

Experiência sexual e iluminação na tradição tântrica

Paulo A. E. Borges (Universidade de Lisboa)

Se quase todo o pensamento oriental é muito mal conhecido num Ocidente cuja consciência de si, nessa “amnésia filosófica” de que fala Roger-Pol Droit ¹, parece ter-se constituído num esquecimento, quando não numa incompreensão e num repúdio, da metade oriental da sua humanidade e do riquíssimo património espiritual e cultural que o precede, acompanha e naturalmente lhe pertence, o mesmo se dirá, com maior propriedade, da tradição tântrica. Mal compreendido, olhado com suspeição e por vezes rejeitado mesmo na própria Índia, devido à sua atitude iconoclasta, transgressora dos preceitos da religião védica e da moralidade comum como via de uma mais rápida, eficiente e profunda realização das supremas possibilidades do homem, não apenas mas também pelo recurso à sexualidade, real e simbólica, o chamado tantrismo, hindu ou budista, não deixa de chegar hoje até nós, ocidentais do século XXI, filhos da recusa dos valores tradicionais e da cisão entre o corpo e o espírito, nimbado de uma auréola estranha mas sedutora. Todavia, a degenerescência de alguns dos seus praticantes, não das suas práticas, bem como as vias da sua recente divulgação ao grande público ocidental – o “esoterismo” exótico e exotérico e os artigos das revistas mundanas, particularmente femininas, sobre como aumentar o prazer sexual, alimentando a ficção de que o dito tantrismo se limita à exploração da sexualidade, sobretudo se entendida de forma comum - , não parecem constituir os melhores meios para se compreender o sentido profundo e sério dos Tantras. Por outro lado, e numa reflexão auto-crítica, melhor meio para essa compreensão não será decerto este mesmo estudo, que tem naturalmente os limites de toda a abordagem teórica de uma experiência eminentemente vivencial e prática. É exortando a ela que nos ocorrem os pro-vocadores versos de Luís de

¹ Cf. Roger-Pol Droï, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, edição revista e corrigida, Paris, P.U.F. 1989.

Camões, a respeito do vivido na Ilha dos Amores: “Melhor é experimentá-lo que julgá-lo, / Mas julgue-o quem não pode experimentá-lo”².

Não podemos aqui discutir a questão complexa das origens da tradição tântrica, onde alguns pretendem ver o desentranhamento esotérico dos *Vedas* e do ensinamento do Buda, outros a manifestação, no seio da religião védica e do budismo, da religião anterior às invasões indo-europeias, a religião dos povos dravidianos, doravante marginalizada e tornada apanágio das castas mais baixas, cujos símbolos restariam nas ruínas de Harappa e Mohenjo-Daro, restos da Civilização do Vale do Indo, remontante a 3000 anos A. C., e outros ainda a reformulação de arcaicas práticas chamânicas, ou mesmo de ritos pré-históricos, ligados ao culto da Deusa-Mãe e da fertilidade. O que é um facto é que a síntese hinduísta da tradição védica acabou por integrar substanciais elementos tântricos, se é que eles não estão já presentes, como cremos, nos próprios *Vedas*. Por outro lado, se aqui falamos de tradição tântrica em geral, não deixa de ser necessário observar que, para além dos elementos afins, existem diferenças fundamentais e específicas entre o tantrismo hindu e o budista, sendo uma delas de capital importância: ao contrário do que acontece no hinduísmo, todas as práticas tântricas budistas supõem o desenvolvimento preliminar e jamais abandonado da aspiração própria do Bodhisattva, o chamado *bodhicitta*, ou seja, o desejo profundo de atingir a Iluminação, ou o estado de Buda, para o bem último de todos os seres sensíveis, para a sua libertação suprema. Outra diferença importante diz respeito à oposição das características e simbolismo sexual das polaridades em que se manifesta a não-dualidade do real: no Tantra hindu o princípio passivo e cognitivo é masculino, enquanto o activo é feminino; no Tantra budista, o princípio estático, relacionado com a vacuidade e a sabedoria, é feminino, enquanto o dinâmico, relacionado com a compaixão, é masculino³.

Decerto que “tantrismo” é, como todos os “ismos”, uma palavra forjada pelo espírito ideológico ocidental. A palavra “Tantra” parece nalguns casos não significar senão “livro”, com um género e conteúdo específicos⁴, ou, consoante a raiz *tan-*, remeter para ideias como

² Luís de Camões, *Os Lusíadas*, IX, 83.

³ Cf. Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, Londres, Rider Books, 1992, p.19.

⁴ Cf. *L'enseignement secret de la Divine Shakti*, antologia de textos tântricos traduzidos do sânscrito e apresentados por Jean Varenne, Paris, Bernard Grasset, 1995, p. 25.

“difundir”, “propagar”⁵, “expandir” (a consciência e as faculdades)⁶, ou ainda, no caso do Tantra budista, significar “integração” e “continuidade”, integração da consciência e do individual no real, continuidade deste mesmo real, em todas as suas manifestações⁷. Vejamos algumas características gerais que nos permitem falar de tradição tântrica e situar o tratamento do nosso tema: 1 – a sua apresentação como a manifestação do sentido mais profundo da tradição hindu e budista e uma via mais rápida para a realização integral do ser humano, particularmente adaptada às condições espirituais de uma era como a nossa, a do *Kali-Yuga*, cuja extrema decadência se considera poder ser transmutada numa oportunidade superior de libertação; 2 – o rigor dos seus preceitos próprios, acompanhado da liberdade em face dos valores morais comuns; 3 – a atitude iconoclasta e transgressora a respeito da religiosidade institucional e convencional, nomeadamente a pontual infracção ritual do regime vegetariano, ingerindo-se carne, peixe e álcool, a rejeição do regime de castas e a consideração da mulher igual ao homem, ou mesmo superior, em termos espirituais; 4 – o sentido eminentemente prático e não intelectualista das suas doutrinas; 5 – a utilização de rituais e visualizações como suporte da meditação; 6 – a utilização das energias profundas e subtis do corpo como via para a iluminação, considerando-se o corpo individual como microcosmos onde estão contidos e acessíveis todos os níveis da realidade macrocósmica, incluindo os divinos e o próprio absoluto; 7 – a centralidade da referência à energia e polaridade feminina do divino (*Shakti*), no hinduísmo, Mãe de todos os deuses e de toda a manifestação, bem como às personificações femininas da Sabedoria, no budismo, como *Tara*, Mãe de todos os Budas, ou as suas consortes, a eles unidas sexualmente, nas iconografias; 8 – a transmutação do veneno em remédio, ou seja, dos obstáculos e factores de queda espiritual em via de progresso mais rápido, utilizando-se a energia das emoções e paixões, mesmo as aparentemente mais negativas, como veículo libertador; 9 – o central e

⁵ Cf. N. N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical Study*, Nova Deli, Manohar, 1999, p.20.

⁶ Cf. Ajit Mookerjee e Madhu Khanna, *The Tantric Way. Art. Science. Ritual*, Londres, Thames and Hudson, 1996, p.9.

⁷ Cf. Herbert V. Guenther, *La Visión Tantrica de la Vida*, Madrid, Editorial Eyras, 1982, pp.18-19. Em tibetano a palavra para *Tantra* é *rgyüd*, que significa uma conexão ou algo que une as coisas. Segundo um ensinamento oral de Jigmé Khyentsé Rinpoché, a mesma palavra designa a própria *natureza de Buda*, isso que está continuamente presente na mente e nos fenómenos, desde sempre, para sempre e a cada instante.

abundante recurso ao imaginário sexual na meditação, bem como, nalguns casos, a prática real da união sexual como via de iluminação e de uma beatitude não só espiritual mas também física; 10 – o cultivo da visão da perfeição e pureza de todas as coisas, para além de quaisquer dualidades e antinomias conceptuais, enfatizando-se a identidade do absoluto e do fenomenal⁸.

É neste contexto que passamos a ocupar-nos do nosso tema, procurando expor os fundamentos metafísicos e psicofisiológicos da utilização da energia e experiência sexuais como via de iluminação, ou seja, de realização plena de todas as potencialidades do ser e da consciência individuais no reconhecimento da sua identidade com o absoluto, o infinito e a totalidade. Não sem antes advertir que, segundo a tradição hindu e budista, a prática deste caminho sem a orientação de um mestre, ou para fins mundanos e egoístas, como a obtenção de poder mágico ou prazer sexual, expõe o indivíduo aos mais graves riscos físicos e espirituais, tendo sempre consequências extremamente nefastas, como o renascimento em reinos infernais.

