

## Evocados ou não, estarão presentes os deuses indianos no Ocidente?

JOÃO CARLOS BARBOSA GONÇALVES  
Brasil

RESUMO. Esse artigo propõe algumas reflexões sobre a complexa rede de relações culturais que se estabeleceu a partir das práticas contemporâneas de yoga nas civilizações monoteístas. Percorrendo três momentos discursivos da tradição conhecida genericamente como yoga, observamos a importância do conceito de deus nessa tradição, para então investigar como é a penetração da perspectiva indiana desse conceito em cenários monoteístas. De fundamental importância para tais reflexões é o conceito de “negociação cultural”<sup>1</sup>, que busca apreender, no intercâmbio de duas culturas, a assimilação e a ressignificação dos elementos que são emprestados nas influências recíprocas.

PALAVRAS-CHAVE. Deus; yoga; politeísmo; tantrismo; discurso.

*Vocatus atque non vocatus deus aderit.*

(Adágio coligido por Erasmo de Rotterdam na *Collectanea Adagiorum*, 1508.)

### Introdução

O título que encabeça as presentes reflexões está relacionado com o adágio coligido por Erasmo de Rotterdam na *Colletanea Adagiorum* (epígrafe). Esta sentença provém do templo de Apolo, onde remetia ao poder oracular do deus se apresentar, por meio da pitonisa, e dizer o que havia a ser dito, independentemente das expectativas ou crenças que rodeavam aquelas circunstâncias. No outro extremo, o adágio chega ao presente escrito pelas vias da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. O psicólogo suíço tinha essa frase gravada na porta de entrada de sua residência, onde

Email: joaocbg@yahoo.com

<sup>1</sup> CHAKRABARTI, Kunal. *Religious Process – The Purāṇas and the Making of a Regional Tradition*. Delhi: Oxford University Press, 2001. Cf. também BHANDARKAR, Ramakrishna G. *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001.

também recebia seus pacientes, e, posteriormente, teve gravado, a seu pedido, em sua lápide. No contexto de sua psicologia, a afirmação do adágio remete ao fato de o *ego* consciente estar sempre circunstanciado pelas faculdades mais amplas da personalidade, incluindo aí a parcela criativa chamada de inconsciente. No plano terapêutico, a ideia compreendida na expectativa de um deus, ou de estruturas não conscientes, estarem presentes, com ou sem evocação, faz do encontro entre analista e analisando um diálogo de cura que deve ser motivado por um movimento rumo a esse complexo integral de consciente e inconsciente, que sua linha teórica chamou de *self*. A faixa de contato entre as duas esferas, desenhada preponderantemente pelo material simbólico dos sonhos e dos mitos, é o espaço onde o oráculo se manifesta e revela os caminhos que levam da fragmentação à integração.

No plano da psicologia teórica, a importância dada a esses componentes vem na carga das ciências humanas do século XX, que, ao mesmo tempo que herdado do movimento cultural do romantismo uma ênfase na consideração sobre o sentido da individualidade, questionam até que ponto a atuação do indivíduo não seria movida por forças que escapam à sua determinação propositada; daí o contraste entre a intenção e a intencionalidade.

Nessa esteira, o inconsciente e as formações ideológicas do discurso marcariam então grandes formações que incidem sobre o sujeito, que sempre que pensa, é pensado; sempre que interage, é interagido; sempre que fala, é falado; e assim por diante. Para a análise do discurso religioso, todas essas circunstâncias interessam.

Aqui interessa também que a frase que habita o templo de Apolo, a coletânea de Erasmo e o portal por onde passavam os pacientes de Jung é uma afirmativa: “Deus está presente”. Seja o deus do templo de Delfos – ou qualquer outro do panteão –, seja o *self* – enquanto personalidade integral –, o adágio diz que temos de entender que ele está presente, que ele é parte das circunstâncias. Dizendo mais teologicamente: ele é causa dos efeitos que somos nós. Esticando a linha que trata ceticamente o arbítrio dos indivíduos: os homens são causadores somente aparentes dos seus fenômenos, visto que o oculto não é ausente. O oculto não depende de evocação, ele se *apresenta*, ou melhor, está presente.

A presença oculta no texto, a ser desvelada pelo linguista, é a formação discursiva, ideológica, que permite que o processo de significação incida sobre um dado enunciado, enquanto criação histórica de um enunciador, tratado mais como um produtor que ocupa um lugar social do que como indivíduo soberano em sua criatividade.

Quanto ao título do presente texto, que tratará desse oculto, enquanto criação do discurso, ele produz uma interrogação a partir da fala afirmativa do oráculo. O motivo de transformar essa certeza numa interrogação indica que o caso aqui é o de perguntar se as evocações aos deuses do Oriente fazem sentido no Ocidente. Ou melhor, semioticamente falando: que sentido fazem tais evocações, qual a sua significação – no sentido processual do termo significação. Qual significação possui um retrato do deus Śiva na sala de um praticante de meditação? O que evoca um adepto do yoga, em pleno século XX, quando ele utiliza a ideia de *īśvara* (princípio anímico soberano, para uns, e deus, para outros) numa prática de yoga?

Não sendo o nosso presente objeto de observação nem a personalidade – em sua face consciente ou inconsciente – nem Deus – o invisível –, mas sim os textos, observamos então o invisível das formações discursivas, passíveis de serem historicizadas. Na especificidade do caso aqui em questão – os deuses indianos no Ocidente –, o que pode se revelar é o modo como ocorre o contato de representações de deuses de tradições diferentes nos contextos sócio-culturais de origens históricas distintas. Deuses em territórios ideológicos que não são os de sua origem. Interessa-nos aquilo que mais chama a atenção como fenômeno possível, de modo curioso e intrigante: o passeio de deuses do politeísmo em terras monoteístas.

