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No âmbito das Ciências das Religiões temos testemunhado um aumento gradativo de publicações, núcleos e grupos de pesquisas ligados diretamente ao estudo do pensamento Oriental. Desde o século passado, sobretudo na década de 60, com a criação do Curso de Bacharelado em Sânscrito na Universidade Estadual de São Paulo (USP), a área vem ganhando espaço e se consolidando no cenário acadêmico nacional. Os programas de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFJF e da UFPB são alguns exemplos destacados, de importantes universidades brasileiras que abraçaram os estudos vinculados às tradições religiosas do oriente.

Pretendemos, com esta pesquisa, estimular o diálogo inter-religioso e científico, contribuindo para a formação, compreensão e respeito à pluralidade de manifestações religiosas. De fato, torna-se assaz desafiador analisar o sexo enquanto via de salvação, instrumento, por excelência, do desenvolvimento interior. Nesse sentido, acreditamos que as hipóteses formuladas ao longo dos quatro capítulos possuem uma dose de ineditismo e inovação, visto que, após um extenso período de estudos que agora se encerram, percebemos uma profunda carência de pesquisas científicas que vinculem o sexo à soteriologia budista; esta é uma discussão escassamente explorada pelos programas brasileiros de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, o que torna a nossa tarefa ainda mais estimulante.

Nossa pesquisa possui, essencialmente, três hipóteses, as quais foram formuladas e desenvolvidas no decorrer do texto. A primeira delas¹⁵² defende a premissa de que o sexo-yoga constitui-se como um método de ascese espiritual que possibilita a salvação interior, a libertação do sofrimento; a segunda hipótese¹⁵³ baseia-se na rigorosa constatação de que o potencial espiritual contido na energia sexual (sêmen masculino e libido feminina) é o fator que determina a própria iluminação de um indivíduo. A terceira hipótese¹⁵⁴ resulta no entendimento de que as escolas tântricas da

¹⁵² A primeira hipótese encontra-se desenvolvida no segundo capítulo.

¹⁵³ A segunda hipótese encontra-se desenvolvida no segundo capítulo e também no terceiro capítulo.

¹⁵⁴ A terceira hipótese encontra-se desenvolvida no terceiro capítulo.

mão esquerda (defensores do sexo-yoga) são mais completas do que as escolas da mão direita (detratores do sexo-yoga).

Com relação aos tântricos da mão esquerda, ao incluírem o rito sagrado do *maithuna* em sua ortodoxia, possibilitaram aos chefes de família o acesso, *in loco*, aos mistérios relacionados à retenção e conseqüente transmutação das energias sexuais, práticas estas que estavam apenas dirigidas aos adeptos avançados. Com isso, acreditamos que as escolas da mão esquerda se tornaram uma opção valiosa para muitos estudantes sinceros, que não possuindo inclinação à vida celibatária, a qual seria sugerida pelos tântricos da direita, poderiam, contudo, se desenvolver em seus lares utilizando o sexo-yoga, método defendido pelos tântricos da mão esquerda.

De fato, com o Tantra, abrem-se novas possibilidades. A vida familiar e, sobretudo, a sexualidade são ressignificados, o último nível de realização interior não estaria limitado unicamente aos monges, o caminho espiritual pode ser realizado em qualquer ambiente, tudo depende do *sadhāna*, da disciplina esotérica do buscador, incluindo aqui, obviamente, como fator determinante, a transmutação sexual (esta podendo ser feita por celibatários ou homens casados).

Considerar o sexo-yoga simplesmente como “mais uma prática budista”, não nos parece adequado tendo em vista o poder regenerador contido em nossas gônadas sexuais. Desta forma, consideramos mais prudente realocar o *maithuna* em uma categoria de excelência quando comparada com outras práticas do panteão budista, evitando o amargo desprezo deste tema por parte de muitos pesquisadores, tal como já foi mencionado na introdução deste trabalho.

