

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Rafaela Campos de Carvalho

Do *Eu* ao *Si-mesmo*:

Um Comentário Crítico aos Aforismos do Tantra Yoga da Ānanda Mārga

Juiz de Fora

2021

Rafaela Campos de Carvalho

Do *Eu* ao *Si-mesmo*:

Um Comentário Crítico aos Aforismos do Tantra Yoga da Ānanda Mārga

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Campos de Carvalho, Rafaela .

Do eu ao Si-mesmo : um comentário crítico aos aforismos do Tantra Yoga da Ananda Marga / Rafaela Campos de Carvalho. -- 2021.

270 f. : il.

Orientador: Dilip Loundo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Filosofia Indiana. 2. Noção de Sujeito. 3. Tantra Yoga. 4. Ananda Marga. 5. Sânscrito. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

Rafaela Campos de Carvalho

Do Eu ao Si-mesmo:

Um Comentário Crítico aos Aforismos do Tantra Yoga da Ānanda Mārga

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Juiz de Fora, 26/07/2021.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Dilip Loundo – Orientador



p/ Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral (UFJF)



p/ Prof. Dr. Antonio Florentino Neto (UNICAMP)



p/ Prof. Dr. José Rubens Turci Júnior (UFRJ)



p/ Profa. Dra. Maria Suely Kofes (UNICAMP)

Aos inúteis.
Desejantes de nada.
Àqueles que se esquecem e fervem. Indômitos.
Que consigam ir embora
Que não voltem.
(que sejam) Ao fim, libertos.

À minha mãe, que era assim.
Exalava anarquismo, inspirava audácia.
E no fim, para além de tanta revolta, restou no amor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dilip Loundo, por abrir caminhos e dispersar ilusões.

Ao Hriday, pela constante companhia, na vida e nas reflexões aqui realizadas.

À minha tia Denise, pelo apoio contínuo.

Ao acolhimento dos margīs Avinash e Trivenii, assim como ao Devashish pelo empréstimo prolongado de sua casa em Ānanda Kīrtana, além de sua disponibilidade para revisar e conversar sobre o texto. À comunidade margī como um todo, pela *satsaṅga*.

À Asha Mukherjee, por todo auxílio e amizade em meu período na Índia.

Ao Diego Silva, pelo desenho de minha interpretação da simbologia tântrica, posta aqui como epígrafe.

À CAPES pelo financiamento que possibilitou tanto a escrita dessa tese quanto o período de experiência na Índia.

À *vidyā śakti*, pelas respostas oníricas aos entraves filosóficos difíceis.

À Baba.



RESUMO

A presente tese tem por objetivo apresentar uma vertente contemporânea da tradição da filosofia indiana, o Tantra Yoga da Ānanda Mārga. Realiza-se, primeiramente, sua localização teórica e, em seguida, aborda-se sua ontologia e praxiologia. A tese desenvolve-se através de um diálogo hermenêutico com o *Ānanda Sūtram*, produção textual central do *guru* e autor da linhagem tântrica, Ānandamūrti. Através de uma tradução própria dos aforismos (*sūtra*) reunidos no referido texto elabora-se um discurso que lida com os conceitos postos de forma cumulativa e gradual. Visa-se apresentar, de forma clara, os princípios constitutivos da interdependência ontológica proposta através de seu perspectivismo monista (*advaitadvaitādvaitavāda*), assim como os mecanismos práticos para sua realização pragmática. O texto debruça-se, assim, sobre o desvendamento de uma realidade (*jagat*) simultaneamente plural e una, uma vez que modo de ser daquilo que se toma pelo princípio do Ser/Consciência (*Brahman*). A narrativa busca, portanto, demonstrar que a noção de sujeito (*jīvātman*) encontra-se em uma alteridade radical, da qual os entes são seu desdobramento. Há, assim, uma epistemologia pedagógica cuja proposta soteriológica pretende dispor ao adepto a completude permanente do desejo de felicidade (*mokṣa*). Para tanto, o texto dispõe e a tese apresenta, as diretrizes para a ação cotidiana segundo a Ānanda Mārga, as quais constituem uma luta visceral (*sādhana*) pelo estabelecimento da empatia originária – em si-mesmo e na sociedade.

Palavras-chave: Tantra Yoga; Filosofia Indiana; Ānanda Mārga; Noção de Sujeito; Sânscrito; Aforismos.

ABSTRACT

The goal of this thesis is to present a contemporary branch of Indian philosophy, the Tantra Yoga of Ānanda Mārga. It starts by localizing the theory, following with addressing its ontology and praxiology. This thesis is developed through a critical and hermeneutic dialogue with the *Ānanda Sūtram*, the central textual product of the *guru* and author of this tantric lineage, Ānandamūrti. Through proper translation of the aphorisms (*sūtra*) collected in the aforementioned text, a discourse is elaborated which deals with the posited concepts in a cumulative and gradual way. The goal is to present, in a clear way, the constituent principles of the proposed ontological interdependency through its monist perspectivism (*advaitadvaitādvaitavāda*), as well as the practical mechanisms for its pragmatic actualization. The text addresses, as such, the unveiling of a reality (*jagat*) that is simultaneously plural and whole, as the embodiment of the principle of Being/Conscience (*Brahman*). The narrative seeks, therefore, to demonstrate that the notion of subject (*jīvātman*) is found in a radical otherness of which beings are unfoldings. As such, there is a pedagogical epistemology, the soteriological proposal of which aims to furnish the adept with the permanent fulfillment of the desire for happiness (*mokṣa*). In order to do that, the text disposes, and this thesis presents, the directives for day-to-day action according to Ānanda Mārga, which constitute a visceral fight (*sādhana*) in order to establish ordinary empathy – in oneself and in society.