Decorre dessa perspectiva uma questão semelhante àquela que o adágio do templo fomentou: como um deus decalcado de um panteão politeísta pode ser evocado numa civilização monoteísta? Essa indagação seria um título alternativo para as observações aqui trazidas.

Já é hora de dizer que o título e o corpo do texto não se relacionam como pergunta e resposta. A relação é outra: a indagação do título é síntese do restante. Ou seja, as reflexões aqui expressas são uma expansão da pergunta.

Cumpra também explicitar que o deus discursivizado em questão é o deus pós-linguagem. O deus representado. Ou as representações que envolvem a ideia de deus. Por outro lado, o deus pré-discurso é objeto da mitologia, da teologia e da mística. A mitologia, a teologia e a mística são formações discursivas nas quais buscamos o deus representado, articulado pela linguagem.

Feitas estas preliminares, podemos refletir sobre a presença de certas formas da sacralidade indiana em um universo social e religioso alheio a tal sacralidade, para isso entendendo que há certas formações ideológicas arraigadas nas duas culturas – as formações discursivas são como os deuses: mesmo quando não são evocadas, estão presentes.

## O yoga de Patañjali e a discriminação entre Consciência e Matéria

Adentrando o lado indiano desse diálogo, utilizaremos o yoga como pedra fundamental para articular uma metalinguagem sobre a troca cultural entre essas duas tradições. Poderíamos utilizar alternativamente uma ordem devocional que tenha tido repercussão no Ocidente ou também alguma corrente da filosofia vedantina que tenha se popularizado fora do contexto nativo. Mas o yoga – com este termo fazemos referência às linhas que fazem uso de certas práticas psico-fisiológicas – presta-se bem a revelar quais os jogos que modelam esse contato, visto que passou para o mundo ocidental sob diversas linhagens, num amplo espectro.

O interesse aqui é mais o de formar uma visão que totalize fatos de longa duração, que possa contribuir com uma visão vertical desse encontro de tradições, e menos o de uma visão horizontal, que detalharia particularidades de tradições isoladas em seus intercâmbios. Quaisquer visões que busquem os sentidos amplos carregam seus riscos, entre eles o de serem avariadas pelos casos específicos. Por outro lado, assumir tal perspectiva tem o benefício de revelar elementos relativos aos longos processos que envolvem as negociações que uma prática cultural deve fazer para se manter viva diante do contato com a diversidade social e com os acontecimentos históricos.

Nesse sentido, lembremo-nos que a história do yoga, e, mais abrangentemente, do hinduísmo, é feita de negociações. E do lado daquilo que chamamos de civilização ocidental, podemos dizer o mesmo: os monoteísmos – ou sob outro ponto de vista, o monoteísmo em suas ramificações – seguiram o curso da história sempre negociando sua expansão em troca da assimilação e da dissimilação das organizações religiosas que lhe foram apresentadas.

Pois bem, adentrando o lado indiano: tomemos dois momentos da história do yoga, para, em seguida, tomarmos o que chamaríamos, exclusivamente para nossos fins, de terceiro momento, que é sua convivência em terras monoteístas.

O yoga começa a nos ser mostrado na literatura sânscrita desde cerca do século V a.C, mas o texto mais antigo que restou com um retrato sistemático é de cerca do século II d.C. Sendo uma formulação já bastante complexa, não nos oferece um retrato arcaico do sistema do yoga, mas, por outro lado, demonstra grandes possibilidades de entendimento de seu corpo de conhecimento, em sua cosmologia, ética e mística, tanto da época em que foi composto como possivelmente de alguns poucos séculos que antecedem sua composição. Esse texto antigo, chamado *Yogasūtra*,

de autoria atribuída a um *yogin* de nome Patañjali, encontra-se traduzido sob inúmeras versões, em línguas indianas e não indianas, e foi amplo foco de comentários na tradição sânscrita. Tal obra é referida como base fundamental daquilo que se entende por filosofia do yoga.

O rótulo filosofia é normalmente utilizado para designar certa categorização que a cultura indiana deu a suas escolas de pensamento, que, em sânscrito, são referidas como *darśana*, entre outros nomes (p. ex.: *vāda*, *mata*, *siddhānta*). Nesse sentido, diz-se em sânscrito que o yoga é um *darśana*.

O vocábulo *darśana* é um substantivo neutro que tem como base a raiz verbal *drś*, cujo sentido engloba o ato de “ver”, com os órgãos de sentido, e “conceber”, indicando assim o ato de cognição. O vocábulo *darśana* implica então a ideia de um sistema de conhecimento, ou teoria do conhecimento, ou, como muitos gostam, “ponto de vista”. Invocamos aqui a tradução “teoria do conhecimento”, visto os *darśanas*, incluindo o yoga, tratarem justamente do modo como o homem se relaciona com mundo, por meio de seus diversos aparelhos de cognição, indo dos mais concretos, os sentidos, aos mais sutis, partes da mente que só se mostram em determinados estados de consciência.