Se hodiernamente as práticas sexuais são negadas por certos lamas e monges do budismo tântrico, talvez a hipótese mais plausível para esse fenômeno seja unicamente o caráter esotérico destas práticas, de modo que para recebê-las de um mestre qualificado, exige-se uma aguda disciplina, bem como uma pré-disposição kármica para seguir por essa via, sem tais requisitos o rito sagrado do *maithuna* não pode ser entregue. Vale recordar ainda que, como foi apresentado no primeiro capítulo, é somente na quarta classe do Tantra que os métodos sexuais são utilizados. Com base nisso, podemos também concluir que muitos simpatizantes e até mesmo monges budistas que refutam a existência do sexo-yoga no budismo tântrico, assim o fazem por

não possuem as iniciações necessárias correspondentes à quarta classe do Tantra, razão pela qual se tornam naturalmente privados desse conhecimento.

Não temos interesse em modismos sádicos, ensinamentos rasos que se utilizam do Tantra, tendo por prerrogativa uma suposta “libertação dos impulsos sexuais”. Ora, a permissividade sensual do Tantra é um estágio, um degrau necessário, o qual se tornou o eixo central de muitos grupos que se autointitulam “tânicos”, dando a falsa impressão de que possuem a essência do tantrismo; na verdade, tais grupos, muito em voga hoje no ocidente, trocaram o centro pela periferia, contentaram-se com as migalhas do Tantra, não percebendo que os estímulos sensórios, se não forem perseguidos de perto pela disciplina mental e pela nobre aspiração à superação dos próprios vícios, não poderá conduzir-nos à “outra margem”, ao êxtase místico, luminosa região dos budistas.

Acreditamos que a explosão dos “centros tântricos” cravados, muitas vezes, no epicentro comercial das grandes cidades, vendendo cursos sexuais, massagens, técnicas meditativas etc. tudo isso carregado pelo atrativo rótulo “tânico”, é o resultado inequívoco de um fenômeno social necessário. As próximas décadas poderão testemunhar uma aguda reconfiguração do papel da sexualidade no âmbito das religiões. É o balbuciar de uma “nova onda”, talvez mais intensa do que a anterior¹⁵⁵, a qual se aproxima com a precisão e a maturidade que talvez tenha faltado aos entusistas “new age” do século passado.

No ocidente o Tantra já se tornou público, falta agora realinhá-lo com os ensinamentos das distintas tradições do oriente (budismo, hinduísmo, taoísmo etc.). Para tanto, torna-se imprescindível recebê-los de uma linhagem fidedigna. No caso do budismo, poderíamos citar as quatro escolas tântricas do Tibete, as quais se encontram em solo brasileiro. Sem dúvida, estas linhagens são ótimas opções para estudantes que buscam o aprofundamento da mensagem tântrica.

A suprema iluminação é a herança prometida pelo Tantra para aqueles que se utilizam das suas práticas. Compreender o *maithuna* como uma necessidade interior é urgente para transcender as baixas paixões e finalmente alcançar a salvação espiritual,

¹⁵⁵ Referimo-nos aqui a onda “New Age”, muito popular na década de 70. Além de um agudo sincretismo religioso, o movimento também pregava a liberdade sexual.

que em outras palavras, constitui-se na própria libertação da roda do *samsāra*. Esta, por sua vez, depende não apenas da transmutação sexual, mas também da experiência meditativa do vazio iluminador.

A imersão na vacuidade possibilita-nos experimentar, não com conceitos ou formulações abstratas, senão com a própria consciência, o êxtase místico, região inefável onde estão contidas as joias espirituais do Tantra. O estado de não-pensamento é a pista segura para a compreensão uníssona da doutrina budista. O sexo-yoga quando praticado nesse estado de consciência, aproxima-se do grande ideal, das chaves místicas ensinadas pelos mestres do passado. A mente treinada na arte da meditação, segundo o tantrismo, é a única capaz de compreender profundamente os mistérios relacionados ao sexo-yoga.

Esperamos, com estas páginas, ingressar em um novo ciclo de estudos e reflexões acerca da dinâmica sexual e a sua intrínseca relação com o desenvolvimento espiritual do gênero humano. Responsabilidade, senso crítico, fidelidade aos textos ortodoxos, todos esses componentes foram reunidos em nosso trabalho na tentativa de realizar um estudo dirigido e compreensível a todos que quiserem aprofundar o conhecimento sobre o Tantra. Estamos abertos ao diálogo e a construção sistemática de novos pontos de vista, bem como de críticas construtivas que certamente enriquecerão o debate budista ao longo dos próximos anos.