Keywords: Tantra Yoga; Indian Philosophy; Ānanda Mārga; Notion of Subject; Sanskrit; Aphorisms.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Epígrafe	–	Representação artística da simbologia tântrica	
Figura 1	–	Desdobramentos de <i>Śiva/Puruṣa</i> e <i>Śākti/Prakṛti</i>	91
Organograma 1	–	Os 24 elementos constitutivos da realidade (<i>tattvas</i>)	93
Figura 2	–	Representação da pressão externa (<i>bala</i>) e da explosão do objeto inanimado (<i>jaḍasphoṭa</i>)	97
Figura 3	–	Representação do ciclo cósmico em gráfico cumulativo	102
Figura 4	–	Representação do surgimento das camadas da mente nos entes vivos	110
Organograma 2	–	Ramificações do Conhecimento	169
Figura 5	–	Bases da existência individual	181
Figura 6	–	As posturas indicadas (<i>āsanas</i>)	187
Figura 7	–	Sistema biopsicológico	189

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E NOTA SOBRE CITAÇÕES

- AS Ānanda Sūtram de Ānandamūrti
SS Subhāṣita Saṃgraha de Ānandamūrti
AV Ānanda Vacanāmṛtaṃ de Ānandamūrti

A maior parte dos discursos de Śrī Śrī Ānandamūrti utilizados como fonte primária para a pesquisa encontram-se em um sistema de buscas desenvolvido por *margīs* e *ācāryas* chamado “The Electronic Edition of the Works of P.R. Sarkar”¹. Foi utilizada a versão 7.5 dessa edição eletrônica. A coleção inclui 1271 artigos/discursos de 138 livros/coletâneas, muitos deles inéditos na versão física em inglês. A edição eletrônica foi o que possibilitou esse trabalho, e por isso agradeço o coletivo que a criou.

Para um esforço acadêmico existiram algumas dificuldades de citação, no entanto. As citações provêm sempre de algum discurso do mestre da tradição. No entanto, os discursos são agrupados em coletâneas, as quais são arranjadas por temas ou situações. De modo que a data de cada discurso que compõe a coleção é diversa. Além disso, não há data de impressão de nenhum discurso ou coletânea na edição eletrônica, assim como não há paginação.

Tive, portanto, que elaborar um sistema de citações. Quando a citação corresponde a uma coletânea, ela é demarcada através do volume específico da coleção. Há duas coletâneas maiores, o *Subhāṣita Saṃgraha* e o *Ānanda Vacanāmṛtaṃ*, que devido a frequência de sua utilização são citadas por sua abreviatura, seguida do volume correspondente. Além delas, o livro base da tese, o *Ānanda Sūtram*, também foi abreviado. As citações aparecem frequentemente da seguinte maneira, portanto: (SS, v.1), o que se refere ao primeiro volume do *Subhāṣita Saṃgraha*. No caso dos *sūtras*: (AS, 2-14), o que se refere ao capítulo do livro (capítulo 2) e ao *sūtra* desse capítulo (*sūtra* 14).

Há, entretanto, outras coletâneas, utilizadas com menor frequência. Para essas, tive que escolher uma data para sua citação, junto ao nome do autor (Ānandamūrti). Foi utilizada sempre a data do primeiro discurso presente no primeiro volume da coleção, correspondendo-o, então, à data de toda a coletânea. São utilizados, também, livros de fato publicados. Para tais, seguiu-se a citação acadêmica tradicional.

¹ Disponível em: <http://innersong.com/products/dharshan/ElectronicEdition.htm>

Há ainda o problema da paginação. Tanto para as coletâneas abreviadas quanto para as com data atribuída, e mesmo para discursos livres, não há página correspondente na ferramenta de leitura virtual citada. A citação mais precisa é, portanto, o volume do livro ou coletânea. No entanto, a ferramenta de busca do Eletronic Edition torna fácil o encontro de termos ao se possuir a informação da coletânea e volume no qual ele se encontra. Em âmbito acadêmico isso não é o ideal, mas foi o modo encontrado para conseguir citá-los de maneira simplificada. De outro modo, teria sido necessário criar uma entrada para cada discurso, com sua data, volume, coleção correspondente e número de linhas. Devido ao imenso volume de discursos que utilizei de maneira cruzada tal opção tornou-se impraticável.

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Apresenta-se, a seguir, o guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’ ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’ ou ‘jh’ (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado

ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ‘t’ aspirado
ḍh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḷ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṁ	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: A Ānanda Mārga: raízes, contextos históricos e textualidades	23
1.1 A formação da Ānanda Mārga: a personalidade de Śrī Śrī Ānandamūrti e o Ānanda Sūtram	23
1.2 As matrizes tântricas e yóguicas da Ānanda Mārga	36
1.3 O Tantra Yoga da Ānanda Mārga: continuidades e rupturas	55
CAPÍTULO 2: O Ānanda Sūtram e os princípios filosóficos do Tantra Yoga: o cosmos, o homem e a condição existencial	74
2.1 Conceitos fundacionais e cosmogônicos: Brahman, Śiva e Śākti	75
2.2 Manifestação (sañcara) e dissolução (pratisañcara): uma abordagem macrocósmica	92
2.3 Alienação (sañcara) e retorno (pratisañcara): uma abordagem existencial	115
CAPÍTULO 3: O Ānanda Sūtram e as práticas tântricas da autorrealização	134
3.1 Os impulsos ontológicos e a estrutura pedagógica interventiva	134
3.2 A ética circular: da obrigatoriedade (sādhana) à espontaneidade (samādhi), do indivíduo (sadvipra) à sociedade (prout)	146
3.2.1 Controles (yama)	148
3.2.2 Observâncias (niyama)	163
3.3 As práticas iniciáticas e a libertação	176
3.3.1 Posturas (āsanas)	186
3.3.2 Controle dos ares vitais (prāṇāyāma)	193
3.3.3 Recolhimento (pratyāhāra)	197
3.3.4 Concentração (dhāraṇā)	200
3.3.5 Meditação (dhyāna)	203
3.3.6 Absorção (samādhi)	210
CONCLUSÃO	229
ANEXO I: Glossário de termos técnicos	234
ANEXO II: Tradução sânscrito-português do Ānanda Sūtram	238
REFERÊNCIAS	263

INTRODUÇÃO

A presente tese é um mapa, um esforço cartográfico que pretende conduzir o leitor a um universo habitável possível. Quis rascunhar outras sensibilidades, outras aspirações existenciais, outra textura de sentido. São caminhos que tracei simultaneamente, e que em mim se entrecruzam: a modelagem da disciplina tântrica e o pensar pungente acadêmico. Não que toda trilha necessariamente leve a travessias convexas, mas durante meus anos de formação apresentaram-se sendas pragmaticamente mais promissoras e, ainda assim, certa força me compelia a esse encontro. Não foi um encontro fácil, não houve espaço de recepção para ele no campo antropológico brasileiro, de onde eu vinha. Era acusado de teológico, comprometido, nativo, ou inadequado às agendas atuais. Migrei, então, para um espaço transdisciplinar que permitisse a criação desse texto e abarcasse minha insistência na capacidade transformativa da teoria com a qual estabeleci diálogo.