Os *darśanas* têm em comum o fato de partirem de certos pressupostos com relação à constituição do mundo. Encontram-se fundamentados em conceitos que explicam o mundo e o ser humano segundo uma cosmologia com a qual a consciência humana poderia interagir de forma muito mais abrangente e integrada do que seu estado de consciência usual o faz conceber. E, nesse sentido, faz parte do âmbito do *darśana* solucionar os problemas relacionados à condição humana, que é apenas circunstancialmente restrita, mas ontologicamente ilimitada. Portanto, os *darśanas*, enquanto teorias do conhecimento, prestam-se a descrever o modo como o mundo é, o envolvimento do homem com o mundo e o modo como o homem pode livrar-se desse envolvimento. Em última instância, a mudança de estatuto do ser humano pode ser compreendida como um salto de cognição existencial. Passa-se de uma esfera de ignorância para um estado de conhecimento. Ou, segundo algumas formulações antigas, perde-se o que se sabe para vir a saber aquilo que não se sabe.

Tudo isso trata, portanto, de um conjunto de técnicas baseadas numa construção de mundo que é por definição amoral. O caminho pode ser trilhado a depender do quanto se queira. Nada impede a ignorância existencial, a não ser o próprio desejo de escapar dela. O estado natural humano é o da ausência, não da decadência. A noção de queda não faz parte do itinerário cosmológico dos *darśanas*. Sabe-se apenas que aquele que não

sabe da sua verdadeira natureza permanece nesse estado devido à sua própria ignorância não lhe fomenta nenhum desejo de obter condição melhor.

A rotina dos renascimentos é um dos grandes eixos que conduz o pensamento desse período (lembrando que estamos tratando dos pressupostos do texto de Patañjali, *c. séc. II d.C.*). Cada ser humano está imerso numa rotina infundável de permanências e impermanências no mundo manifesto porque desconhece outras possibilidades de seu ser, as quais, no extremo, consistem na identificação plena com uma forma de consciência em que os atributos pessoais, temporais e espaciais estejam fora da esfera das dicotomias. As oposições entre eu, tu, ele; aqui, aí, ali; e agora, antes e depois, são desfeitas diante da dissolução da ignorância. O ser humano deixa de ser uma marionete nas mãos invisíveis dos princípios que regulam a manifestação. Sua consciência deixa de ser coagida pelo vínculo das organizações linguísticas. Dentre as muitas descrições que remetem ao estado a ser alcançado, a que mais interessa aqui diz que a perfeição para o adepto do yoga é tudo aquilo que não é o mundo que os sentidos conhecem, “tudo aquilo que não é isto”. Tudo que não se desfaça como mera ilusão, tal como é a insubstancialidade do mundo fenomênico, isto é, a materialidade.

Compreender a realidade por excelência nunca foi tido como tarefa possível de ser realizada por meio de palavras. Segundo a teoria do conhecimento do yoga, calam-se os pensamentos e surgem os vislumbres da realização para um adepto. Em outras palavras: o *yoga-darśana* prevê que o mundo engana e os pensamentos também. Sua lógica é cessar certas faculdades da consciência, para que a verdadeira cognição seja alcançada.

Assim sendo, estamos diante de um fator comum a muitas práticas místicas. Isso poderia ser a descrição de um estado contemplativo recorrente em várias tradições. No entanto, o que especifica o yoga é o fato de haver uma estreita relação entre cognição e desconstrução da materialidade. O adepto do yoga desconstrói, por meio de suas práticas, a interferência da materialidade sobre a consciência e, de certa forma, a própria matéria. Sinteticamente, pode-se dizer que “só é possível suspender o pensamento convencional por meio da desconstrução da substância mental, que é matéria”.

Vejamos do que se trata: segundo o *darśana* conhecido como *sāṃkhya*, ao qual o yoga recorre para tecer sua cosmologia, tudo o que existe, existiu e existirá não passa do jogo de contato entre duas essências diversas entre si: o *purāṇa* e a *prakṛti*, conceitos que doravante serão referidos como “Consciência” e “Matéria”. A Consciência é inativa e perceptiva. A Matéria é ativa e não-perceptiva. Ambos são imanifestos em essência, porém o contato entre os dois produz uma interação que leva a Consciência a

manifestar-se por meio da Matéria. A Matéria é simbolicamente feminina e a Consciência é simbolicamente masculina. Todos os seres humanos são compostos em função desse arranjo que se deu no início da criação, visto que toda a criação é obra desse encontro. Daí, a percepção de si e a aparente diversidade do mundo dos fenômenos. Os órgãos sensoriais, a mente, os elementos sutis e os elementos densos se desdobraram da Matéria. Antes ali contidos em potencial, a subjetividade e a objetividade vieram para a esfera da manifestação, como espelhos de uma realidade que se fragmenta e forma um ser humano com as noções de interior e de exterior. Note-se que o que chamamos de psiquismo está incluído como desdobramento da entidade primordial que denominamos aqui como Matéria.

O papel fundamental do yoga é mapear um caminho a ser seguido. Não se trata da transmissão de um conhecimento a ser adquirido. É inerente à ideia de *darśana* a cooperação irrestrita entre um saber e um fazer. Somente faz sentido compreender que a vida humana está circunscrita à dualidade Consciência/Matéria se for o caso de trilhar o caminho da desconstrução da Matéria e o consequente isolamento da Consciência.

Importa para nós compreender que o papel dessa metodologia está ligado àquilo que amplamente chamamos de religião. Independentemente de conceitualizar neste momento o que define a pertinência de uma instituição cultural no âmbito da religiosidade, essa colocação serve para dizer que o yoga lida com a vida e a pós-vida, ou, como muitos preferem, a pós-morte. É uma técnica e uma teoria do conhecimento que trata de uma questão crucial, incômoda, uma agulha cravada na consciência da humanidade: o que fazer diante da perspectiva da morte? O que sobra e o que não sobra nesse caldo que consome o corpo e faz dele uma carcaça? Onde estará a essa hora uma legião de pessoas que daqui partiram?