REFERÊNCIAS

Fontes (Edições e/ou traduções)

ANDRADE, Clodomir (trad.). Acintyastava. In: GONÇALVES, Ricardo Mario; MONTEIRO, Joaquim; (org.). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ASANGA, Arya. *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra*. Ithaca: Snow Lions, 2000.

ATĪŚA. *A Lamp for the Path and Commentary*. London: George allen & Unwin, 1983.

BUDDHARAKKHITA, Acharya (trad.). *Dhammapada: o Caminho da Sabedoria do Buddha*. Portugal: Publicações Mosteiro Budista Theravada, 2013.

COHEN, Nissim. *Ensinos do Buda: uma Antologia do Cânone Páli*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

DAWA-SAMDUP, Kazi (trad.). *Śrī-Cakraśamvara-Tantra: A Buddhist Tantra*. New Dheli: Aditya Prakashan, 1987.

FREMANTLE, Francesca (trad.). *Guhyasamaja tantra: A critical study of the guhyasamaja tantra*. 456f. 1971. Tese (Doutorado em Estudos Orientais e Africanos) University of London, London, 1971.

GONÇALVES, Ricardo Mario (trad.). Adhyardhasatika Prajanaparamita. In: GONÇALVES, Ricardo Mario; MONTEIRO, Joaquim (Org.). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HAMMAR, Urban (trad.). *Studies in the Kālacakra Tantra*. Stockholm: Akademisttryck, Edsbruk, 2005.

MARTINS, Roberto Andrade (trad.). *Uma luz sobre o Haṭha-Yoga*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2014.

RIMPOCHÊ, Khechen Thrangu. *Distinguindo Dharma e Dharmata (O Dharmadharmatavibhaga de Buda Maitrêya)*. Porto Alegre: Bodigaya, 2006.

SASAKI, Ricardo. Guhaṭṭhakasuttam. In: GONÇALVES, Ricardo Mario; MONTEIRO, Joaquim; (Org.). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SNELLGROVE, David. L. (trad.) *The Hevajra Tantra a critical study*. London: Oxford University Press, 1959.

TILOPA. *A Instrução de Tilopa sobre o Grande Símbolo (Mahamudra), para Naropa, em Vinte e Oito Versos*. Disponível em: < <http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Tilopa-Mahamudra.pdf>>. Acessado em: 22/02/2017.

_____. Tilopa's Treasury. In: JACKSON, Roger R. *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*. New York: Oxford university, 2004.

Dicionários

BALASCH, Enric; RUIZ, Yolanda. *Diccionario de magia antigua y alquimia*. Madrid: Tikal, 2003.

JONES, Lindsay. *Encyclopedia of religion*. USA: Thomson Gale, 2005.

NYANATILOKA, *Dicionário budista (Manual de Termos Budistas e Doutrinários)*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society (BPS), 1970.

THE SEEKER'S GLOSSARY OF BUDDHISM. New York: Sutra translation Committee of the United States and Canada, 1998.

YOGAKANTI, Swami. *Sanskrit Glossary of Yogic Terms*. Munger: Yoga Publications Trust, 2009.

Obras consultadas:

ABHAIADATTASHRI. A vida de Shantideva (Bhusuku). In: SHATIDEVA. *O caminho para a iluminação: guia para o modo de vida do Bodhisattva*. Disponível em: <http://shantideva.dharmanet.com.br/index.htm>. Acessado em: 25/06/2017.

ALMEIDA, Lúcia Fabrini. *Topografia poética*. São Paulo: Annablume, 1995.

ARIYESAKO, Bhikkhu. *Código de disciplina Monástica dos bhikkhus*. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/index.htm>. Acessado em: 27/03/2017.