No que respeita ao hinduísmo, há que recordar que já desde os *Vedas* os mitos de origem recorrem abundantemente ao imaginário sexual, como aliás em muitas outras tradições, incluindo a grega, se pensarmos em Hesíodo e nas teocosmogonias órficas. Um conhecido texto cosmogónico (*Rig Veda*, X, 129) apresenta a passagem do indiferenciado

⁸ “What distinguishes tantric from other Hindu and Buddhist teaching is its systematic emphasis on the identity of the absolute (*paramartha*) and the phenomenal (*vyavahara*) world (...)” – Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, p.18. Para outras obras sobre o tantrismo em geral, além das já referidas, cf. *Tantra of the Great Liberation*, prefácio e tradução de Arthur Avalon, Nova Iorque, Dover Publications; *Principles of Tantra*, editado por Arthur Avalon, introduções de Arthur Avalon e Sriyukta Barada Kanta Majumdar, Nadras, Ganesh & Co., 1960; Herbert V. Guenther, *La Vision Tantrica de la Vida*, Madrid, Editorial Eyras, 1972; S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Berkeley, Shambhala, 1974; Julius Evola, *Le Yoga Tantrique. Sa métaphysique. Ses pratiques*, tradução de Gabrielle Robinet, Paris, Fayard, 1980; Arthur Avalon, *Introduction à l'Hinduísmo Tantrique*, tradução de M. Shibata, Paris, Dervy Livres / Trismégiste, 1983; *Id.*, *S'akti and S'akta*, Madras, Ganesh & Co., 1998; B. Bhattacharya, *The World of Tantra*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers, 1992; Daniel Odier, *Tantra. L'initiation d'un occidental à l'amour absolu*, JC Latès, 1996; Jean Varenne, *Le Tantrisme. Mythes, rites, métaphysique*, Paris, Albin Michel, 1997; David Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine*, Deli, Motilal Banarsidass, 1998, 1998; Pandit Rajmani Tigunait, *Sakti. The Power in Tantra*, Honesdale, The Himalayan Institute Press, 1999; *Id.*, *Tantra Unveiled. Seducing the forces of matter & spirit*, Honesdale, The Himalayan Institute Press, 1999; Robert Svoboda, *AGHORA. At the left hand of God*, Albuquerque/Bellingham, Brotherhood of Life / Sadhana Publications, 1999; AAVV, *Tantra in Practice*, editado por David Gordon White, Princeton / Oxford, Oxford University Press, 2000; Hugh B. Urban, *Tantra. Sex, secrecy, politics and power in the study of religion*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2003.

primordial à sua primeira determinação, o Uno, como resultado do seu “ardor” (*tapas*), termo que designa o fervor da ascese espiritual mas também o da excitação sexual. A diferenciação originária é inerente ao “desejo” (*kama*), dito “a semente primeira da Consciência”, pelo qual no “não-Ser” surge o “Ser”. E a continuidade da constituição do mundo parece atribuir-se ao relacionamento sexual entre os “doadores de semente” e o que os acolhe, sendo curioso que a posição habitual parece inverter-se, estando “em cima” o feminino e “em baixo” o masculino ⁹. Mais explícito é um outro texto, o *Taittiriya Aranyaka*, 1, 23, que significativamente cita o anterior, onde Prajapati, diferenciação henológica e personificação demiúrgica do Brahman, flutua sobre a “Onda” primordial, estado imanifestado do universo. É pelo desenvolvimento no seu íntimo do desejo (*kama*) de “deixar fluir” essa “Onda”, bem como do “ardor” já referido, que emanam de si as primeiras formas cósmicas. Ora, como nota Jean Varenne, há aqui uma possível “conotação sexual”, como se o mundo resultasse da “emissão do sémen” ¹⁰, diríamos nós, de um absoluto auto-excitado e incontinente pelo desejo de libertar algo de excessivo. É deveras significativo que a raiz etimológica predominante nos termos do sânscrito clássico designativos do acto criador seja *SRJ-*, cujo primeiro sentido, “fazer correr” ou “fluir”, evoluiu, no final do período védico, para “emitir”. Se o “fazer correr” ou “fluir” se associa à imagem mítica do “escoamento” ou “fluxo impetuoso (um jorro, uma torrente) de águas”, ou, comparativamente, de “cavalos” ou “vacas”, “até então retidas prisioneiras” – conforme o mito da libertação das águas primordiais por Indra, vencendo o Dragão que as guardava -, já o “emitir” se prende quer com o simbolismo do som (*nada*), abundante no Yoga e no tantrismo, quer com o da ejaculação, dominante nas especulações do Samkhya e, de novo, do tantrismo, onde o mundo, como veremos, se representa como fruto de um jogo erótico ¹¹.

Ao invés de ver no teor sexual dos mitos de origem, bem como do relacionamento entre deuses e deusas, meras alegorias antropomórficas da sexualidade humana, o

⁹ Cf. *Rg-Veda*, X, 129, in *Hymnes Spéculatifs du Vêda*, traduzidos do sânscrito e anotados por Louis Renou, Gallimard/Unesco, 1985, pp.125-126. Cf. também Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Paris/Milano, Les Belles Lettres/Archè, 1982, pp.225-226.

¹⁰ Cf. Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, p.268 e nota 3.

¹¹ Cf. *Taittiriya Aranyaka*, 1, 23, in Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, pp.60-62.

pensamento tradicional e indiano considera intrinsecamente *sexual* essa força originária que preside à constituição do mundo, essa pulsão primeira donde surgem todas as coisas, como um arquétipo de que a sexualidade humana não é senão uma das suas múltiplas manifestações cósmicas. Esta assunção da sexualidade no centro da constituição da realidade, reconhecendo-lhe uma dimensão principal, meta-humana e trans-individual ¹², parecendo singular para a consciência ocidental, religiosa ou laica, não é estranha num universo onde desde sempre o erotismo e a experiência sexual são sagrados. Enquanto no ocidente só algumas tradições esotéricas, com destaque para a Cabala judaica, assumiram e assumem na união sexual um sacramento e um modo privilegiado de comunhão com Deus ¹³, ou uma via para o poder mágico ¹⁴, as vertentes mais profundas das sabedorias orientais sempre colocaram a sexualidade no centro da relação do homem com o cosmos, o divino e o absoluto. Daí que o conhecido *Kama Sutra*, redigido, segundo a tradição, pelo brâmane Vatsyayana no final da vida, uma vez chegado ao estado de *sannyasin*, de renunciante, possa ser lido no sentido de sugerir algo próximo da visão tântrica: ou seja, que dos três fins próprios do homem que vive no mundo – *dharma*, o viver de acordo com a ordem global, sócio-cósmica, *artha*, a busca da riqueza, e *kama*, a realização do desejo e do prazer erótico -, este último é curiosamente o que mais se aproxima do fim trans-mundano que é *moksha*, a libertação, no sentido do regresso ao Todo indiferenciado, cumprindo o Dharma pela sua própria superação ¹⁵. Assim quando, referindo-se aos *Vedas* e a textos como o *Taittirîya Upanishad*, o comentador Devadatta Shâstrî sustenta que Kama/Eros é “o primeiro dos deuses”, que o erotismo é a primordial força criadora em termos cósmicos e humanos e que todos os seres procedem da “felicidade” (*ananda*), dela vivem e nela se dissolvem. É por isso que, segundo o comentário de Yashodhara, enquanto “a procriação está ligada à moral e aos bens materiais, o desejo erótico (*Rati*) é uma impulsão instintiva”, a qual, não visando a

¹² Cf. Julius Evola, *A Metafísica do Sexo*, Fernando Ribeiro de Mello / Edições Afrodite, 1976, p.173.

¹³ Cf. um texto fundamental como *Lettre sur la Sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, estudo preliminar, tradução do hebreu e comentários por Charles Mopsik, seguido de “Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale” por Moché Idel, Lagrasse, Éditions Verdier, 1986.

¹⁴ Cf. Dolores Ashcroft-Nowicki, *A Árvore do Êxtase. Rituais de Magia Sexual*, tradução de Roberto B. O. Goldkorn, Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1994; Alexandrian, *A Magia Sexual*, tradução de Ana Margarida Paixão, Lisboa, Antígona, 2002.