No discurso sobre a pós-vida, onde entram os deuses? No *Yogasūtra* de Patañjali, a presença divina pode ser entrevista por meio da noção de *īśvara*, a qual se define como um princípio de Consciência que em nenhuma circunstância esteve enredado pela construção fenomenológica, isto é, pela Matéria (1.26). Numa aproximação da leitura antiga, *īśvara* pode ser uma presença mais abrangente com a qual o adepto do yoga deve se identificar para que realize em si mesmo aquilo que ele é. A “entrega ao soberano” (*īśvara-pranidhāna*) é enfaticamente sugerida no *Yogasūtra*, como meio para a transformação plena da consciência (1.23), como um dos três princípios máximos para a atividade do yoga ser bem sucedida (2.1) e como um dos dez princípios éticos a serem seguidos (2.45). *īśvara* representa um aspecto conceitual complexo que, em muitos dos comentários modernos, incita à leitura psicológica, que o trata como o próprio

“eu”, “si mesmo”, “self”, etc. Interpretações à parte, o fato é que nos oito alicerces da prática do yoga de Patañjali, a saber, preceito (*yama*), dever (*niyama*), postura (*āsana*), domínio sobre o alento (*prāṇāyāma*), internalização (*pratyāhāra*), atenção (*dhāraṇā*), contemplação (*dhyāna*) e integração (*samādhi*), o papel da divindade não ocorre nem de modo devocional, nem de modo judicatório. A ideia de “entrega ao *īśvara*” passa ao largo das noções de deus do hinduísmo posterior, se lermos o *Yogasūtra*, independentemente de sua tradição de comentários – a qual posteriormente conceberá o deus Śiva como deus tutelar do yoga, deus exemplo do asceta.

Em uma das possibilidades de leitura de hoje, o deus presente no *Yogasūtra* é o arquétipo do realizado – ou melhor, daquele que é dotado da perfeição, sem nunca ter passado pelo processo de realização. Trata-se, dessa forma, de um exemplo de experiência existencial que supera as circunstâncias materiais e corporais, invocando ao homem o estatuto de entidade cuja consciência ultrapassa os limites impostos pela morte.

Desse período do yoga já bastam essas informações: o yoga de Patañjali é uma teoria do conhecimento, no âmbito das instituições religiosas, dedicada a estabelecer uma metodologia prática que desconstrói o expediente da materialidade que envolve a entidade consciente fundamental de cada indivíduo. Com isso, o adepto deixará de se identificar com a instância existencial caracterizada pelo sofrimento das rotinas dos nascimentos e renascimentos, nos quais estará eternamente fadado a ser aquilo que não é.

## **O *haṭha-yoga* e a conjunção entre Consciência e Matéria**

Saltemos para o segundo período do yoga: ao redor do século XV d.C., com a consolidação do *haṭha-yoga* na literatura sânscrita, na sucessão dos acontecimentos do movimento cultural do tantrismo, que começa a despontar na literatura sânscrita em torno de VI d.C. Esse segundo momento testemunha uma proliferação do panteão com deuses representados, atualizados, encarnados sob as mais diversas vertentes. Tradições e mais tradições sectárias na religião devocional; profusão de mitologias e dos usos narrativos de seus episódios divinos. Nessa constituição, a instituição cultural do *yoga-darśana* é tratada com reverência, porém, mais como modelo cosmogônico do que como método de libertação.

Comparando os dois períodos: o yoga entra no primeiro milênio da Era Cristã com feições bramânicas, promovendo a separação da Matéria e da Consciência, e sai desse milênio interessado nas relações criativas que esse encontro primordial produziu, como que se identificando com



o processo por que passou a literatura sânscrita até chegar nesse ponto, com assimilações profundas das correntes culturais antes excluídas da instituição bramânica.

O caldo cultural a que chamamos de hinduísmo, que culmina nessa orquestra de tradições da literatura do *haṭha-yoga*, a qual começa a ser compilada desde o século X d.C., pode ser observado junto a um processo de ajustes, negociações e assimilações que se operam desde a estabilização daquele povo nômade proto-indo-iraniano no vale do rio Indo, ao redor de XV a.C., nas compilações védicas, cuja tônica mitológica se harmoniza com a de outras civilizações do contexto indo-europeu. Na sequência, as práticas literárias passam a assimilar uma forma ritual internalizadora do fogo sacrificial, associada ao período que se inicia em torno do século IX a.C., em que o vale do rio Ganges passa a ser palco da literatura bramânica. O ritual védico – de proporções cósmicas – passa a ter um paralelo de proporções microcósmicas, com as técnicas de introversão promovidas pelos ascetas, de que o yoga é uma das sistematizações.

Ainda que difícil de quantificar, há os indícios que demonstram ter havido uma negociação entre as culturas nativas e as nômades indo-europeias, no sentido de construir algumas das concepções fundamentais da instituição religiosa indiana, como a já citada rotina da encarnação, o conceito de *karman* e a ideia de envolvimento no mundo e de busca pela libertação. O período da literatura do bramanismo do vale do rio Ganges, portanto, já começa a nos dar mais indícios do leque de diálogos travados entre aqueles que ocupavam esse território chamado Índia e aqueles que chamamos de proto-indo-iranianos. Todos esses conceitos fundamentais que ocorrem no rol das possíveis heranças não indo-europeias das religiões expressas em língua sânscrita não são empréstimos, mas formulações conjuntas numa negociação cultural, em que ambos os lados propõem arranjos direcionados à manutenção de seus sentimentos religiosos. Tal negociação não se explicita senão através de leituras que pretendam ver, pelas frestas deixadas nos textos, as organizações culturais ocultadas pelo discurso religioso.