- ATĪŚA. *Atisha: sus Enseñanzas*. Trad. Upasaka Losang Gyatso. Compiladas por Chegom Sherab Dorje. Clássicos da Índia, [s.d].
- BEYER, Stephen. *Magic & Ritual in Tibet: The Cult of Tara*. Dheli: Motilal Banarsidass, 2001.
- BHATTACHARYYA, Benoytosh. *An Introduction to Buddhist Esoterism*. Dheli: Motilal Banarsidass, 1989.
- BHATTACHARYYA, Haridas. *The Cultural Heritage of India*. Calcutta: The Ramakrishna Mission. Institute of Culture, 1956. 4 vols.
- BOISSELIER, Jean. *A Sabedoria do Buda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- BORGES, Paulo A. E. Experiência sexual e iluminação na tradição tântrica. In: *Descobrir Buda: estudos e ensaios sobre a via do despertar*. Lisboa: Âncora Editora, 2010, p. 155-183.
- BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2004. 3 vols.
- _____. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2003. 3 vols.
- BRENNAND, Igohr. O Dzogchen na Tradição Bön: centralidade e peculiaridade. In: REDYSON, Deyve (org.). *Budismo Tibetano: história, filosofia e prática*. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.
- BUGAULT, Guy; KAPANI, Lakshmi. O Buda e o aprofundamento da vida moral no budismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- BURCKHARDT, Titus. *Alquimia, Ciência do cosmos, ciência da alma*. Louisville: Fons Vitae, [s. d.].
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
- CHANGCHUB, Gyalwa; NYINGPO, Namkhai. *Lady of the lotus-born: the life and enlightenment of Yeshe Tsogyal*. Boston & London: Shambhala, 2002.
- CONZE, Edward. *Budismo: sua essência e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

COUDERT, Allison. Alchemy: hellenistic and medieval alchemy. In: JONES, Lindsay. *Encyclopedia of religion*. USA: Thomson Gale, 2005.

CUMMINGS, Cathleen. Tantra in India. In: HUNTINGTON, John C; BANGDEL, Dina. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Chicago: Serindia, 2003.

DALAI LAMA XIII. A Brief Guide to the Buddhist Tantras. In: MULLIN, Glenn H. *The Dalai Lamas on tantra*. Translated, edited, and introduced by Glenn H. Mullin. Ithaca: Snow Lion, 2006.

DALAI LAMA XIV. *A Survey of the Paths of Tibetan Buddhism*. Disponível em: <http://www.lamayeshe.com/article/survey-paths-tibetan-buddhism>. Acessado em: 20/02/2017.

DAKPA, N. *Opening the door to Bön*. Ithaca: Snow Lion, 2005.

DASGUPTA, Shashi Bhusan. *An introduction to Tāntric Buddhism*. Calcutta: Calcutta University Press, 1950.

_____. *Obscure Religious Cults: As background of Bengali Literature*. Tese (doutorado em Filosofia) Calcutta: Calcutta University Press, 1946.

DHARGYEY, Geshe Lharampa Ngawang. *A Commentary on the kālacakra tantra*. New Dheli: Indraprastha, 1994.

DAVIDSON, Ronald M. *Indian esoteric Buddhism: a social history of the Tantric movement*. New York: Columbia University Press, 2002.

DAVID-NÉEL, Alexandra. *Iniciações Tibetanas*. São Paulo: Pensamento, [s. d.].

DHARMAKIRTI, Shri. *Mahayana Tantra: An Introduction*. Índia: Penguin Group, 2002.

DOWMAN, Keith. *Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. New York: State University of New York Press, 1985.

DOWMAN, Keith; PALJOR, Sonam. *The divine madman: The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*. California: The Dawn Horse Press, 1983.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 2012.

_____. Alchemy: An Overview. In: JONES, Lindsay. *Encyclopedia of religion*. USA: Thomson Gale, 2005.

_____. *Erotismo místico en la India*. Barcelona: Kairós, 2002.

_____. *Ferreiros e alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ERNEST, Yassine Bendriss. *Breve Historia del Budismo*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2014.

EVANS-WENTZ, W. Y. Tantrismo. In: EVANS-WENTZ, W. Y. (org.) *O Livro Tibetano dos Mortos*. São Paulo: Pensamento, 2015.