Eram diversos os temas em que eu reconhecia a possível contribuição da filosofia indiana. Não por um fetichismo de seu identitarismo particular, mas pelo que ela dispõe para uma política universalista. Em termos gerais, essa tese ressoa ideais estruturalistas, no que concerne a busca da reflexão a partir da semelhança e da análise da diferença como variante de certos padrões, no caso da filosofia indiana, da dispersividade de um único padrão, do fato da diferença ser o próprio modo de ser da semelhança. Não velo as premissas que me instigaram, meu esforço é o da busca por bases filosóficas para a luta pelo que é universal, e não pela demarcação de verdade em pequenos espaços. Não realizo aqui, portanto, uma tese de indologia. Não se trata do exercício de um pensamento “descolonizado”, do resgate por uma resistência de pensar local frente ao capital internacional. Trata-se do desejo de completo abandono dessas estruturas e do estabelecimento de moradia em outras fabricações simbólicas.

Assim, a razão de ser dessa tese possui facetas pessoais e acadêmicas, as quais se entrelaçam – respondo a chamados. Por um lado, trilhei o percurso acadêmico e o reconheço como método de descoberta judicioso, testemunho sua potência de afastamento das contradições e projeções de âmago patológico-imaginário. Por outro lado, vivenciei intensamente a comunidade da Ānanda Mārga no Brasil, e brevemente na Índia quando realizei o campo de pesquisa. Minha aproximação com a filosofia indiana deu-se, assim, de modo diverso à construção familiar tradicionalmente adquirida, tendo sido sua ontologia uma escolha. Talvez mais do que uma escolha, palavra que sugere uma autonomia individualista do conhecimento, minha aproximação com a filosofia indiana foi um encontro fortuito, a descoberta de um espaço em que o incômodo das questões que me atravessavam exauriu-se.

Assim, a provocação para a produção desse texto encontra-se, justamente, na convergência desses dois caminhos: os mecanismos reflexivos tradicionais da academia e a revelação resultante do exercício reflexivo indiano.

Para além do caráter expositivo, de maneira propositiva, essa tese é, também, o resultado argumentativo contrário às projeções e assunções observadas sobre o que a filosofia indiana dizia. Deparava-me, continuamente, com seu enquadramento dentro de um pensamento dito “oriental”, e a sua consecutiva utilização comparativa dual ao pensamento “ocidental”. Nessa ordem, a equiparavam ao “materno”, às formulações pré-linguagem, à ambiguidade, à sincronia, à falta de limites individualizantes – todos esses contrários aos seus respectivos pares ocidentais (diacronia, individualidade, causalidade etc.). Eu sabia que essa formulação dizia mais respeito a uma ferramenta do pensamento acadêmico ocidental do que ao modo como a filosofia indiana operava, mas encontrava dificuldade em verbalizar sua lógica verdadeira. Ao buscar respostas dentro da própria entidade, a Ānanda Mārga, percebia que a mescla de sentidos e proposições, em geral, não era menor. Impunha-se sobre mim, no entanto, de maneira “pré-verbal” e de forma límpida certo sentido em espera de expressão.

Tentei abordá-lo, primeiramente, de maneira produtiva, pelos desagües já existentes. Realizei meu mestrado buscando abordar um dos desdobramentos finais que previa para a sua concatenação: a inexistência da ruptura entre homem e mundo natural, a crítica da noção de “eu” moderna. Não foi suficiente. Pelo contrário, percebia em mim ancoragens, falhas processuais básicas, enquanto ainda estava lá, impondo-se como um imenso incômodo, o sentido a ser desvelado.

Sofri a necessidade de colocar cada coisa em seu devido lugar, de processá-lo e revelá-lo, e não somente para a academia, mas para os próprios adeptos e para mim mesma. Fui de tal maneira engolfada por essa necessidade (e ainda sou, por todos os seus desdobramentos lógicos, mesmo após a realização da escrita básica da tese) que, aceitando e abarcando sua existência, abandonei minhas estruturas cotidianas e busquei ajuda para tanto. A encontrei, privilegiadamente na forma de meu orientador, Dilip Loundo, mas também pela existência do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF e da generosidade de *margīs* para morar perto dessas estruturas.

Assim, as citações realizadas no corpo da tese referentes ao meu orientador Dilip Loundo não lhe fazem jus. Sua leitura formou em grande parte a minha, não se restringindo, portanto, a breves comentários. Pude com ele, finalmente, dar forma às questões. Ele me mostrou o caminho correto para navegar o pensamento indiano, apontou erros, corrigiu a rota e me ajudou a compreender e expressar o que estava sendo dito pela filosofia da Ānanda Mārga

de maneira ordenada. Não obstante, me ensinou sânscrito, instrumento central para a compreensão aprofundada do livro que me dispus a comentar, o *Ānanda Sūtram*.