¹⁵ Cf. Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, 1995, pp.69-87.

obtenção de nenhum objectivo, é um fim em si mesma. Instinto todavia espiritual ¹⁶ que termina por ser “a pedra de toque da virtude” ¹⁷ e da realização superior do homem, que o distingue dos animais, sendo na verdade aqueles “que não compreendem o significado último do prazer sexual” que “se comportam (...) como animais” ¹⁸. O sentido desta realização superior é o do despojamento de si pela fusão com o outro. Primeiro pelo cuidado do prazer mútuo e depois, no apogeu desse prazer, pela identificação dos espíritos. Como diz um outro tratado erótico, a *Centúria da Paixão Amorosa*: “Neste mundo, o resultado do amor é não ser mais que um só pensamento. Quando o amor deixa diferentes os pensamentos (de cada um), é como se aí houvesse a união de dois cadáveres”. É assim que outro texto, o *Sarngadharapaddhati*, assimila muito significativamente o acto sexual e a meditação, na medida em que têm o mesmo fim de realizar a absorção transcensora da cisão sujeito-objecto e da decorrente errância do pensamento conceptual: “Quando o pensamento não é reabsorvido no acto amoroso e na concentração yógica – *samadhi* - , de que serve o recolhimento – *dhyana* ? De que serve o acto amoroso ?”. Nos antípodas das raízes das concepções ocidentais do amor, seja a grega, com a instrumentalização da mulher como reprodutora, a romana, em que é fonte do prazer masculino, ou a do amor cortês, com a sua valorização da relação psicológica inter-pessoal ¹⁹, esta assunção da experiência erótica e sexual como a menos mundana das experiências, ícone vivo, como veremos, da união divina, e que se pode abrir a uma transcensão da própria condição humana e cósmica, explica a sua sacralização em quase toda a Índia, desde a omnipresença da conjunção do linga (falo) e da yoni (vagina) nos lugares de culto, sobretudo nas regiões shivaítas, como a cidade santa de Varanasi, até à sua tradução arquitectónica e escultórica nas magníficas figuras de pedra dos templos de Khajuraho, onde homens e mulheres, deuses e deusas, se amam em todas as posições e amplexos da profunda beatitude extática ²⁰. A beatitude da

¹⁶ Cf. Vâtsyâyana, *Kâma Sûtra. Le Bréviaire de l'Amour*, comentário *Jayamangalâ* em sânscrito de Yashodhara; extractos de um comentário em hindi de Devadatta Shâstrî; traduzidos por Alain Daniélou, Monaco, Éditions du Rocher, 1992, pp.21-24. O primeiro texto referido é o *Taittirîya Upanishad*, 2.6., integrante e afim do já atrás citado *Taittirîya Aranyaka*. Cf. Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, pp.290-291.

¹⁷ Cf. Vâtsyâyana, *Kâma Sûtra. Le Bréviaire de l'Amour*, p.34.

¹⁸ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.23 e 41.

¹⁹ Cf. Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, 1995, pp. 85-86.

²⁰ Cf. Alain Daniélou, *La Sculpture érotique hindoue*, publicado originalmente sob o título *L'Érotisme divinisé*, edição aumentada, fotografias de Raymond Burnier, Éditions Buchet-Chastel, 1977. Sobre o erotismo na arte

plena integração recíproca, a beatitude das eternas núpcias do Céu e da Terra. Como se canta na belíssima fórmula ritual do casamento védico: “O que tu és, eu sou ! / E tu, tu és o que eu sou ! / Eu sou o Céu, tu és a Terra ! / Tu és a Estrofe, eu sou a Melodia !”²¹.

É a esta luz que podemos compreender as concepções propriamente tântricas do Kundalini Yoga, cuja fundamentação metafísica recorre abundantemente aos textos védicos. O absoluto primordial, ser (*sat*), consciência (*chit*) e beatitude (*ananda*), é uma unidade com dois aspectos: o estático e o dinâmico, personificados em Shiva e Shakti, teológica e religiosamente vistos como o Deus e a Deusa primordiais, par divino que em si são um só. Shakti, como o nome indica, é a “potência” de manifestação que, embora idêntica à “Consciência pura”, ou Shiva, a leva a manifestar-se/experienciar-se nos planos da mente, da vida e da matéria, determinando o infinito sem forma no mundo das formas, que é a sua Maya, aqui não no sentido de “ilusão”, mas antes de “Forma do Sem forma”. É assim que, pelo “processo criador (Pravritti)”, tudo no universo, incluindo o homem, é uma determinação da unidade primordial que é Shiva-Shakti, Pai-Mãe, masculino-feminino²². A questão é que a chamada criação, enquanto passagem do homogéneo (*mulaprakriti*) ao heterogéneo (*vikriti*), destinada a ser reabsorvida no regresso ao homogéneo (*pralaya*, dissolução), não é senão uma impulsão e um resultado ocorrido à superfície da imutável Consciência pura, sem a afectar. A este respeito considera-se que Shiva, no seu aspecto transcendente, não muda, enquanto sob o seu aspecto imanente, de Shakti, experiencia a mobilidade. Isto, sem um início primeiro, pela cíclica activação de Maya, o poder de formação de um mundo determinado e limitado, constituído pelo “Samskara ou Vasana colectivo”, ou seja, pelas impressões mentais e tendências inconscientes produzidas pelas acções, pelo karma acumulado, por todos os seres, em universos anteriores. É essa energia residual, ou ignorância potencial (*Avidya*), produzida pelo desejo de fruição individual do

oriental, indiana e tântrica, cf. também, respectivamente,: Philip Rawson, *Erotic Art of the East. The Sexual Theme in Oriental Painting and Sculpture*, introdução de Alex Comfort, Nova Iorque, Berkeley Publishing Corporation, 1977; *Id.*, *Erotic Art of India*, Nova Iorque, Gallery Books, 1993; *Id.*, *The Art of Tantra*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

²¹ *Le Veda*, tradução de Jean Varenne, citado in Michel Hulin e Lakshmi Kapani, “O Hinduísmo”, in AAVV, *As Grandes Religiões do Mundo*, sob a direcção de Jean Delumeau, tradução de Pedro Tamen, Barcelona, Editorial Presença, 2002, p.398.

²² Cf. Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *La Puissance du Serpent. Introduction au Tantrisme*, traduzido por Charles Vachot, prefácio de Jean Herbert, Paris, Dervy-Livres, 1985, pp.30-32.

mundo e reprodutora desse mesmo desejo, que vela a Consciência absoluta, activando Shakti, que, “desejosa de criação, (...) se cobre com a sua própria Maya”, projectando a experiência passada na plasmação do mundo a vir. É então, como “Maya Shakti”, que, ao mesmo tempo que se mantém na “louca voluptuosidade da Sua união” com Shiva, se torna “Vikarini”, portadora dos princípios do mental e da matéria, constitutivos do universo ²³. Alguns textos descrevem esta união entre Shiva e Shakti como um enlace sexual (*maithuna*) cujo ardor é *nada*, o som primordial do qual emana Mahabindu, o primeiro centro da manifestação ²⁴.

Nesta perspectiva, o desejo (kama) cosmogónico que emerge do Absoluto primordial e o ex-cita convertendo-o em mundo, ao mesmo tempo que o sexualiza ao fazer surgir unidas na sua distinção as suas duas polaridades antes indiferenciadas, não é senão a reemergência do cúmulo de todas as experiências individuais dualistas e do seu desejo de existência separada. Como vimos ser sugerido pelos mitos védicos, a criação é a incontinência do Absoluto, que no início de cada novo ciclo da manifestação não pode suster o desejo de ser que nele resta dos ciclos de manifestação anteriores.