O yoga de Patañjali, ali no início de nossa era cristã, é herança dessa tradição bramânica, ainda que de coloração já mista, que, de um lado, indo-iranianamente faz a separação entre Consciência e Matéria, ordem e caos, oposição exclusivista que, não é demasiado dizer é tão indo-iraniana como a dualidade das forças opositivas que incidem no Zoroastrismo. E de outro lado, esse sistema promove o salto, supostamente por influência dos povos nativos do subcontinente indiano, que dá o mergulho na imanência do ser, em busca do que chamaríamos de transcendência. É a

prática de uma introversão em busca da identidade entre a entidade anímica individual e a entidade anímica universal, tendo como instrumento o psiquismo e a fisiologia.

Retornando ao segundo período do yoga, aquele que começa a surgir na literatura do século X d.C., ele representa então um conjunto de visões que consolidam de forma ainda mais profunda o contato entre as tradições representadas pelo eixo da cultura sânscrita relativa à ortodoxa bramânica e aquelas culturas cujos registros antigos não são nada abundantes como os da primeira, caracterizada não pela representatividade da variedade social, mas dotada de um caráter e de uma intenção unificadores. É por isso que a literatura em língua sânscrita, misto de língua de cultura e de registro linguístico da hegemonia do grupo social dos brâmanes, começa, no período védico, refratária aos cultos tidos como caóticos e, com o desenrolar de outras expressões literárias, passa a assimilar as mais variadas linhas que representam o enorme feixe cultural do hinduísmo, sem perder traços essenciais da instituição religiosa bramânica.

Esse é um fato marcante que o hinduísmo nos apresenta: sua diversidade religiosa, que se reflete tanto na amplitude de seus sistemas quanto na abundância de seus panteões. Há espaço, no enorme corpo religioso que chamamos de hinduísmo, para uma imensa literatura mítica e teológica, com cosmogonias para os mais diversos gostos, temperadas com o homem primordial, o ovo cósmico, as águas celestiais, os criadores pensativos e co-criadores humanos, sem falar dos ciclos de destruição e recriação, habitados por deuses pessoais ou universais, sacerdotes, heróis e entidades que variam entre todas essas características.

Proveniente do universo catalizador do movimento cultural tântrico, situado em cerca de XV d.C., está o *haṭha-yoga*, em cujas sistematizações se descrevem uma modalidade de yoga mais próxima das práticas que se presenciam nas escolas ocidentais, sobretudo quando comparadas com os ensinamentos de Patañjali. Quanto à convivência entre as modalidades, é bom enfatizar que historicamente as diversas correntes, uma vez surgidas, transcorriam paralelas às suas precursoras. E as transformações, os desenvolvimentos e as assimilações não implicam nem em substituição dos sistemas anteriores, nem tampouco numa sucessão teleológica. E mais propriamente no âmbito das trocas sociais, tudo se dá numa fecunda relação de influência recíproca.

O *haṭha-yoga*, devido a encontrar-se no seio das práticas tântricas, faz desse extenso leque de filosofia, mística e cosmologia, um sistema de práticas observáveis segundo a ótica de uma metodologia psico-fisiológica. O *haṭha-yoga* herda do tantrismo o ideário de que a busca pelo estado de

libertação deve ser empreendido segundo a tipologia humana e segundo o seu tempo histórico e cosmológico, isto é, fragilizado e degradado. Segundo a cosmologia tântrica, o mundo está na pior das quatro eras. Uma metáfora frequente que expressa a condição do cosmo nessa era, chamada de Kali-yuga, é a de uma vaca sustentada pelas quatro patas na melhor das eras, por três, por duas e por uma: é nessa era em que se encontram presentes os enunciadores do tratados tântricos. Ou seja: o mundo é uma vaca de uma perna só, caída, que, segundo sugere a metáfora, está plenamente impossibilitada de se sustentar. Na proposição de valores sagrados para tal condição humana, muitos textos tântricos desqualificam os sistemas de libertação caracterizados pelo afastamento da densidade da matéria, em toda sua gravidade, ainda que tivessem sido úteis nas eras em que a vaca-cosmo estivesse mais erguida.

Muito se herda do sistema cosmogônico utilizado por Patañjali. Na visão cósmica tântrica, compartilhada pelo *haṭha-yoga*, o universo, em toda sua existência, é constituído pela dupla entidade Consciência/Matéria. Nada escapando dessa constituição, qualquer tentativa de negar um desses dois princípios, o que se obtém é a fragmentação, a partição. Por isso, ao contrário de desconstruir a criação, a opção do *haṭha-yoga* é a busca da perfeita integração desses dois princípios, designados, nesse sistema, como Śiva e Śakti.

Entende-se o corpo como o melhor templo possível, visto que é emanção de Śakti, princípio feminino ativo, materialidade essencial. Dito isso, entende-se por que a feminilidade passa a ser valorizada no *haṭha-yoga* como nunca havia sido em qualquer outro sistema indiano. A mulher, como símbolo e manifestação da entidade Śakti, passa a receber os méritos dessa entidade primordial, que tem o poder de, junto a Śiva (Consciência), manter a integridade do ser humano, em seu sentido mais elevado.