Com esse encontro interpessoal, iniciei minha investigação na filosofia indiana de forma ordenada. Primeiramente, busquei as referências já existentes específicas da área, as quais comento aqui brevemente do particular ao geral. A respeito dos estudos de recorte temático, no que concerne a Ānanda Mārga, há grande produção confessional, ou seja, produzida por adeptos e monges (*ācāryas*), em sua maioria de cunho literário. Destaca-se, nesse caso, a contribuição literária de Donald Acosta e o comentário ao *Ānanda Sūtram* da Avtk. Ānanda Mitra. No campo acadêmico são raras as tentativas de tradução da filosofia e prática, destacando-se, no entanto, a produção de alguns adeptos-acadêmicos tais como Sohail Inayatullah (1998; 2002; 2003) e Marcus Bussey (1998). Ampliando a delimitação de pesquisa, a respeito da filosofia do Tantra, é possível encontrar uma maior produção textual. Destaca-se nesse caso Bhattacharyya (2007), ainda que realize estudo de maior cunho expositivo e histórico, assim como Dyczkowski (1989). Para além desses, a despeito de seus trabalhos referirem-se ao hinduísmo como um todo, Flood (2006; 2014) é uma das principais referências no campo, em especial sua obra sobre a criação do “corpo tântrico”. Ademais, de forma mais abrangente, é impossível não citar a clareza na exposição do pensamento indiano realizada por Wilhelm Halbfass (1988; 1991), sem o qual muitos erros interpretativos teriam sido realizados nessa tese.

Notei, no entanto, que se tratando de bibliografia produzida em língua portuguesa as referências, já escassas, eram inexistentes, principalmente no campo da reflexão filosófica. Havia certa produção nos estudos sobre o sânscrito, assim como em algumas teses sobre o budismo, e de maneira menor, sobre o vedānta. De forma proeminente era possível encontrar citações no campo da saúde sobre práticas de *āsanas*, mas nada especificamente a respeito de práticas tântricas em sua totalidade. Havia uma exceção notável, no entanto, a qual fez parte de certa indignação-produtiva de minha parte. No campo antropológico, o local designado para as práticas do yoga como um todo tem sido a antropologia urbana, dentro do recorte de fenômeno da “nova era” – esse associado à classe média, às práticas do “cuidar de si” e à adaptação servil da tradição ao ego. E não qualquer ego, mas o que Maroni (2020, p.34) denominou “empreendedorismo de si mesmo”, distinto desdobramento da biopolítica e de seu controle sobre corpos, feito pelo capitalismo industrial, para a incorporação da lógica produtivista no campo psíquico, feita pelo capitalismo neoliberal. Nesse sentido, cada indivíduo, e para o caso em questão, cada adepto, transforma filosofias que objetivam a superação do sofrimento existencial através do questionamento sobre a percepção do “eu” em mecanismos terapêuticos para auto recompensa e otimização da falsa noção de si.

Tal movimento de alienação da própria psique a torna coisa mesurável, cujo funcionamento pode ser avaliado de acordo com valores socialmente criados, ou corrompidos, para usar uma expressão rousseuniana. No caso da utilização das tradições de origem indiana, comparava-se a evolução do investimento no ego através de uma escala de valores que em nada diziam respeito a proposta tântrica.

Eu percebia, pois, que o foco do discurso tântrico não recaía sobre nenhum tipo de constituição da personalidade, mas pairava sobre a revelação de uma subjetividade outra. De outra maneira, ele não dizia respeito à constituição do indivíduo, mas a um espaço intermediário, que se pode chamar de entre. Não um entremeio tremulante, em expectativa de abandonar sua vacilação e pousar sobre um dos polos da relação. A proposta do Tantra Yoga que eu antevia buscava revelar o entre verbal, ativo, cuja capacidade gravitacional esmaece os contornos errôneos dos polos e revela, para estes, o quanto sua própria delimitação é dependente. Constituindo-se na interação, marcada pela agência de uma “outridade”, a alteridade deixa, assim, de ser uma concessão ou esforço empático em direção a um outro externo, mendicante de reconhecimento. Torna-se aquilo que sustenta a possibilidade de vir a ser, a causa, fundamento e destino da multiplicidade dada na relação.

Havia ainda outro tipo de acusação para propostas religiosas contemporâneas. A de um contaminação da individualidade através de uma reconstrução do holismo farsante. Totalização correspondente ao “Um” almejado pelo Estado (CLASTRES, 1979), e por isso mecanismo de silenciamento da pluralidade de perspectivas. Apesar da importância da crítica, eu não observava ato fascista nas filosofias indianas, mas, de outro modo, intuito de deslocamento da centralidade do “eu”. Não o englobamento sobre uma pauta pré-determinada, mas o desdobramento de si. Pretendia-se o desmantelamento do horizonte individualista pela mudança perspectiva da postura compreensiva do ser, o que inclusive constitui, sobremaneira, o sentido mais profundo da palavra yoga.

O ser que se pretendia construir no Tantra Yoga era aquele purificado pelo abandono de si e encontro do “si-mesmo” (*ātman*) – daí o nome artístico da tese. Causalidade de qualquer antes-objeto, agora sempre e para sempre desdobramento de uma subjetividade única transcendente, capaz somente de se expressar através da pluralidade das formas. Era a esse “Um” que se referia a proposta tântrica, alinhavo monista, iminentemente plural e constituidor da passagem entre os entes. A ideia de “monismo” aqui não se refere, portanto, ao mal fundamental que reduz o Múltiplo ao Um, mas ao não-dualismo de ordem ontológica.

Era claro, no entanto, que a possibilidade de realização dessa proposta soteriológica somente poderia ser atingida através do comprometimento a uma prática e leitura proposta por

uma vertente da tradição, dentro dessa tradição, e não por sua utilização interessada. Em outros termos, a imagem do Tantra Yoga não me parecia ser a do empresário contente e desestressado, e tampouco a do retirante mendicante. Ela é, como será demonstrado, a imagem do ator social integrado (*sadvipra*).

Não bastava, no entanto, afirmar meramente esse fato frente aos estudos que delimitavam o Tantra Yoga no ecumenismo individualista antropocêntrico neoliberal. Era necessário reconstruir o fio simbólico e demonstrá-lo. A presente tese é não mais que esse esforço, portanto, uma remediação aos possíveis erros de leitura de uma linhagem representante da filosofia indiana amplamente presente no Brasil, o Tantra Yoga da Ānanda Mārga – entidade originalmente fundada por Śrī Śrī Ānandamūrti (1921 – 1990) em Jamalpur, Índia, em 1955.