Como no plano macrocómico e em todos os seres, em cada ser humano Avidya Shakti é a potência de velamento e envolvimento da Consciência pura e absoluta nos planos progressivamente emanados do corpo causal, do corpo subtil e do corpo de matéria grosseira, experienciados no sono profundo, no sonho e na vigília e designados como “karanasharira”, “sukshmarsharira” e “sthulasharira” ²⁵, da raiz *shri*, “definhar” ²⁶, o que indica o carácter efémero e evanescente de toda a manifestação, enquanto de-terminação dessa Consciência primordial. A emanação de Shakti estrutura o organismo humano ao longo da coluna vertebral – análoga ao eixo do mundo, o monte Meru - em sete principais centros ou “rodas” (*chakras*) de energia e funções psicofísicas, desde o topo do crânio até à base da medula, simbolizados por várias flores de lótus, e, embora em todos os chakras se conjuguem o Deus e a Deusa, no centro superior (*sahasrâra*) desta psicofisiologia subtil

²³ Cf. *Ibid.*, pp.38-39 e 43-45.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p.52.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp.60-62.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p.71.

reside fundamentalmente Shiva, a Consciência, enquanto no centro inferior (*mûlâdhâra*) se condensa a sua energia vital, Shakti, simbolizada por uma serpente “enrolada” (*kundala*, donde o nome de *kundalini*) sobre si mesma e adormecida ²⁷. Os chakras são atravessados e animados pela circulação do “prana”, a energia vital, em finos canais designados “nadis”, da raiz “nad”, “movimento”. Estes, que os Tantras enumeram entre 72000 e 350000, obedecem à tripartição do corpo em três níveis, causal, sutil e grosseiro, indo desde os nervos, veias e artérias, conhecidos da medicina ocidental, até uma constituição extremamente sutil. Os mais importantes são três: *sushumna*, situado no interior da medula, que atravessa todos os *chakras*, ligando o superior ao inferior; *ida* ou *shashi*, a Lua, de natureza feminina, situado à sua esquerda; e *pingala* ou *mihira*, o Sol, masculino, situado à direita. Partindo do *chakra* inferior, como três rios que se separam, cruzam-se da direita para a esquerda e da esquerda para a direita, circundando assim os chakras e reunindo-se no centro frontal, entre as sobrancelhas, onde os canais colaterais se unificam no central. Antes disso, o canal masculino, que depois da separação parte do lado direito do corpo, atinge a narina esquerda, enquanto o canal feminino, que se constitui a partir do lado esquerdo do corpo, atinge a narina direita, numa perfeita circulação onde se complementam e comutam, no interior do mesmo indivíduo, as energias positiva e negativa, solar e lunar, o Deus e a Deusa, Shiva e Shakti ²⁸.

Estas mesmas energias, estática e dinâmica, estão presentes em cada *chakra*, que, num simbolismo complexo que aqui não podemos descrever, contendo diversas forças divinas e condicionando diversos níveis de percepção e estruturação do mundo, se relaciona particularmente com um dos três modos de manifestação de *prakriti*, a “natureza” de onde procedem todas as coisas: *sattva*, princípio luminoso de revelação da consciência; *rajas*,

²⁷ Cf. *Ibid.*, pp.11, 32 e 35. Sobre a *kundalini* e a serpente na mitologia hindu, símbolo da divina energia vital, e o contraste com a sua maldição na mitologia grega e na tradição judaico-cristã, cf. Heinrich Zimmer, *Maya ou le Rêve Cosmique dans la Mythologie Hindu*, prefácio de Madeleine Biarreau, traduzido do alemão por Michele Hulin, Fayard, 1987, pp.167-170. Cf também *Id.*, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, editado por Joseph Campbell, Princeton University Press, 1992, pp.59-68. Sobre a *kundalini*, cf. Lilian Silburn, *La Kundalini. L'Énergie des Profondeurs*, Les Deux Océans, 1983; Ajit Mookerjee, *Kundalini. The Arousal of the Inner Energy*, Rochester, Destiny Books, 1986; Lee Sannela, *The Kundalini Experience*, Integral Publishing, 1992; Swâmi Muntananda, *Kundalini, le secret de la vie*, Saraswati, 1995; Robert Svoboda, *Kundalini. Aghora II*, Le Relié, 1999; Gopi Khrishna, *Kundalini, l'énergie évolutive de l'être*, JC Lattès, 1999.

²⁸ Cf. Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *La Puissance du Serpent. Introduction au Tantrisme*, pp.113-116.

princípio activo; *tamas*, princípio de obscurecimento ²⁹. No centro inferior, *muladhara*, situado na região subtil entre o ânus e o sexo, associado ao elemento terra e ao sentido do olfacto, *Shakti* repousa adormecida sob a forma de *kundalini*, a serpente enrolada três vezes e meia em torno do *linga*, o falo, símbolo de *Shiva*. Diz-se que a serpente cobre com a sua cabeça o *Brahmadvâra*, a entrada inferior do canal central, o que simboliza que neste estado, marcado por *tamas*, o princípio do obscurecimento, a energia primordial está cristalizada na inércia da matéria e não circula na via ascendente, em direcção ao *Brahmarandra*, a abertura superior do corpo subtil pela qual o princípio de consciência individual, *atman*, na morte ou na meditação, “sai” para se reintegrar no Absoluto. O centro seguinte, *svadhishtana*, na região genital subtil, está associado ao elemento água e ao sentido do gosto. Acima, o *manipura*, situado ao nível do umbigo, liga-se ao fogo e ao sentido da visão. *Anahata*, na região do coração, relaciona-se com o ar e com o tacto e considera-se o centro da consciência individual, *purusha* ou *jivatman*. Na raiz da garganta temos *vishuddha*, relacionado com o éter e com a audição. Até aqui são considerados os *chakras* associados aos cinco princípios (*tattva*) “relativamente grosseiros”, “as cinco formas da matéria sensível”. O próximo centro, *ajna*, entre as sobrancelhas, é o lugar dos princípios mais subtis das faculdades mentais, sendo pela concentração nele que toda a estrutura se ilumina. Entre *ajna* e o centro supremo, *sahasrara*, estão outros centros menores. O que os caracteriza é que, enquanto as *shakti*, as potências, dos centros inferiores, estão dirigidas para “fora”, para a criação/percepção dualista do mundo, as *shakti* destes centros orientam-se para a “dissolução” do mundo criado/percepção pelas primeiras. Quanto ao centro superior, *sahasrara*, considerado como exterior ao organismo humano, mesmo subtil, e assim muitas vezes não representado, é *Shunya*, o “Vazio” que é o *atman* último de cada ser. Aí residem, numa união indissolúvel e eterna, *Nirguna Shiva* e *Nirvana Shakti*, o *Shiva* sem atributos, imanifestado, e a *Shakti* liberta de toda a criação, nessa Realidade absoluta e imutável que nunca deixaram de constituir, apenas velada pelos envólucros cósmicos e individuais da mente, da vida e da matéria ³⁰.

²⁹ Cf. *Ibid.*, pp.57-58.

³⁰ Cf. *Ibid.*, pp.107-144. Cf. também *Id.*, *Introduction à l'Hindouisme Tantrique*, pp.159-220; *Id.*, *S'akti and S'akta*, pp.430-447; Jean Varenne, *Aux Sources du Yoga*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989, pp.147-182;

Se apresentamos esta descrição da estrutura antropocósmica da manifestação é para que se compreenda o objectivo último do kundalini yoga e da sexualidade tântrica, que é despertar, por exercícios físicos e respiratórios, pela prática dos *mantras* e pelo poder da meditação em símbolos operativos, a divina força vital tornada inconsciente e subordinada às funções mais elementares no chakra inferior, desenrolando a serpente e levando-a a erguer-se – como uma nadjá obedecendo à flauta do seu encantador – ao longo dos seis chakras, reintegrando em cada um as polaridades positiva e negativa da consciência e da energia, Shiva e Shakti, reabsorvendo os inferiores nos superiores, donde antes emanaram, e levando finalmente Kundalini Shakti a reintegrar a sua união plena com Shiva no centro sahasrara. Assim o yogi, reabsorvendo todo o desejo de experiência dualista, todo o desejo que cria/percepção e reproduz um mundo exterior, em desejo de Libertação, e dissolvendo este na fruição da plenitude jamais perdida e apenas velada, antecipa a dissolução dos mundos, ou seja, da sua percepção, tornando definitivo o que para todos os seres só acontece provisória e ciclicamente, sem fim, pela renovação da inconsciência e do desejo a partir dos seus resíduos não eliminados. É neste sentido que o Yoga é “Laya”, dissolução ³¹ de tudo o que ilusoriamente se supõe realmente acrescentado ao que pura e simplesmente é.