FEUERSTEIN, Georg. *Tantra: The path of ecstasy*. Boston & London: Shambhala, 1998.

_____. *Sacred sexuality: the erotic spirit in the world's great religions*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2004.

FIC, Victor M. *The Tantra*. New Dheli: Abhinav, 2003.

FLOOD, Gavin. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. New York, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2006.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. *Religiões Orientais: Uma introdução*. Volume 1: Tradições da Índia – Do Veda ao Yoga. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

GOVINDA, Lama Anagarika. *Fundamentos do misticismo Tibetano*. São Paulo: Pensamento, 1995.

GUENTHER, V. Herbert; TRUNGPA, Chögyam. *El amanecer Del Tantra*. Barcelona: Kairós, 2003.

GYATSO, Geshe Kelsang. *Budismo Moderno: O caminho de compaixão e sabedoria*. São Paulo: Tharpa Brasil, 2016.

_____. *Tantric Grounds and Paths*. London: Tharpa Publications, 1994.

HAULE, John Ryan. *Tantra & Erotic Trance*. Vol. II. Carmel, USA: Fisher King Press, 2012.

HOUSEMAN, J. T. *Great Bliss, Tantric Sex and the Path To Inner Awakening*. USA: IAP, 2014.

HUNTINGTON, John C; BANGDEL, Dina. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Chicago: Serindia, 2003.

HUTIN, Serge. *História geral da alquimia: a tradição secreta do Ocidente, a pedra filosofal e o elixir da vida eterna*. São Paulo: Pensamento, 2010.

JINPA, Geshe Thubten. Introdução ao Boodhicharyavatara. In: SHATIDEVA. *O caminho para a iluminação: guia para o modo de vida do Bodhisattva*. Disponível em: <http://shantideva.dharmanet.com.br/index.htm>. Acessado em: 25/06/2017.

JUNIOR, José Abílio Perez. *Estados Emocionais (bhāva) e Experiência Estética (rasa): Os conceitos centrais da filosofia da arte indiana e alguns de seus desdobramentos*. 354f. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juíz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

KONGTRUL, Jamgön. *The treasury of knowledge: book six, part four: Systems of Buddhist*. Ithaca: Snow Lion, 2005.

KYABGON, Traleg. *A Essência do Budismo*. São Paulo: Mandarim, 2002.

KYABJE, Trijang. The essence of Tibetan Buddhism. In: RIBUSH, Nicholas. *Teachings from Tibet*. Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive, 2005.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2003.

LYSEBETH, André Van. *Tantra: The Cult of the Feminine*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

MULLIN, Glenn H. *The Dalai Lamas on tantra*. Ithaca: Snow Lion, 2006.

_____. *The six yogas of Naropa*. Ithaca: Snow Lions, 2005.

MULL, Allison. *Tara and Tibetan Buddhism: The Emergence of the Feminine Divine*. India: Emory-IBD Tibetan Studies Program, 2004.

MUSASHI, Tachikawa. As Filosofias da tradição Mahāyāna. In: YOSHINORI, Takeushi. (org.) *A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

NAROPA. *Readings on the six yogas of Naropa*. New York: Snow Lions, 1997.

NINA, Ana Cristina Lopez. *Ventos da Impermanência: um estudo sobre a ressignificação do Budismo Tibetano no contexto da diáspora*. São Paulo: Edusp, 2006.

PADMAKARA. Translators' Introduction. In: CHANGCHUB, Gyalwa; NYINGPO, Namkhai. *Lady of the lotus-born: the life and enlightenment of yeshe tsogyal*. Boston & London: Shambhala, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*. (Vol II). São Paulo: Paulinas, 1990.

RIBUSH, Nicholas. *Teachings from Tibet*. Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive, 2005.

RINPOCHE, Kalu. *Ensinamentos Fundamentais do Budismo Tibetano (Budismo Vivo, Budismo Profundo, Budismo Esotérico)*. Brasília: Shisil, 1999.