De início, devido a isso, percebi ser necessário contextualizar o discurso da filosofia indiana para a academia brasileira. Para que se revelasse com clareza o que, de fato, uma filosofia surgida na década de 50 na Índia, com uma tradição dialógica milenar para a construção de seu discurso, queria, ao fim, dizer. Deparei-me com o problema do melhor método para tanto, e logo percebi que essa resposta não se encontrava na observação da prática e discurso realizados pelos adeptos atuais. Prática essa imiscuída, necessariamente, à cultura local, às leituras políticas, às vontades individuais. Eu não pretendia falar a respeito da prática da Ānanda Mārga em seu recorte brasileiro, mas buscar a ontologia tal como formulada a princípio. Suspeitei que a resposta se encontrava no texto, na leitura apropriada dos termos, e na possibilidade de tradução fidedigna.

Metodologicamente não rejeito o valor do encontro entre as diversas abordagens: entre a estrutura dura e sua conseqüente prática recomendada, e a interpretação pessoal da estrutura simbólica e a prática de fato realizada. Não é esse, no entanto, o tema dessa tese. Nem poderia ser de outra maneira, uma vez que uma breve incursão ao meio da Yoga logo revela que os debates internos dos praticantes rondam, justamente, interpretações das escrituras, traduções, histórias, memórias de eventos e relatos. De modo que a interpretação da prática atual aponta sempre para a reconstrução do passado, focalizado em um texto ou discurso direto do mestre (*guru*). Se a autoridade máxima da filosofia proposta é o *guru*, em sua ausência a primeira instância de poder é sua palavra escrita.

Localizei, portanto, no registro do pensamento de Ānandamūrti, *guru* da Ānanda Mārga, o local primeiro para o qual se deveria tornar a atenção para a compreensão da reflexão proposta. Essa tese oferece, assim, uma leitura hermenêutica do sentido proposto na elaboração filosófica textual, visando esclarecê-la ao leitor localizado em outra situação social. Está nela imiscuída, entretanto, minha experiência de campo, e não somente uma leitura desvitalizada

dos textos. Tal experiência foi construída ao longo de mais de uma década de convívio com a Ānanda Mārga no Brasil, e do doutorado-sanduíche que realizei na Universidade de Visva-Bharati, em Santiniketan, Índia. Nesse caso, tive a oportunidade de experienciar os locais de relevância histórica e simbólica para a Ānanda Mārga, obter relatos de monges (*ācāryas*) sobre a escrita do *Ānanda Sūtram*, participar de rituais, assim como ter conversas instigantes com minha coorientadora no período, a professora e diretora do Instituto de Filosofia e Religião da referida universidade, Asha Mukherjee.

Localizado o campo e o método, restava decidir qual seria a fonte privilegiada para a incursão. Imediatamente me deparei com um problema, aquele encontrado em leituras mitológicas: qualquer que seja o fio puxado ele carrega consigo toda a estrutura. Isso era claro na ampla bibliografia de Ānandamūrti. Os discursos disponíveis não seguem uma lógica iniciática linear e ascendente. Os termos utilizados em qualquer livro temático não possuem, necessariamente, significação prévia estabelecida. Para o leitor localizado não há grandes consequências, mas para outros há um imenso acréscimo no grau de complexificação do esforço pedagógico.

Era claro, portanto, que qualquer que fosse o texto selecionado seria necessário rearranjá-lo, compará-lo com o restante da bibliografia, e produzir, eu mesma, uma nova textualidade no campo. Não existindo entradas fáceis escolhi a entrada completa. Não somente completa, mas também aquela que reproduz um estilo próprio da tradição indiana, e por isso, ocupa um espaço clássico demarcado: *sūtras* e comentários. *Sūtras* são aforismos elaborados pelo mestre da linhagem, contendo em si a condensação de um pensamento dialógico elaborado. O conjunto dos *sūtras* visa fornecer, em poucas frases, toda a estrutura simbólica elaborada. Enquanto “comentários” são um estilo literário adotado pelos adeptos, daquela ou de outra linhagem, visando elaborar uma leitura idiossincrática a respeito dos *sūtras* dados.

Dessa maneira, a tradição comentarial é um exemplo do modo como a filosofia indiana é, de maneira distinta, sempre plural. A diferença de opiniões e leituras sobre os textos é o que constrói a pluralidade de linhagens. Não há leitura mais verdadeira que outra, mas dissidências interpretativas. De modo que o mecanismo dialógico estabelecido é aquele em que os pensamentos não buscam se suplantar, mas somar, desviar, criar (SEN, 2006).

O comentário estabelece uma metodologia que revisita os textos e produz conexões de sentido dentre eles. Essas interpretações são pautadas por um novo processo histórico e social, na forma do eixo de afecções que é o escritor – no sentido construído por Viveiros de Castro (1996) ao se referir a variação corporal. Dessa maneira, as filosofias da tradição indiana mantêm-se atuais, através da personalidade inerente à escrita. O comentário não é, portanto, uma

superposição explicativa. Ele não pretende substituir visão prévia, mas adequar o texto base para uma circunstância pedagógica concreta.

Por isso, essa tese não é meramente uma leitura hermenêutica, mas um comentário crítico comprometido com o sentido e adequação do texto, o *Ānanda Sūtram*. Contribuo, nesse sentido, tanto com minha formação acadêmica quanto com o convívio margī. Há, entretanto, outros círculos que atravessam essa escrita. Creio que há relevância singular em um comentário marcado por uma vivência em um contexto não colonial. Com isso, não pretendo levantar meramente as óbvias dificuldades materiais e o decorrente grau dos sacrifícios necessários para a produção textual em países historicamente explorados, mas também sugerir que há nuances na escrita de Ānandamūrti que não são plenamente capturadas por egos cristalizados pela construção burguesa da individualidade. Demonstro, assim, interesse primeiro em estabelecer o diálogo direto da produção textual, artística, poética e crítica, da leitura de mundo entre Brasil e Índia sem o pedágio ideológico europeu e norte-americano. Sugiro assim, também, que a produção margī feminista de resistência possui um potencial transformador emancipatório, no sentido de não dissolver o potencial revolucionário da perspectiva tântrica sobre o mundo. Doma essa muitas vezes realizada para uma “adequação” proselitista condescendente à psiquês supostamente frágeis e alheias demais a esse universo, ou mesmo realizada para descarada incorporação à lógica de consumo capitalista sob o rótulo de uma mercadoria de “bem-estar”.