Fundados na ideia védica de que o mundo se origina numa *sexuação* da Realidade primordial, ou num trans-humano êxtase sexual, com a conseqüente emissão da energia criadora, a originalidade dos Tantras está em apontarem a via de uma correcção disso por uma recondução à sua origem, ou seja, ao Absoluto, da energia sexual humana dele procedente. Considerando que *manas*, o mental, *prana*, a vitalidade, e *virya*, o sémen, “são um”, e que o domínio de um deles implica o dos três, a meditação tântrica é fundamentalmente uma transmutação da energia sexual, que se considera presente, no seu estado subtil, por todo o corpo, sendo apenas pelo desejo sexual que ela se concentra e se elabora, sob a forma de secreções grosseiras, nos órgãos genitais ³². Considerando-se que a mesma força criadora, que escraviza o ignorante, é aquela que leva o yogi à Libertação, o

Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1991, pp.229-245; Ajit Mookerjee e Madhu Khanna, *The Tantric Way. Art. Science. Ritual*, pp. 153-156.

³¹ Cf. Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *La Puissance du Serpent. Introduction au Tantrisme*, p.54.

³² Cf. *Ibid.*, pp.195-196, nota 488.

objectivo é utilizar a manifestação de kundalini como energia sexual, porém convertendo-a de potência seminal em potência de reintegração da Consciência primordial ³³, trocando a reprodução do estado cindido e ex-istente de ser (não só seja pela geração física, mas fundamentalmente pela manutenção e reforço da cisão dualista eu-outro) pela sua reintegração no Absoluto. O que se pode fazer a nível meramente subtil e interior, mediante a unificação, pela meditação, das energias masculina e feminina no canal central, levando-as a fundirem-se no centro superior, onde a força seminal suscitada pelo desejo dualista se converte no néctar de imortalidade (*amrita*) que flui da União absoluta de Shiva e Shakti ³⁴. Todavia, caso isto não se consiga, pelo predomínio do princípio activo, rajásico, nos indivíduos, pode ser necessário o recurso à união sexual com um parceiro/a do sexo oposto. É a atitude típica do herói, do *Virya*, que recorre à experiência sexual exterior para efectuar a unificação interior, ou, melhor, para além de exterior e interior. De qualquer modo, a experiência sexual está sempre presente, seja na conjunção interna do masculino e do feminino pelo poder da meditação, que pode recorrer ao suporte simbólico da visualização de divindades unindo-se sexualmente nos vários centros do corpo, seja na transfiguração da união sexual física, pelo mesmo poder da meditação que visualiza os corpos do homem e da mulher como epifanias concretas do Deus e da Deusa. Em qualquer dos casos o que está em causa é um “casamento interior” ³⁵, com suporte ou não numa união física. Um casamento alquímico, irreduzível às comuns e convencionais expectativas psicológicas e sociais a respeito do casamento, em que o *amor* seja realmente, como uma etimologia pouco fundada pretendeu, *a-mors*, uma *ausência de morte* ³⁶, curiosamente o mesmo que *a-mrita*, o néctar de imortalidade que vimos fluir da união de Shiva e Shakti.

Um exemplo da referida união sexual concreta é aquele em que o homem e a mulher se unem como corolário de um longo processo ritual e sacramental, fundamentalmente consistente na invocação da “Divina Shakti”, que passa a habitar no corpo da mulher, na visão da sua Presença e no seu culto e adoração com oferendas. Só então se segue a união

³³ Cf. *Ibid.*, pp.217-219 e 222.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p.196.

³⁵ Jacques Vigne, *Le Mariage Intérieur en Orient et Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.

³⁶ Cf. A. Ricolfi, *Stuidi sui Fideli d'Amore*, I, Milão, 1933, p.63; cit. in Julius Evola, *A Metafísica do Sexo*, p.72.

sexual, já não profana, mas sagrada. Esta união sexual real (*maithuna*), assim praticada, considera-se equivalente do culto da Shakti nos seus templos ou da peregrinação a quatro dos santuários consagrados à Grande Deusa, por mais longínquos e dificilmente acessíveis, considerando-se que daí resultam os mesmo benefícios espirituais ³⁷.

No que respeita à experiência sexual no budismo tântrico ³⁸, não iremos aqui além da sua perspectiva a partir de uma obra singular, de um não menos singular e controverso autor do século XX, o *Tratado da Paixão*, do tibetano Gedün Chöpel ³⁹. A particular originalidade e interesse desta obra residem na sua proposta de orientar toda a tradição do erotismo indo-tibetano, tântrico ou não, para uma experiência da sexualidade como via de profunda realização e iluminação espiritual, procurando, sem profanar os mais profundos ensinamentos tântricos budistas, secretos na medida em que não devem e não podem ser revelados senão àqueles com as potencialidades, iniciações e qualificações para tal, tornar daí acessível o que pode transformar a experiência sexual comum, permitindo conciliar a natural busca do prazer físico e afectivo com a iluminação da consciência, no desvendamento da natureza última de todas as coisas.

Reconhecendo a poderosa força da paixão no mundo em que vivemos e a natural tendência dos homens e das mulheres para a consumação da felicidade da união sexual, de acordo com o ensinamento do próprio Buda nos *Sutras* - o autor cita, entre outros, o *Anguttara*, onde se afirma que cada um dos sexos é para o outro a melhor gratificação dos

³⁷ Cf. *L'enseignement secret de la Divine Shakti*, pp.170-174. Veja-se a descrição pormenorizada de um ritual semelhante em Ajit Mookerjee e Madhu Khanna, *The Tantric Way. Art. Science. Ritual*, pp.165-185. Sobre os ritos e práticas sexuais e a “erótica mística”, cf. Julius Evola, *A Metafísica do Sexo*, pp.322-355; *Id.*, *Le Yoga Tantrique*, pp.178-214; Jean Varenne, *Aux Sources du Yoga*, pp.182-185; *Id.*, *Le Tantrisme. Mythes, rites, métaphysique*, pp.160-166 e 235-241; Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, pp.253-271; *Id.*, *Sur l'érotique mystique indienne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1997, pp.7-23; Sir John Woodroffe, *S'akti and S'akta*, pp.376-412; Daniel Odier, *Désirs, passions et spiritualité. L'Unité de l'être*, JC Lattés, 1999.

³⁸ Sobre a sexualidade no budismo, cf. AAVV, *Buddhism, Sexuality and Gender*, editado por José Inácio Cabezón, State University of New York Press, 1992; Bernard Faure, *Sexualités Boudhiques. Entre désirs et réalités*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1994; Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism*, Princeton University Press, 1995; Michel Strickman, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, 1996; Judit Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath*, Boston, Shambhala Publications, 2001.

³⁹ Figura de “louco divino”, em tantos pontos afim a Drukpa Kunley ou Tsangyang Gyatso, o VI Dalai Lama: cf. *Le Fou Divin. Drukpa Kunley. Yogi tantrique tibétain du XVIe siècle*, tradução de Dominique Dussaussoy, Paris, Albin Michel, 1982; *The Divine Madman. The sublime life and songs of Drukpa Kunley*, traduzido por Keith Dowman e Sonam Paljor, Varanasi/Kathmandu, Pilgrims Publishing, 2000; VI Dalai Lama, *Cantos de Amor*, prefácio e tradução de Paulo Borges, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005.

cinco sentidos, e o *Lalitavistara*, onde se diz que conhecer os tratados eróticos “como uma prostituta” é uma das qualidades convenientes para ser “a rainha de um Bodhisattva” - ⁴⁰, trata-se de apontar uma via alternativa ao igual desperdício dessa energia numa renúncia castradora e num sensualismo não esclarecido. Essa é a “via da paixão”, alimentada e experienciada do íntimo “da felicidade e da vacuidade” ⁴¹, termos técnicos no budismo tântrico para designar a plenitude da realização do ser, simbolizada na união das suas polaridades masculina (compaixão, felicidade) e feminina (sabedoria, vacuidade) ⁴², conforme expresso nas iconografias dos Budas unidos sexualmente com as suas consortes, na postura *yab yum*, “pai-mãe” ⁴³. Note-se, de novo, a inversão da concepção hindu, passando o masculino a simbolizar o aspecto dinâmico da natureza primordial e o feminino a sua matriz estática.