O *haṭha-yoga* confere às técnicas corporais, fisiológicas e psíquicas o método para alcançar o estado de absoluta integração dos dois princípios, que jazem dissociados nos seres humanos. O simbolismo Sol-Lua, na lateralidade da espinha dorsal, e densidade e sutileza, na sua extensão, promovem algumas das representações do casal primordial que deverá ter sua conjunção alcançada. Todo o ciclo das práticas, relacionado a uma fisiologia sutil, deve ser empreendido com vistas à purificação, ativação e concatenação perfeita do universo corpóreo, síntese mais completa da totalidade cósmica. A conjunção dos opostos no corpo microcósmico leva à cessação do tempo, na conjunção do Sol e da Lua, e à integração entre espírito e matéria, na reunião do elemento sutil do topo da espinha com o elemento denso em sua base.

É a presença de Śakti e Śiva na constituição essencial do ser humano que permite a homologia com o cosmo. Lembremos do adágio “o deus está presente”, ou melhor, “os deuses estão presentes”: Śiva é aquela parcela não ativa, consciente, que somente se realiza plenamente, para o *haṭha-yoga*, se estiver em simbiose com Śakti, a atividade ativa. No plano mitológico, é conferido o estatuto de casal ao par cosmogônico Śakti-Śiva: são deuses que atuam sob uma diversa variedade de representações no tantrismo e que aparecem no *haṭha-yoga* em suas qualidades manifestas pessoais e transpessoais.

Enquanto deus, Śiva tem, no panteão, uma longa história, que veio ao longo de seu percurso adquirindo características que, de certa forma, confrontam os estatutos pré-estabelecidos da organização social, enfatizados nos cânones estritamente bramânicos. O deus Rudra, de quem Śiva assimila o nome e a personalidade, já no *Rgveda*, era o deus evocado para proteção contra os terríveis fenômenos naturais, pelos quais a morte sempre se apresenta. Pedia-se a Rudra que poupasse a prole e o rebanho diante seu temido e estrondoso raio. Exemplo simétrico é o deus Indra, tutelar dos guerreiros védicos, a quem se pedia que atingisse os inimigos com seu poderoso raio. Nessa simetria, surge uma hipótese de que essa temida representação do deus Rudra seja um retrato do momento de uma primeira aproximação de um povo que teme o deus de outro povo. No correr das trocas culturais, pede-se primeiro que o deus nativo poupe suas crias, para em seguida assimilá-lo ao panteão tido como ortodoxo.

Em relato que se faz no *Mahābhārata*, e em outros textos, são enumerados, na lista de devotos do deus Rudra, os sem casta, bem como os membros das castas menos valorizadas. Esses devotos, temidos por realizarem rituais nada ortodoxos, provocavam, além do choque, temor. Śiva é um nome que significa benévolo, beatífico, e se opõe ao nome Rudra, que está no campo semântico do temor, do grito de horror. Śiva encadeia outros estágios de assimilações culturais em sua mitologia. Śiva é o deus que se difunde no panteão do hinduísmo ao lado do deus Viṣṇu, criando possibilidades de realização religiosa às mulheres e aos que pertencem às castas distantes do centro da ortodoxia dos brâmanes.

Śiva, além de ser a imagem mitológica e simbólica ideal em grande parte das vertentes tântricas, é o deus que se apresenta como enunciador da maioria dos textos. É ele quem revela o conhecimento a todos os que se encontram no mundo em seu estado mais rebaixado do Kali-yuga, a pior das eras.

Na literatura dos Purāṇas, que é compilada entre os séculos III d.C. e XIII d.C., são inúmeras as referências ao culto devocional a Śiva, en-

quanto deus receptivo àqueles que são considerados degradados segundo a visão da ortodoxia dominante. Seu culto, que se utiliza da forma fálica esculpida em pedra, remete à antiguidade da civilização indiana. Isto não quer dizer que a representação de Śiva já existisse na antiguidade tal como é descrita nos Purāṇas, mas algo do culto fálco foi sendo assimilado, no correr das trocas culturais, à imagem desse deus que foi sendo construída historicamente. O Śivaísmo concebe as representações fálcas de Śiva como o indício (*liṅga*) do princípio de consciência que existe subjacente a todo tipo de manifestação.

Relativamente à Śakti, que, como deusa, acaba sendo evocada sob diversos nomes e formas, o seu processo de representação também correu de modo complexo e amplo. Uma diversidade de deusas locais foi assimilada sob o simbolismo do princípio de Śakti. A construção de sua mitologia também remete à antiguidade, nas estatuetas da deusa e nos cultos dravídicos. Suas representações vão desde a feminilidade geratriz (Umā, Pārvatī), simbolizada pela figura maternal, até a fugacidade e a impermanência das coisas da terra, simbolizadas pela morte (Kālī, Chinnamastā). Há diversas deusas que computam esses atributos, e muitas, solidificando, numa única figuração, os aspectos opostos da geração e da destruição, e da sexualidade como poder de criação e de aniquilação, ao mesmo tempo. Nos mais variados contextos rituais indianos onde o tantrismo se estabeleceu, as figuras das deusas locais foram assimiladas sob a ótica da Śakti, como representação de um dos polos do ser dual Śakti-Śiva.