RINPOCHE, Tenzin Wangyal. *Maravilhas da mente natural: a essência do Dzogchen na tradição Bön nativa do Tibete*. São Paulo: Devir, 2011.

_____. *Os yogas tibetanos do sonho e do sono*. São Paulo: Devir, 2010.

RINPOCHE, Tulku Thondup. *Hidden Teachings of Tibet*. Boston: Wisdom Publications, 1997.

SAID, Edward. *Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SASAKI, Ricardo. Presos na caverna (um comentário ao *Guhaṭṭhaka Sutta*). In: GONÇALVES, Ricardo Mario; MONTEIRO, Joaquim (Org.). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SEVERINO, Roque Enrique. *Manual de Budismo*. São Paulo: Edição do autor, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2007.

SHANTIDEVA. *O caminho para a iluminação: guia para o modo de vida do Bodhisattva*. Disponível em: <http://shantideva.dharmanet.com.br/index.htm>. Acessado em: 25/06/2017.

SILVA, George; HOMENKO, Rita. *Budismo – Psicologia do autoconhecimento*. São Paulo: Pensamento, [s. d.].

SIMMER-BROWN, Judith. *Dakini's warm breath: The feminine principle in tibetan buddhism*. Boston & London: Shambhala, 2001.

SNELLGROVE, David.L. *Buddhist Himalaya*. London: Bruno Cassier, 1957.

SOUTO, Alicia. *A essência do Hatha Yoga: Hatha Pradipika, Gheranda Samhita, Goraskha Shataka*. São Paulo: Phorte, 2009.

STEWART, Jampa Mackenzie. *The life of Gampopa*. The incomparable Dharma Lord of Tibet. Ithaca: Snow Lions, 1995.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen-Budismo*. São Paulo: Pensamento, 2002.

TRIZIN, Sakya. *A Linhagem Sakya e o seu Contexto Histórico*. Lisboa: Padmakara, 2016.

TSOGYAL, Yeshe. *Enseñanzas a La Dakini: Instrucciones orales de Padmasambhava a la Dama Tsogyal*. San Sebastián: Editorial Imagina, 2006.

TSONGKHAPA. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages: Practical Instruction in the King of tantras, The glorious Esoteric Community*. New York: Columbia University, 2010.

_____. *The six yogas of Naropa*. Ithaca: Snow Lions, 2005.

TUCCI, Giuseppe. *Religions of Tibet*. London: Routledge, 2009.

URBAN, Hugh B. *Tantra: sex, secrecy, politics, and power in the study of religion*. California & London: University of California Press, 2003.

WAYMAN, Alex. O Veículo do Diamante. In: YOSHINORI, Takeushi. (org.) *A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

WHITE, David Gordon. Alchemy: indian alchemy. In: JONES, Lindsay. *Encyclopedia of religion*. USA: Thomson Gale, 2005.

_____. *The alchemical body: Siddha traditions in medieval India*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996.

WOODROFFE, Sir John. *O Poder da Serpente*. Madras: Ganesh & CO, 1950.

_____. Introduction. In: DAWA-SAMDUP, Kazi (trad.). *Śrī-Cakraśamvara-Tantra: A Buddhist Tantra*. New Dheli: Aditya Prakashan, 1987.

YAMASAKI, Taiko. *Shingon: japanese esoteric buddhism*. Boston; London: Shambala, 1988.

YESHE, Lama Thubten. *Make Your Mind an Ocean*. Lama Yeshe Wisdom Archive, 1999.

YUTHOK, Lama Choedak. *Dawn of enlightenment: series of lectures on the precious Lamdre teachings of the Sakya tradition of Tibetan Buddhism*. Canberra: Gorum Publications, 1997.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2015.

GLOSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS E TIBETANOS

A fim de facilitar a consulta aos principais termos sânscritos e tibetanos que aparecem neste trabalho, apresentamos uma lista de verbetes que segue a ordem alfabética romana.

Abhiṣeka (Sânscrito): Consagração. Relaciona-se com os ritos purificatórios do tantra.

Ādibuda (Sânscrito): Divindade budista. Manifestação do Buda primordial.

Avaduthī (Sânscrito): Canal sutil por onde circulam as energias vitais do corpo.