Num ensinamento não destinado nem a monges, nem aos que não podem evoluir senão pela renúncia ao desejo, nem aos que não possuem a energia requerida, nem àqueles demasiado presos em convenções morais, inaptos para compreenderem que “o bem e o mal, o puro e o imundo, são apenas a nossa própria fantasia” ⁴⁴, e em que se reconhece que o mal do “desejo ardente” é maior que o da sua realização, a questão é desculpar as consciências, mostrando-lhes como é justo “compartilhar de todas as maneiras das fruições do sexo”, pois “aliviar um espírito entristecido é a divina religião dos excelentes” ⁴⁵. É que, na visão não dualista de uma consciência desperta, segundo a tradição Nyingmapa, a mais antiga do budismo tibetano, “a jubilosa mente da clara luz impregna toda a experiência” ⁴⁶, sendo aliás o apogeu sexual a mais plena, evidente e natural reintegração do estado natural

⁴⁰ Cf. Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, introduzido e traduzido por Jeffrey Hopkins com Dorje Yudon Yuthok, Ithaca, New York, Snow Lion, 1992, pp.168-169; edição portuguesa: Gedün Chöpel, *Tratado da Paixão. Arte tibetana do amor e yoga tântrico*, tradução de Lúcia Marques, revisão de Conceição Gomes, prefácio de Paulo Borges, Lisboa, Prefácio, 2001.

⁴¹ Cf. Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, p.181.

⁴² Cf. Geshe Ngawang Dhargyey, *Kalachakra Tantra* (comentário), traduzido por Gelong Jhampa Lelsang (Allan Wallace), Dharmasala, Library of Tibetan Works & Archives, 1994, p.153.

⁴³ Sobre o simbolismo das iconografias tibetanas, cf. Teheuky Séngué, *Petite Encyclopédie des Divinités et Symboles du Bouddhisme Tibétain*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2002. Sobre o maior realismo e visibilidade da união sexual na arte religiosa tibetana, em contraste com a Indiana e nepalesa, cf. Rolf A. Stein, *La Civilisation Tibétaine*, Langues et Mondes – L’Asiathèque, 1996, p.200.

⁴⁴ Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, pp.270-271.

⁴⁵ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p.271.

⁴⁶ Jeffrey Hopkins, “Introdução”, in Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, p.118.

da mente, suspendendo o regime habitual de consciência obscurecida pela ignorância e pela cisão entre sujeito e objecto, com as derivadas aversão, desejo e indiferença que se consideram a raiz de todos os conceitos e emoções perturbadoras estruturadores dos estados de alucinação perceptiva em que consiste o *samsara*, o ciclo das existências condicionadas onde predomina a insatisfação e o sofrimento. Na verdade, como ensina S. S. o Dalai-Lama, de todas as ocorrências em que naturalmente, sem recurso à prática meditativa, se entrevê o “estado não-conceptual” da mente - o espirrar, o sono profundo, o desmaio, a morte e o clímax sexual - , é este último que “nos oferece a melhor oportunidade de originar a experiência da clara luz”⁴⁷.

O fundamento disto está no profundo ensinamento, ainda pouco conhecido no Ocidente, acerca do processo de formação e da constituição subtil do corpo humano, de cada vez que a consciência renasce por virtude do impulso kármico das suas acções anteriores. Como se expressa no *Bardo-Thödol*, o *Livro Tibetano dos Mortos*, após a morte do corpo físico anterior o corpo mental erra no estado intermediário (*bardo*) até que, no caso de falharem todas as oportunidades de Libertação, pela força das suas inclinações kármicas se dirige para a matriz do seu futuro renascimento. No caso desse renascimento ser humano, o fluxo da consciência vê os seus futuros pai e mãe, sob uma forma difusa, a unirem-se sexualmente. Se o seu karma levar o ser do estado intermediário a ser um homem, perceber-se-á sob forma masculina, sentindo desejo e apego pela futura mãe e aversão pelo futuro pai. Se o seu karma o levar a ser uma mulher, perceber-se-á sob forma feminina, sentindo desejo e apego pelo futuro pai e aversão pela futura mãe. É deste modo que penetra na matriz onde, no exacto momento em que o óvulo feminino e a semente masculina se encontram, experiencia a “beatitude inata” e nessa profunda felicidade se desvanece, morrendo no estado intermediário e renascendo, inconsciente, no ventre materno⁴⁸. O princípio de consciência renasce assim no “viscoso misto” das essências masculina e

⁴⁷ Cf. S. S. Dalai Lama, *O Budismo Tibetano*, organização, prefácio e notas de Geshe Thupten Jinpa, tradução de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Editorial Presença, 1996, pp.100-101; *Dormir, Rêver, morrer. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, sob a direcção de Francisco J. Varela, prefácio de S. S. o Dalai-Lama, traduzido do inglês por Claude B. Levenson, Paris, NiL éditions, 1998, p.70.

⁴⁸ Cf. *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l'audition pendant le Bardo par Guru Rinpoche, selon Karma Lingpa*, nova tradução a partir do tibetano com um comentário por Francesca Fremantle e Chögyam Trungpa, 2ª edição corrigida, Paris, Le Courrier du Livre, 1979, p.102; Geshe Ngawang Dhargyey,

feminina, as “gotas” (sânscrito: *bindu*; tibetano: *thigle*) branca e vermelha de esperma e sangue, a partir do qual o feto começa a crescer, conhecendo um processo de formação que reconstitui, a nível microcósmino, a génese do próprio universo. Essas gotas, que no ensinamento tântrico se designam como o “bodhicitta branco do pai” e o “bodhicitta vermelho da mãe” - note-se que o “bodhicitta”, que ao nível do Mahayana designa o espírito altruísta, no Vajrayana designa a essência profunda da energia masculina e feminina, manifestada nas suas secreções sexuais - , combinam-se no *chakra* do coração, formando a “gota indestrutível” que une em si a “consciência” e “energia” que atravessam todos os renascimentos no *samsara* até se converterem num Buda, pela Iluminação ⁴⁹.

Durante a gestação do feto, verifica-se a progressiva separação e condensação das potencialidades contidas nessa “gota indestrutível”, que de um estado extremamente subtil passam para dimensões cada vez mais grosseiras e materializadas de constituição psico-física. É assim que, no que respeita às “energias” ou “ventos de energia” (sânscrito: *prana*, *vayu*; tibetano: *lung*), ligadas às acções das vidas anteriores e estruturadoras dos estados emocionais e perceptivos da consciência na vida futura, a “subtil energia sustentadora da vida”, que permanece após a dissolução de todos os seus aspectos grosseiros na morte, desdobra-se sucessivamente nas cinco energias principais e nas cinco secundárias, manifestação das cinco famílias de Budas, das suas cinco sabedorias e dos cinco elementos, constituindo o corpo psico-físico de cada ser humano como uma emanção onde se condensam os vários aspectos e qualidades da primordial consciência iluminada ⁵⁰, ou do Buda primordial, representado iconograficamente na união sexual de duas figuras masculina e feminina, ambas nuas. Simultaneamente, uma parte do aspecto branco, masculino, da “gota indestrutível” ascende pelo canal (sânscrito: *nadi*; tibetano: *rtsa*) central do corpo subtil, estabilizando-se no *chakra* da cúspide do crânio, enquanto uma parte do seu aspecto vermelho, feminino, desce pelo mesmo canal e permanece no *chakra* do umbigo. Todos os

Kalachakra Tantra (comentário), pp.103-104. Ver a primeira edição integral no Ocidente da primeira obra: *The Tibetan Book of the Dead*, composto por Padmasambhava, revelado pelo Tertön Karma Lingpa, primeira tradução integral de Gyurme Dorje, editado por Graham Coleman com Thupten Jinpa, comentário introdutório por S. S. o Dalai Lama, Londres, Penguin Books, 2005.

⁴⁹ Cf. Geshe Ngawang Dhargyey, *Kalachakra Tantra* (comentário), pp.91 e 107.

⁵⁰ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.105-107 e 117-120.

restantes *chakras* possuem porções destas duas essências, mas são estes os principais centros da sua expansão por todo o corpo, nutridos pelo centro do coração ⁵¹.