Nesse sentido, cabe o termo negociação: por um lado, o interesse do bramanismo de se estabelecer como religião de interseção e unificação das diversas realidades sócio-culturais do solo indiano. Por outro, o interesse regional de legitimar e manter sua integridade religiosa e cultural. Sob um processo que perdura por séculos, o resultado é que cada lado dá e recebe simultaneamente. O bramanismo aceita a penetração, na cultura de língua sânscrita, de formas rituais de figuras divinas estranhas, mas não adversas aos princípios fundamentais, e as articula sob a égide dos princípios abstratos. Seu ganho com tal permissão é claro: poder e expansão. Nos cultos regionais, o que se ganha é o senso de unidade, de pertencimento a uma coletividade, fato em princípio não solicitado, mas sugerido como benefício possível em meio às relações de tensão com a instituição cultural hegemônica do bramanismo. Tal processo é observável na literatura dos Purāṇas, em que a enunciação bramânica é muito evidente.

Nos textos tântricos, vê-se algo mais radicalizado com relação à oposição contra os valores bramânicos. Ali, o culto a Śakti-Śiva chega a limites

em que, em alguns momentos, perde-se de vista a instituição das castas e do lugar social das mulheres.

Voltemos ao *haṭha-yoga*, que, se não mitologiza tanto quanto o Tantra, entende seu lugar no mundo sobre base semelhante: Śakti-Śiva é a unidade fundamental a ser assimilada pelo adepto. Em rápido contraste com o yoga de Patañjali, poderíamos dizer que o *haṭha-yoga* promove a conjugação da Consciência com a Matéria e o *yoga-darśana* promove o isolamento da Consciência em relação à Matéria.

A imagem de Śakti e Śiva como deuses não está associada por acaso ao tantrismo e ao *haṭha-yoga*. Essa vertente de yoga se refere a uma visão de mundo que promove o descondicionamento das funções psíquicas, fisiológicas, motoras e sociais. O estado ideal de um adepto realizado não tem nada a ver com os estatutos legais. Faz, portanto, muito sentido a ideia de deuses que, de um lado, tenham traços provenientes de povos da periferia da religião bramânica e, de outro, mantenham-se no panteão bramânico como propiciadores de grupos sociais tradicionalmente rejeitados nos códigos legais. É um caso de influência recíproca, isto é, circularidade entre o que se dá e o que se recebe nas trocas culturais. Dessa forma, no *haṭha-yoga*, a presença dos deuses se faz constante, seja por meio do aparato social que envolveu sua disseminação, seja por meio de suas bases conceituais, que permitem ao adepto interagir com Śiva e Śakti tanto de maneira abstrata, como princípios cósmicos, ou concreta, como figuras divinas.

### Yoga em terras monoteístas

Adentremos naquilo que seria o terceiro momento do yoga, o qual se refere à prática na civilização ocidental, onde justamente veio a ser identificado com o leque de práticas relacionadas à corrente do *haṭha-yoga*. Vale lembrar que yoga, na Índia, seja na literatura antiga ou contemporânea, designa práticas nem sempre relacionadas às posturas físicas sugeridas por esse nome no Ocidente. Por exemplo, a *bhakti-yoga*, yoga devocional, o *jñāna-yoga*, yoga do conhecimento, o *karma-yoga*, o yoga da ação, não procuram executar o percurso que vai do aprisionamento no mundo à emancipação, por meio da execução de posturas, técnicas respiratórias e controle fisiológico. Para isso, utilizam-se de procedimentos sintetizáveis pelos seus respectivos nomes.

Ainda que muito abrangente, o tema da prática do yoga no Ocidente pode ser tratado sob algumas linhas gerais, tendo em vista a ressalva que mencionamos no início da reflexão: as visões de períodos de longa duração devem empregar certos tipos de generalizações para poder comportar a

extensividade dos processos duradouros pelos quais se interessa. Portanto, o caso aqui não é o de tratar de uma linha específica de yoga, mas o de procurar a compreensão de alguns mecanismos sugestivos sobre a utilização dessa metodologia de libertação do ser humano.

As tradições do monoteísmo cristão e das organizações culturais que o articulam são de longa trajetória: o período que podemos documentar tem uma duração próxima à da história do yoga. Na trajetória do cristianismo, as negociações estiveram presentes tanto quanto na trajetória do yoga. Herdam-se, no cristianismo, alguns componentes do mitraísmo, via império romano, um cânone literário judaico, cujo monoteísmo se articulou no contato com o zoroastrismo, algumas figurações celestes do culto a Júpiter e, evidentemente, a mitologia do Cristo. O cristianismo assimila então a ideia de deus único pelas vias da religião hebraica e mitraísta, em última instância iraniana, e um pouco da ideia de unidade e da abrangência divina do culto celeste, de fundo indo-europeu, sob a simbologia do deus Júpiter. Na função oposta do deus da criação, a visão de inferno recebe uma topografia da mitologia indo-europeia, que terá como liderança um antagonista do Deus único, cuja temática toma um pouco do Velho Testamento, do conteúdo dual da religião de Zoroastro, da concepção grega do *daimon*, e cuja figuração empresta as vestes dos deuses cultuados, louvados e representados no assim chamado mundo pagão.

Tudo isso não resume nem totaliza a doutrina do cristianismo, mas tem o intuito de salientar a historicidade e pluralidade de sua composição, que marcaram seu desenvolvimento e consolidação nos seus dois milênios de existência. Cabe ainda enfatizar os princípios que modelam o contato do cristianismo com os panteões que assimilou. Mais frequente do que a indiferença, é a assimilação dos deuses pagãos. De duas formas possíveis. Pela transformação de sua mitologia em hagiografia, isto é, mantém-se o culto, mas transforma-se o deus pagão em santo, e o seu templo em igreja. Ou pela demonização: toma-se os aspectos de sua representação e o associa à figura daquele que protagoniza o mal na literatura cristã.