Bhaga (Sânscrito): Matriz.

Bindu (Sânscrito): Literalmente, significa “ponto” ou “gota”. No contexto da alquimia tântrica representa o semên masculino.

Bodhicita (Sânscrito): No contexto tântrico, representa a energia sexual.

Bön (Tibetano): Antiga tradição religiosa do Tibete.

Cakra (Sânscrito): Centros magnéticos localizados no corpo sutil do ser humano.

Cakraśamvara-tantra (Sânscrito): Texto tântrico budista. Escrito provavelmente no século VIII d.C.

ḍākinī (Sânscrito): “Aquele que voa através do céu”. São divindades femininas do budismo tântrico.

Demchog (Tibetano): Grande prazer.

Dhāranā (Sânscrito): Concentração.

Dharma (Sânscrito): Doutrina do Buda. Também significa a realidade dos fenômenos.

Dharma-cakra (Sânscrito): Cakra localizado na região do coração.

Dohākośa (Sânscrito): Poesia escrita em sânscrito e outras línguas antigas da Índia. Estão inseridos na segunda parte do cânon tibetano, mais especificamente no Tanjur.

Gelug (Tibetano): Escola do budismo tibetano vajrayāna fundada por Tsongkhapa (1357-1419).

Guhyasamāja Tantra (Sânscrito): Um dos principais textos tântricos do budismo. A Guhyasamāja Tantra surgiu na Índia entre os séculos IV e X d.C.

Hevajra-tantra (Sânscrito): Importante escritura tântrica do budismo. Provavelmente, foi composto no século VIII d.C.

Iḍā (Sânscrito): Termo utilizado no tantra hindu. Ver Lalanā.

Jīvanmukta (Sânscrito): Refere-se ao homem iluminado que se libertou das limitações do mundo material.

Kagyü (Tibetano): Escola do budismo tibetano vajrayāna fundada pelo monge Gampopa (1079-1153).

Kālacakra-tantra (Sânscrito): Importante texto tântrico budista. O Kālacakra-tantra apareceu na Índia no início do século XI e logo em seguida, no Tibete.

Kālī (Sânscrito): Divindade feminina do hinduísmo.

Kali-Yuga (Sânscrito): A era das desavenças. Segundo a tradição védica, Kali-Yuga iniciou-se há cinco mil anos e permanecerá por mais um longo período.

Karma (Sânscrito): Significa literalmente ação. Refere-se ainda à lei de causa e efeito.

Karmamudrā (Sânscrito): Ritual tântrico que inclui a prática sexual.

Karuṇā (Sânscrito): Compaixão.

Kuṇḍalinī (Sânscrito): Energia primordial que habita o corpo humano. No contexto tântrico, também está associada à força sexual.

Lalanā (Sânscrito): Canal sutil por onde circulam as energias vitais do corpo.

Liṅga (Sânscrito): Membro viril.

Mahāsukha (Sânscrito): Grande êxtase.

Mahāsiddha (Sânscrito): Mestre de perfeição.

Mahāmudrā (Sânscrito): Literalmente, “Grande selo”. Técnica de meditação cujo objetivo é a realização direta da vacuidade.

Maithuna (Sânscrito): relação sexual.

Maṇḍala (Sânscrito): Diagramas sagrados.

Maṇipura (Sânscrito): Um dos termos utilizados para se referir ao *cakra* da região umbilical.

Mantra (Sânscrito): Som sagrado.

Māyā (Sânscrito): Ilusão.

Mokṣa (Sânscrito): Libertação.

Mudrā (Sânscrito): Gestos sagrados.

Nāḍīs (Sânscrito): Canais metafísicos que servem como condutores das forças sutis que habitam o corpo humano.

Nāyikā (Sânscrito): Mulher devota.

Nirvāṇa (Sânscrito): Significa literalmente “extinção”. Representa a libertação última e definitiva de todo sofrimento/miséria/infelicidade/desventura.

Nirmaṇā-cakra (Sânscrito): Cakra localizado na região do umbigo.

Nyingma (Tibetano): A mais antiga das quatro escolas do budismo tibetano vajrayāna.