Isso posto, resta dizer que elaborei um texto que não segue a forma tradicional comentarial, na qual é produzida uma reflexão diretamente relacionada e estruturada, topicamente, a cada *sūtra*. Quis apresentar a filosofia de maneira linear, gradual e cumulativa, de modo que um conceito novo não fosse acrescentado sem antes ter sido comentado. O tratamento destinado aos *sūtras* foi, por isso, aquele de sentido. Eles foram rearranjados, submetidos e citados como conclusões lógicas, resumos argumentativos da reflexão em questão, e interpretados a partir do restante da bibliografia de Ānandamūrti.

Assim, a narrativa desenvolvida na tese para descrever o *Ānanda Sūtram* seguiu uma sequencialidade própria, conectando os aforismos na ordem do discurso produzido, sem produzir explicações literais sobre cada um deles. Os *sūtras* foram mobilizados de acordo com seu poder de síntese, este inerente à sua função, da explicação elaborada, esta direcionada de modo linear e gradual. Visei produzir uma apresentação total que liberte um iniciante de um esforço de leitura entre diversos textos. Creio que, dessa maneira, tornou-se aparente o fato de os tópicos e temas abordados serem variações da mesma estrutura soteriológica argumentativa. A tese se subdivide, portanto, em três grandes arcos: i) um resumo geral que realiza o esforço

de localização teórica e histórica da Ānanda Mārga e de seu fundador; ii) uma explicação ontológica e cosmogônica de sua filosofia; iii) a exposição da doutrina para a prática.

O primeiro capítulo inicia a exposição a respeito da personalidade e história do *guru* da Ānanda Mārga, Śrī Śrī Ānandamūrti. A explicação visa contextualizar o leitor no ambiente histórico e cultural que proporcionou o surgimento da instituição, seus objetivos e modos de relacionamento específico. Em seguida, busco realizar uma contextualização de outra ordem, da filosofia desenvolvida por Ānandamūrti em relação a outras filosofias indianas. Descrevo, assim, o campo dialógico em que a Ānanda Mārga se estabelece, caracterizando cada uma das principais correntes religiosas em sua proximidade. Utilizo tal construção identitária para, em seguida, demonstrar o modo em que a Ānanda Mārga se constitui em oposição comparativa a essas linhagens. Demonstro sua especificidade, construída de maneira própria através de uma conjunção entre práticas selecionadas e interpretadas de diversos outros sistemas. Busco, por fim, realizar um resumo do intuito da filosofia da Ānanda Mārga e elaborar alguns dos conceitos centrais através dos quais ela opera, fornecendo ao leitor um panorama geral da filosofia antes de nela adentrar nos capítulos subsequentes. O leitor pode sentir falta de uma análise precisa sobre as origens dos escritos de Ānandamūrti, suas referências e fontes. Tentei fazer um resumo simples delas, no primeiro capítulo, as correlacionando de forma instrumental tal como Ānandamūrti as utiliza. Não realizei, no entanto, uma análise sistemática dessas correlações, pois esse esforço exigiria uma compreensão abrangente de todas elas (Upaniṣads, Tantras, Purāṇas etc.). Seria necessário encontrar as relações de sentido entre os textos, e não somente citá-los como fontes, para uma análise apropriada. A análise histórica e a análise comparativa interpretativa entre os textos não foram o objetivo dessa tese, mas sim a análise de sentido da obra de Ānandamūrti a partir de seu texto central, o *Ānanda Sūtram*.

Prossigo, assim, para o segundo capítulo, no qual me dediquei à escrita dos pressupostos sobre o que existe e o que não existe para a Ānanda Mārga – para tratar o conceito de “ontologia” tal como Mauro Almeida (2013). Iniciei a investigação delimitando três conceitos centrais para iniciar o discurso: *Brahman*, *Śiva* e *Śākti*. Assentando uma base mínima para a existência a ser descrita, pude tratar sobre como o desdobramento desses conceitos gera o próprio aparecer das coisas. Mobilizando os *sūtras* correspondentes, pude discriminar cada instância e localizar a experiência humana dentro desse desígnio totalizante. Chamei a esse primeiro modo descritivo de uma “abordagem macrocós mica”. Acompanhei, então, o mesmo movimento criador pela compreensão do ponto de vista humano, nomeando essa descrição de uma “abordagem existencial”. Expus então, de forma primeira e inicial, os locais e motivos delineados para a prática.

O terceiro capítulo trata da ortopraxia de maneira extensa. Prossigo a explicação iniciada ao final do segundo capítulo realizando a virada entre a teoria e as indicações práticas. Creio conseguir demonstrar, assim, o fundamento da moral e a justificativa convicta para a intervenção. Descrevo em detalhes o código de conduta determinado para o praticante, em suas ramificações ontológicas consequentes. Em seguida, exponho as diversas práticas cotidianas previstas ao praticante, seguindo uma sequencialidade cumulativa de esforço, subjetivação e desdobramento de si. O texto termina com a promessa soteriológica, a aquisição de uma flexibilidade perspectiva completa, e a vivência da transcendência imanente no cotidiano. Por fim, realizo uma conclusão de conteúdo. Nela busquei, de forma sintética, descrever a passagem da compreensão da filosofia indiana pela ótica das questões da academia ocidental para um discurso racional construído por si mesma. De forma geral, acredito que apesar de seu intuito teleológico há contribuições instigantes para debates de relevância antropológica, como o da noção de pessoa, a serem futuramente explorados – pois, o esforço do aprofundamento na tradição indiana englobou a possibilidade de maior diálogo com tais debates, que ao fim aparecem ao longo da tese como argumentação incidental ou resquício desse desejo.