Esta disseminação da energia e das essências primordiais na geração do corpo humano, concentradas nos seus cinco principais centros e circulando pelos três canais principais - o central (sânscrito: *avadhuti*; tibetano: *uma*), o direito (sânscrito: *rasana*; tibetano: *roma*) e o esquerdo (sânscrito: *lalana*; tibetano: *kyangma*) - , bem como pelo total de 72 000 canais que deles derivam ⁵², resulta da projecção da consciência que, obscurecida pela ignorância dualista e impulsionada pelo *karma* que dela se origina e a reproduz, recusou ou não pôde permanecer no estado primordial de Iluminação, na “clara luz” várias vezes emergente ao longo do *bardo* desde o primeiro desvelamento no momento da própria morte. Essa disseminação, na mesma medida em que estrutura e mantém em funcionamento o corpo psico-físico comum, condiciona a percepção impura de si e do mundo que reproduz os véus da ignorância e do *karma* e assim a insatisfação inerente ao desejo, aversão e indiferença, impedindo a Libertação no reconhecimento da natureza fundamentalmente iluminada e não-dual da consciência e de todos os fenómenos percebidos. O objectivo das meditações e práticas tântricas, particularmente ao nível do estágio de perfeição (*dzog rim*), é então o de reabsorver as referidas dez energias, primeiro no canal central e depois na “gota indestrutível” situada no *chakra* do coração, invertendo o processo conducente ao renascimento da consciência na geração do grosseiro corpo samsárico. Aqui surge o recurso à prática sexual, pois uma das cinco principais energias, a “energia penetrante”, relacionada com o Buda Vairocana, com o elemento “espaço” e difundida por todo o corpo, é muito difícil de reabsorver, sendo para tal indispensável que o/a praticante medite em união com um/uma consorte ⁵³. Todavia esta pode ser, respectivamente, uma pessoa real, em termos físicos (sânscrito: *karma-mudra*), uma entidade subtil, interiormente visualizada (sânscrito: *jñana-mudra*), ou uma ainda mais subtil (sânscrito: *maha-mudra*) ⁵⁴. Em qualquer dos casos, a meditação implica a plena geração e utilização da força do desejo da união sexual, que

⁵¹ Cf. *Id., Ibid.*, pp.107-108.

⁵² Cf. *Id., Ibid.*, pp.104-105.

⁵³ Cf. *Id., Ibid.*, p.137.

⁵⁴ Cf. *Id., Ibid.*, p.151. Sobre as diferentes perspectivas acerca da superioridade ou não da união física real, cf. Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism*, pp.147-148.

deve ser efectiva, seja em termos físicos, seja em termos mentais, mediante a visualização que identifica os praticantes a um Buda em conjunção sexual com a sua consorte.

Como o indica S. S. o Dalai-Lama, e se desenvolve no *Kalachakra Tantra*, a força do desejo e a união sexual, física ou não, têm a virtude de liquefazer “os elementos vitais situados no cimo do crânio”, fazendo-os descer ao longo do canal central até ao centro genital, onde as essências masculina e feminina se reúnem, suscitando a experiência da beatitude não-conceptual, sendo a partir daí o seu fluxo invertido em direcção ascendente pelo poder da meditação. O que exige não se cair no erro da ejaculação, pelo qual a energia se perde e tem fim a beatitude da experiência não dual designada como vacuidade. Toda a questão reside em transmutar, por via da poderosa força do desejo unitivo, a ilusão dualista, geradora desse desejo, na sabedoria e felicidade inerentes à experiência da ausência de existência intrínseca do eu e dos fenómenos, onde, pela reunião das energias subtis do corpo psico-físico, se dissipam todos os véus emocionais e cognitivos. Reconduzido ao estado primordial da consciência, o desejo auto-liberta-se, consumindo-se. Como conclui S. S. o Dalai-Lama: “Por conseguinte, em certo sentido, podemos dizer que é a própria ilusão - sob a forma da sabedoria derivada da ilusão - que na realidade destrói as ilusões, pois é a beatífica experiência do vazio, induzida pelo desejo sexual, que dissolve a força dos impulsos sexuais”⁵⁵.

Pela força do desejo e do movimento dos órgãos sexuais, que gera o “*tummo*” - o fogo interior -, a fusão e descida das gotas do *bodhicitta* branco, através dos vários *chakras*, até ao centro genital, o “centro que guarda a beatitude”, concentrando-a na extremidade do órgão genital, onde é retida, provoca a “espontânea beatitude”⁵⁶, a mais elevada das fruições ligadas aos demais centros⁵⁷. Nas mais avançadas práticas tântricas, que aqui não podemos expor em pormenor, trata-se de completar essa retenção da energia luminosa, que exterior e grosseiramente se manifesta como esperma, com o seu direccionamento ascendente.

⁵⁵ Cf. S. S. Dalai Lama, *O Budismo Tibetano*, p.102. Cf. também pp.101-102.

⁵⁶ Cf. Geshe Ngawang Dhargyey, *Kalachakra Tantra* (comentário), pp. 11, 114, 116, 131, 133 e 152. Sobre o *tummo* e as práticas tântricas budistas, com algumas indicações sobre as dimensões subtis da experiência sexual, cf. Lama Thubten Yeshe, *The Bliss of Inner Fire. Heart Practices of the Six Yogas of Naropa*, Boston, Wisdom Publications, 1998.

⁵⁷ Cf. Geshe Ngawang Dhargyey, *Kalachakra Tantra* (comentário), p.9.

Simultaneamente, o mesmo processo realiza-se com o *bodhicitta* vermelho. O resultado é a experiência da “suprema beatitude imutável”, com a exaustão dos múltiplos componentes materiais do corpo grosseiro, que se reabsorvem na consciência e energia primordial, obtendo-se o “corpo de arco-íris” da Budeidade ⁵⁸. Note-se que, iluminando a secular conotação do êxtase sexual e do amor com a morte e a ressurreição, o que está aqui em causa é uma experiência que, num sentido, exterior, enquanto dissolução do estado psicofísico grosseiro que as consciências não iluminadas têm por o de um ser vivo e real, pode ser vista como uma *morte*, ao passo que noutra sentido, mais profundo, enquanto reconhecimento do estado primordial do ser e da consciência, por dissipação de todos os véus e ilusões, deve ser vista como regresso ou acesso à verdadeira Vida. Neste sentido, para usar a pouco feliz expressão corrente, *fazer amor*, em termos tântricos, é sempre *vencer a morte*.

Mas é importante advertir que, segundo um comentário do *Kalachakra Tantra*, estas práticas, em particular com um/uma consorte real, implicam rigorosas qualificações: a) haver exercitado o espírito na via comum; b) haver perfeitamente recebido a iniciação para tal; c) manter a observância dos preceitos e votos a ela inerentes; d) o homem e a mulher estarem num mesmo nível de realização. Sem isso, diz-se que a prática prematura desta via de realização conduz a renascer num inferno, onde se permanecerá durante um tempo inconcebivelmente longo ⁵⁹.

Se bem que o movimento dos fluidos na união sexual de um *yogi* e de uma *yogîni* seja fundamentalmente diferente do que acontece num relacionamento comum, residindo a diferença geral no grau de domínio consciente do processo, algo de idêntico todavia subsiste, que é o seu movimento em direcção aos órgãos genitais ⁶⁰. É aqui que regressamos à obra de Gedün Chöpel, cuja intenção maior é a de despertar os leitores para o máximo aproveitamento dessa potencialidade que naturalmente reside na geralmente mais desejada das experiências humanas. De forma nada convencional, o autor enceta uma ousada exploração desse fundo comum à prática tântrica e à vivência natural da paixão sexual

⁵⁸ Cf. *Id., Ibid.*, pp.143-145.

⁵⁹ Cf. *Id., Ibid.*, pp.151-152.

⁶⁰ Cf. S. S. Dalai-Lama, in *Dormir, Rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, pp.223-224.

humana, procurando tanto quanto possível elevar os amantes à suprema fruição e libertação dos *yogis*. Sem o frio esquematismo normativo que frequentemente surge em textos orientais que igualmente buscam apontar o caminho da exaltação das energias vitais e da realização espiritual por meio da sexualidade, muitas vezes escritas na perspectiva masculina e que ferem o romantismo da consciência ocidental ⁶¹, o autor, numa provocação ao desprezo das mulheres pela cultura monástica e patriarcal, considera que “metade do corpo de um marido é a sua mulher e metade do corpo de uma mulher o seu marido”. Referência que, a par da alusão à integração da essência de cada sexo pelo outro ⁶², evoca, a par da menos conhecida referência à androginia no budismo tibetano, o mito do amor como busca de restaurar o ser andrógino primordial, narrado por Aristófanes n’*O Banquete* de Platão ⁶³, ou ainda a afirmação do *Génesis* (2, 24), reiterada por Cristo (*Mateus*, 19, 5), de que homem e mulher se unem numa “só carne”, aprofundada num apócrifo como o *Evangelho de Tomás*: “Quando fizerdes o dois um (...) / (...) e quando / fizerdes o macho e a fêmea um e o mesmo, a fim de que o macho não seja macho nem / a fêmea fêmea (...) / (...) então entrareis no Reino !” ⁶⁴. Assim, um amor da companheira igual ao da própria vida, sem hipocrisia e adultério, “é a melhor das éticas” e aquele que o lograr até ao fim da vida fará com que mesmo o seu cadáver seja digno de “culto” ⁶⁵.