Padma (Sânscrito): Lótus.

Paramānanda (Sânscrito): Suprema alegria.

Parāmārthika (Sânscrito): Aspecto incorpóreo do sêmen.

Piṅgalā (Sânscrito): Termo utilizado no tantra hindu. Ver *Rasanā*.

Prajñāpāramitā (Sânscrito): Perfeição da sabedoria. Designa também um conjunto de textos atribuídos à tradição Mahāyāna.

Prakṛti (Sânscrito): Natureza.

Prāṇa (Sânscrito): Energia vital. Existe tanto no macrocosmo quanto no microcosmo.

Prāṇāyāma (Sânscrito): Prática yóguica que envolve o controle do ritmo respiratório.

Prathamānanda (Sânscrito): Alegria inicial.

Pūjā (Sânscrito): Cerimônia religiosa.

Rāga (Sânscrito): No contexto tântrico, significa êxtase.

Rasa (Sânscrito): No contexto tântrico, significa sumo, fluído essencial, mercúrio.

Rasanā (Sânscrito): Canal sutil por onde circulam as energias vitais do corpo.

Rasāyana (Sânscrito): Veículo do mercúrio. O termo alquimia, na língua sânscrita, equivale à palavra rasāyāna. As práticas alquímicas desta escola estavam disseminadas por muitas tradições esotéricas da Índia medieval, grande parte delas atreladas, principalmente, ao tantrismo hindu e budista.

Sādhana (Sânscrito): Prática espiritual.

Sahajānanda (Sânscrito): Alegria interior.

Sahajiyā (Sânscrito): Escola tântrica considerada como um ramo da tradição Vajrayāna.

Śakti (Sânscrito): Embora mais comum no tantra hindu, representa, em sentido ontológico, a própria energia feminina, no tantra budista ela é comparada a *Prajñā*.

Sakya (Tibetano): Escola do budismo tibetano vajrayāna.

Samaya (Sânscrito): Compromisso ou voto.

Sambhoga-cakra (Sânscrito): *Cakra* localizado na região da garganta.

Saṃsāra (Sânscrito): Trata-se do processo contínuo de nascimento, envelhecimento, sofrimento e morte. Também conhecido como “roda do renascimento”.

Siddhas (Sânscrito): Aquele que é realizado ou perfeito

Śukra (Sânscrito): No contexto tântrico, significa sêmen.

Śūnya (Sânscrito): Vazio.

Śūnyatā (Sânscrito): Vacuidade.

Suṣumṇā (Sânscrito): Termo utilizado no tantra hindu. Ver *Avadhūtī*.

Tantra (Sânscrito): Conjunto de teorias, textos, técnicas e rituais desenvolvidos na Índia Antiga que mais tarde se espalharam para outras partes da Ásia.

Tārā (Sânscrito): Significa libertadora. Divindade feminina que é a manifestação da sabedoria última de todos os Budas.

Tathāgata (Sânscrito): Um dos dez títulos utilizados pelo Buda para se referir a si mesmo ou a outros budas.

Thigle (tibetano): Literalmente significa gota ou ponto. No contexto tântrico representa a energia sexual, o semên masculino e também a libido feminina.

Tummo (Tibetano): prática yóguica que desperta o calor corporal.

Upāya (Sânscrito): Meios.

Uṣṇīṣa (Sânscrito): Cakra localizado na região da cabeça.

Vajra (Sânscrito): Diamante. Como um adjetivo, significa indestrutível, invencível.

Vajradhara (Sânscrito): Divindade que personifica o Buda primordial.

Vajrasattva (Sânscrito): Divindade budista associada à purificação.

Vajrayāna (Sânscrito): Literalmente, “veículo do diamante”. Linhagem budista atrelada aos ensinamentos tântricos.

Viramānanda (Sânscrito): Alegria especial.

Vijñāna (Sânscrito): Conhecimento, sabedoria.

Yoga (Sânscrito): União. Termo utilizado para várias práticas espirituais do tantrismo.

Yogī ou Yogīn (Sânscrito): Aquele que pratica yoga.