Nesse intento, os textos cujo original era o inglês foram mantidos dessa maneira, enquanto os textos originais em sânscrito foram traduzidos para o português. A tradução é completa no que diz respeito aos *sūtras*, e aparece de forma pontual no corpo do texto para outras referências sânscritas eventuais. Apesar de nem todos os *sūtras* terem sido usados no corpo textual, a tradução completa dos *sūtras* do *Ānanda Sūtram* encontra-se no Anexo II dessa tese. O Anexo I traz um glossário de termos técnicos, uma vez que apesar dos termos terem sido apresentados de forma progressiva, eles são abundantes. Foram utilizadas abreviações para os termos de maior recorrência, mas somente no que diz respeito às fontes. A lista completa de abreviações encontra-se nos elementos pré-textuais dessa tese.

A respeito da tradução dos *sūtras* realizada, é importante comentar a originalidade da contribuição dessa elaboração. Os *sūtras* foram originalmente ditados em sânscrito, e seus breves comentários subsequentes, realizados pelo *guru*, foram ditados em bengali. A tradução do sânscrito e do bengali para o inglês foi realizada por monges-professores (*ācāryas*), e supõe-se que passada pelo crivo de Ānandamūrti ainda em vida. As traduções disponíveis publicadas para o português possuem, até agora, o texto em inglês como base e não o sânscrito. Como é o costume, portanto, na tradição comentarial, realizamos nossa própria tradução dos *sūtras*, diretamente do original em sânscrito. Além disso, nossa tradução privilegiou a forma gramatical sobre a interpretação de sentido, deixando essa para o corpo do texto.

CAPÍTULO 1: A Ānanda Mārga: raízes, contextos históricos e textualidades

Esse capítulo pretende fornecer ao leitor uma visualização mínima do vasto campo no qual se insere a filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga. A empreitada parte do entendimento de que toda construção reflexiva se insere em um contexto, histórico, político e lógico, e que é, portanto, necessário realizar uma localização primeira do campo. Essa ideia será desenvolvida nas três subdivisões subseqüentes da seguinte maneira; apresentarei, primeiramente, o objeto de pesquisa por meio de uma abordagem histórica e biográfica (1.1); em seguida, apresentarei o conjunto de heranças da tradição filosófica indiana que são a base da construção identitária de meu objeto (1.2); e por último, apresentarei o tema de acordo com seu próprio discurso, através de uma abordagem comparativa com os elementos mencionados anteriormente (1.3). Pretendo assim, contextualizar o leitor para que a imersão hermenêutica dos capítulos seguintes seja norteada.

1.1 A formação da Ānanda Mārga: a personalidade de Śrī Śrī Ānandamūrti e o *Ānanda Sūtram*

A Ānanda Mārga Pracāraka Saṃgha foi fundada por Prabhat Ranjan Sarkar, também conhecido por seu nome espiritual, Śrī Śrī Ānandamūrti, na cidade de Jamalpur, no estado de Bihar, Índia, em 1955. A criação dessa organização foi a culminância dos objetivos filosóficos e militantes propagados por seu fundador, e mestre (*guru*), Ānandamūrti.

Na tradição indiana é reconhecida a centralidade do *guru* para o avanço nas práticas espirituais. O *guru* é mais do que o professor, é alguém que possui amplo conhecimento em diversas esferas, principalmente o da “ciência espiritual”. Ele é, sobretudo, aquele que ensina o esforço a ser mantido na prática espiritual (*sādhana*) para o discípulo, e para quem as questões são inquiridas. O *guru* é o exemplo a ser alcançado pelo adepto, e por isso a narrativa de sua vida é relevante, para além da contextualização histórica da fundação da organização. A descrição a seguir pretende ilustrar sua trajetória. O relato será baseado, sobretudo, no livro *Histórias de um Mestre Tântrico* (2013), o qual é resultado de anos de entrevistas, coletâneas de histórias e experiências, realizadas pelo devoto da Ānanda Mārga (*margī*) e escritor, Donald Acosta.

Sarkar nasceu no dia 21 de maio de 1921. Desde sua nascença apresentou uma personalidade surpreendente para a realidade de seus familiares e vizinhos. Dizia-se que ele demonstrava vasto conhecimento, em linguística e em assuntos diversos, não oferecidos em nenhum dos meios a ele disponíveis. Aos cinco anos de idade, praticava meditação por conta

própria, com assídua regularidade, e negava-se a comer alimentos que não fossem vegetarianos. Frequentemente impressionava sua família por realizar rituais tradicionais na cultura indiana com perfeição, e aos sacerdotes locais por recitar mantras ouvidos em seus sonhos. Em 1969, já na idade adulta, contou o que seriam algumas de suas memórias intrauterinas e de recém-nascido para um de seus discípulos, como a que segue:

Estou no útero de minha mãe; lá de dentro posso vê-la; eu a reconheço muito bem. Vejo meu pai, minha irmã e meus outros familiares. Eu os conheço tão bem, que até mesmo sei seus nomes. Estou nascendo. Normalmente, crianças choram ao nascer. Eu não. Sou todo sorrisos. Na verdade, estou feliz por nascer. Quero abordar as pessoas ao meu redor chamando-as pelo nome, pois as conheço muito bem. Porém, ai de mim, como estou incapacitado! Minhas cordas vocais ainda não me permitem falar. Tentam me alimentar. Colocam um pedaço de algodão numa xícara com leite. Gota a gota, pingam o leite na minha boca. Que bobagem estão fazendo! Serei eu um bebê, para ser alimentado dessa maneira? Beberei direto da xícara e não do algodão. Eu me rebelo e levanto a mão para pegar a xícara. Elas ficam surpresas com o que eu fiz. Percebo que isso as deixou impressionadas e volto a ser uma criança recém-nascida (ACOSTA, 2013, p.1).