Assumindo a sua devoção pelo feminino e reconhecendo como foi instruído pelas mulheres no seu saber de experiência feito ⁶⁶, o nosso iconoclasta desmonta radicalmente toda a moralização da paixão e dos actos sexuais como a hipócrita máscara das convenções e pretensões mundanas que deve cair perante a espontaneidade não-artificial da “beatitude

⁶¹ Veja-se, como exemplo, um tratado da tradição taoísta chinesa: *A Arte Chinesa do Amor. Fang-shung-shu*, organizado por von Werner Heilmann, tradução de Richard Paul Neto, 2ª edição, Rio de Janeiro, Ediouro S. A., 1992.

⁶² Cf. Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, p.258.

⁶³ Cf. Platão, *O Banquete*, 189 d - 193 d.

⁶⁴ *The Gospel of Thomas*, 22, in *The Nag Hammadi Library*, traduzido e introduzido por membros do Projecto da Biblioteca Gnóstica Copta do Instituto para a Antiguidade e Cristandade de Claremont (Califórnia), editado por James M. Robinson, prefácio de Richard Smith, 3ª edição, completamente revista, New York, HarperCollins Publishers, 1994, p.129. Sobre a questão no cristianismo, cf. Sylviane Agacinski, *Métaphysique des Sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Éditions du Seuil, 2005. Sobre a questão nas grandes tradições espirituais e religiosas, cf. Jacques Vigne, *Le Mariage Intérieur en Orient et Occident*.

⁶⁵ Cf. Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, pp.184 e 192.

⁶⁶ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.272-274.

inata”. É assim que não há no corpo partes puras ou impuras, boas ou más ⁶⁷, e “mesmo uma ligeira proibição de actos inebriantes na hora do prazer é uma doutrina pecaminosa”, uma vez que a paixão, além de originar “uma excelente linhagem e as glórias do prazer”, constitui “a essência da vida e possui a natureza da nossa divindade inata” ⁶⁸. Havendo uma relação plena, de confiança, sem constrangimentos, receios ou remorsos, o sexo deve ser vivido pelo casal sem abdicação de nenhuma das formas possíveis de prazer. Como nos exorta: “(...) durante o sexo não se abstenham de nada; façam tudo sem excepção”. E concluindo: “Aqueles que têm encontros secretos e incomuns, inapropriados para serem vistos por um terceiro ou escutados por um quinto ouvido, tornam-se os melhores amigos do coração no mundo” ⁶⁹. É nesta perspectiva que mesmo actos como o sexo oral, considerados negativos em ensinamentos tradicionais ⁷⁰, mas assumidos como apontados pelos tratados atribuídos às *dakinis* (seres femininos subtis) e destinados aos homens e mulheres “extremamente apaixonados”, são valorizados e recomendados pelo autor àqueles que os possam praticar sem embaraços, retendo o “fluido essencial” nos canais subtis. Na verdade, os actos convencionalmente “impróprios” são aqueles que podem gerar mais “paixão sexual” e, se se consciencializar que “na hora do prazer o deus e a deusa que originam a beatitude vivem realmente nos corpos do macho e da fêmea”, aquilo que de outro modo poderia causar obstáculos é transformado em fonte de “poder, brilho e juventude”. Uma sexualidade extra-convencional pode assim libertar da visão dualista do mundo, que adere a umas coisas rejeitando outras, pondo fim à “percepção da fealdade e da sujidade”, bem como ao “medo” e à “vergonha”. Pela prática do convencionalmente “impuro”, a transgressão liberta do dualismo e “os actos de corpo, palavra e espírito tornam-se puros”, levando ao “prazer extremo”. A plena libertação de inibições, mediante actos sexualmente ousados e a narrativa de histórias excitantes, pensando e fazendo coisas habitualmente “embaraçosas”, converte-se em factor de iluminação do espírito, mediante a confusão e

⁶⁷ Cf. *Id., Ibid.*, p.224.

⁶⁸ *Id., Ibid.*, p.230.

⁶⁹ *Id., Ibid.*, p.234.

⁷⁰ Cf. Patrul Rinpoché, *Words of My Perfect Teacher*, traduzido pela Comissão de Tradução Padmakara, Walnut Creek / London / New Delhi, Altamira Press, 1998, edição revista, p.107.

suspensão da “memória” e das conceptualizações analíticas ⁷¹. Como diz um texto atribuído a São Paulo: “Para os puros, todas as coisas são puras” (*Tito*, 1, 15).

É deste modo que as sessenta e quatro artes do amor, divididas nos oito grandes jogos sexuais – o abraçar, o beijar, o beliscar e o arranhar, o morder, o movimento de vai e vem, o apertar, os sons eróticos, a inversão de papéis e as várias posições da cópula - , provenientes do erotismo tradicional compendiado no *Kama Sutra*, assumem nesta obra um alcance novo e mais profundo, dirigindo-se para a intensificação não só do prazer habitual da fruição erótica mas, sobretudo, para a exacerbação do desejo que, como vimos, quanto maior for mais pode conduzir ao Despertar. Daí as derradeiras instruções do autor, que, destinadas agora sobretudo aos homens, vão no sentido de preservar e aumentar a felicidade do clímax sexual, impedindo a ejaculação para que o orgasmo se prolongue, não só no órgão genital mas em todo o corpo, o que parecerá estranho para a incultura ocidental a este respeito, que confunde orgasmo com ejaculação. A retenção do fluido seminal pode realizar-se mediante a concentração profunda, física e mental, da visão num ponto no meio das sobrancelhas da mulher, ou no seu rosto, enquanto ardentemente se trocam “palavras de paixão”. Ou ainda, quando a ejaculação está iminente, pode-se visualizar a “vastidão do céu”, impulsionando fortemente a energia para dentro pela contracção do ânus, pelo voltar para cima a língua e os olhos, pelo contrair os pés e as mãos apertando bem os dedos ou pelo empurrar o estômago para a coluna. Com estas “técnicas físicas” deve concorrer o espírito, cuja atenção, quando a beatitude se difunde por todo o corpo, deve evitar concentrar-se nas sensações genitais, sentindo-a antes numa forma “ampla e vasta”, omnipenetrante ⁷².

Como o diz Gedün Chöpel, num dos belos poemas que nos oferece, celebrando uma Ilha dos Amores tântrica, é neste “reino de grande beatitude” que todas as aparências se dissolvem, este “celeste reino de beatitude e vacuidade” que silencia as “palavras dos eruditos” e que os amantes na sua paixão ardentemente buscam, “com a criança muda de uma mente que nada sabe” ⁷³. Transcendente de todas as discriminações do intelecto, mas

⁷¹ Cf. Gedün Chöpel, *Tibetan Arts of Love*, pp.255-258. Cf. também p.230.

⁷² Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.265-266.

⁷³ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.267-268.

imaneante às entranhas do eros iluminado, é a inocência da Grande Perfeição, a infinita pureza de todas as coisas.

Aí, como diz o Iluminado no *Sutra do Caminho da Verdadeira Sabedoria*:

“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 de Bodhisattva.

O pleno gozo experimentado pelo homem e a mulher, que lhes dá a sensação de serem senhores de tudo, dotados com a total liberdade, é um puro estado de Bodhisattva”⁷⁴.

Possam todos os seres atingi-lo e nele sempre permanecer !

(C)Copyright, Paulo A. E. Borges, 2006-2007

⁷⁴ *Sutra do Caminho da Verdadeira Sabedoria*, in *Textos Budistas e Zen-budistas*, selecção, tradução, introdução e notas de Ricardo M. Gonçalves, edição revista e ampliada, São Paulo, Cultrix, 1999, pp.117-118.