Exemplos são inúmeros. Cabe mencionar aqui dois santos que dizem respeito ao contexto indiano: o de São Josaphat, cuja hagiografia remete à história de Buddha, em seus episódios de palácio, visão da velhice, doença e morte; e o do São Guinefort, santo protetor das crianças, que deixou de ser considerado santo quando se descobriu que não era da espécie humana, mas um cão. Em sua versão indiana, é um mangusto e não um cão, que ocorre no *Pañcatantra*. Nas demonizações, os elementos representados foram emprestados das mitologias, como a de Pan, de Netuno, Dioniso, dos cultos à deusa relacionados à terra, etc.

O que vem ao caso não é a recepção do yoga, ou dos deuses indianos, pela Igreja, ainda. A questão é outra: o sentido criado pela presença do yoga, sua cosmogonia, sua mística e mitologia nas civilizações cujos meios de absorção estão vinculados às práticas cristãs há pouco mencionadas.

A consulta aos manuais de yoga, a pesquisa em *sites* especializados ou a observação dos programas de cursos de formação em yoga levam à percepção de que raras vezes essa linha indiana é tratada como tendo uma função fundamentada no eixo vida e morte. Não se trata do interesse em normatizar, fazendo afirmações segundo a polaridade de autêntico e não autêntico, ou, muito menos, segundo o tolo pressuposto de que o mais antigo é necessariamente o melhor. No entanto, ao se descrever o que é a prática do yoga, conforme se faz em terras monoteístas, é impossível não destacar que, em função do grande jogo das negociações interculturais, essa vertente da cultura indiana tem sido difundida com mínima ênfase nas ideias do destino humano da pós-vida. Quanto mais o yoga se afasta do papel conferido às religiões monoteístas, sua prática torna-se mais aceitável e, inversamente, quanto mais ele mantém seu universo referencial antigo, mais restrita é sua aceitação nas escolas ocidentais.

Sua mitologia carrega a imagem de Śiva, mas parcamente atribuída do significado de deus exemplar, aquele a quem o ser humano deve almejar tornar-se um semelhante na vida e além dela. Pelo contrário, recebe-se o deus num contexto psicológico, tratando-o mais como representação da entidade interior de cada pessoa, ou numa forma de panteísmo, em que ele representaria, em última instância, um deus maior e principalmente único.

No entanto, feitas essas concessões para o universo religioso monoteísta, o yoga ocidentalizado apresenta a possibilidade das buscas de estados de consciência introvertida sacralizáveis, conforme a abordagem esotérica que o tem envolvido. Além disso, reforça, sobretudo na esteira das libertações sexuais, a possibilidade de um convívio pacífico entre a experiência divina e uma experiência corporal libertária.

## Considerações finais

Conforma-se então o encontro do yoga com a cultura monoteísta num diálogo em que as experiências buscadas, ou os deuses evocados, são adaptados a alguns princípios intocáveis da teologia do deus único. Por isso, no yoga ocidentalizado, ocorre uma abstração da ideia de deus pessoal, que acaba por convergir no conceito de energia criativa. Nessa mesma linha, a preocupação com a pós-vida torna-se extremamente modesta na prática do yoga ocidentalizado, devido tanto ao racionalismo em



voga quanto ao fato de sua cosmologia confrontar-se com as orientações religiosas predominantes. Por outro lado, aquilo que se apresenta através das evocações do yoga conforma-se em boa medida com alguns dos componentes do *haṭha-yoga* em sua origem, a saber, a democratização do acesso à experiência sagrada, possível às mulheres, sem intermediários, e a autorização mística para a libertação de valores pessoais e sociais aprisionados pelos conteúdos morais da ética religiosa hegemônica.

Com esse panorama, relativo à presença do yoga no Ocidente, é possível encerrar esta reflexão, que possibilita, ainda que sinteticamente, apresentar a complexidade das negociações culturais presentes nas ideologias do cristianismo e do hinduísmo, as quais condicionam o modo e a intensidade do envolvimento segundo o qual os adeptos oriundos de terras monoteístas se relacionam com o yoga. Nesse sentido, as formações discursivas da milenar tradição monoteísta ocidental, ainda que não evocadas, estão presentes de forma a se sobrepor às concepções cosmológicas do yoga, quando essa “teoria do conhecimento” indiana é praticada no Ocidente. Diante da percepção teórica – e, necessariamente, generalizante – desse intercâmbio entre tradições milenares, revela-se, assim, que a evocação dos deuses, dos símbolos e das técnicas psicofisiológicas é tão importante quanto a teologia, a mística e a cosmologia que os envolve, visto que as concepções trazidas da cultura indiana têm penetrado na tradição ocidental de acordo com os preceitos da cultura que as recebe, havendo, dessa forma, o afastamento de conteúdos de extrema relevância para os sistemas originais.

TITLE. *Called or not called, are the hindu gods present in the West?*

ABSTRACT. This article brings some reflections about the complex web of cultural relations that has been established from the contemporary practices of yoga, within the context of monotheistic civilizations. By inspecting three different moments of the tradition generically known as yoga, I emphasise the importance of the concept of god in this tradition. Moreover, I investigate how the Indian standpoint of this concept penetrates into monotheistic environments. Finally, I suggest that the concept of “cultural negotiation” (CHAKRABARTI, 2001) is fundamental to deal with these questions, for it aims to grasp, in the exchanges between two cultures, the assimilation and the ressignification of the elements that are involved in the reciprocal influences.

KEYWORDS. God; yoga; polytheism; tantrism; discourse.