O pai de Sarkar, Lakṣmi Nārāyaṇa, trabalhava como contador no escritório da rede ferroviária de Jamalpur. Ele também era médico homeopata, tendo realizado durante anos atendimentos em seu consultório, aos fins de semana e feriados. Em 15 de janeiro de 1934, um terremoto devastou áreas entre as regiões de Nepal e Bihar, a cerca de trezentos quilômetros ao norte de Jamalpur. Em torno de trinta mil pessoas morreram, além de milhares feridas e desabrigadas. Devido a isso, Lakṣmi pediu licença de seu trabalho como contador, para contribuir com os esforços de resgate. Nesse período de intenso trabalho e pouco descanso, Lakṣmi Nārāyaṇa adoentou-se. Embora tenham sido realizados diversos exames, a doença que o acometia não foi identificada, levando-o a falecer, em fevereiro de 1936. Nessa época, Sarkar cursava a nona série, por isso, apesar de ser o filho mais velho, era muito jovem para sustentar a família. Apesar de receber o fundo de previdência do marido, a mãe de Sarkar, passou por uma situação de dificuldade financeira nunca presente em sua família, a qual mantinha-se até então em um padrão relativamente confortável para os padrões indianos. Familiares e vizinhos ofereceram apoio para que nada de essencial lhes faltasse. Embora Sarkar tivesse mostrado desejo em procurar emprego ao se formar na escola secundária, sua mãe, Abharani, não lhe deu ouvidos, pois era seu sonho ver o filho na faculdade.

Em 1939, Sarkar foi aceito no Vidyasagar College da Universidade de Calcutá. Neste período, o limiar de uma guerra e o fervor da independência insurgiam a antiga capital da Índia. O jovem Sarkar, em meio ao alastrante ativismo estudantil, trocava correspondências com

vários líderes revolucionários de Bengala, dentre eles M. N. Roy, Shyama Prasad Mukherjee, Arun Chandra Guha e Subhash Chandra Bose. Esse último foi um dos líderes mais proeminentes no movimento de libertação e independência indiana contra a ocupação britânica, além de ser primo de Sarkar, e iniciado por ele na meditação da Ānanda Mārga. Radical nacionalista, Bose afirmava uma tomada de poder pelo confronto, sendo assim responsável pela criação do rebelde Exército Nacional Indiano, em 1943, o qual possuía Alemanha e Japão como aliados.

Sarkar obteve oportunidades de participar em sessões estratégicas com diversas personalidades de seu tempo, nas quais eram discutidos os melhores passos para a nova nação que estava prestes a emergir. Manteve-se, contudo, reservado, não se filiando a nenhum partido ou movimento estudantil. Continuamente Sarkar, sob diversos pseudônimos, publicou artigos, contos e poesia em jornais e revistas da época. Seus trabalhos tangiam questões sociais, críticas ao sistema econômico e ao sistema de castas e dotes. Posteriormente, seus escritos deram forma à filosofia de PROUT, sua teoria socioeconômica.

Mesmo na faculdade, Sarkar mantinha o hábito de fazer longas caminhadas noturnas, em áreas solitárias que favoreciam sua meditação. Em uma destas ocasiões, em uma jornada ao longo de um trecho às margens do rio Ganges, aproximou-se do remoto crematório de Kashmirtra, uma área reconhecida localmente por sua periculosidade em matéria de roubos e assassinatos. Após selecionar um local para meditar, foi abordado por uma figura encapuzada que apontou uma adaga em suas costas. Calmamente, Sarkar iniciou uma conversa com o assaltante. Perguntou-lhe se, no caso dele possuir as necessidades materiais garantidas, ainda continuaria a assaltar. Após um período de hesitação, seu agressor apresentou-se como Kalicharan Bannerjee, e respondeu que, se isso fosse possível, ele deixaria de roubar. Sarkar então lhe disse para banhar-se no rio e voltar ao seu encontro, para ser iniciado na meditação tântrica. Ao retornar, Kalicharan foi aceito como o primeiro discípulo de Sarkar. Ele concordou, assim, aos prantos, em desistir da vida de criminoso, e ouviu atentamente instruções de como conduzir sua vida apropriadamente. Em outra oportunidade, Sarkar lhe deu o nome monástico de Kalikananda, e o iniciou em uma prática de meditação da Ānanda Mārga chamada *kāpālika sādhana*.

Em 1941, após concluir o primeiro semestre da faculdade, Sarkar, ao retornar para casa durante as férias, percebeu que as dificuldades financeiras da família haviam se agravado. Decidiu, por isso, ir contra a vontade de sua mãe e sair da faculdade, para procurar por um emprego. Enviou seu currículo para a mesma rede ferroviária que seu pai havia trabalhado e, tendo sido aceito, começou a trabalhar no departamento de contabilidade.

Sarkar permaneceu em seu trabalho no Instituto Ferroviário Indiano de Mecânica e Engenharia Elétrica até meados da década de sessenta. Durante este período, Sarkar tornou-se uma celebridade entre os companheiros de trabalho. Nos períodos de almoço, os funcionários costumavam se reunir para conversar sobre o panorama político da Índia e os últimos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. E foi assim que o jovem Prabhat angariou o afeto e admiração de seus colegas de trabalho. Dizia-se que Sarkar costumava compartilhar informações da guerra com riqueza de detalhes, como se fosse alguém presente nos campos de batalha. Suas notícias eram tão atualizadas que só apareciam nos jornais alguns dias depois.

No decorrer desses anos, os colegas de Sarkar descobriram que ele era perito em todos os aspectos da astrologia hindu, da qual a quiromancia faz parte. Assim, frequentemente, Sarkar era procurado por diversos funcionários em busca de conselhos, indicações sobre seus futuros, e previsões feitas pela leitura de suas mãos. A demanda pela companhia de Sarkar era tão grande que os horários de pausa e refeição no trabalho já não eram mais suficientes. Logo, começou a aceitar acompanhantes durante as caminhadas de ida e volta de sua casa para o escritório da rede ferroviária. Pontualmente, Sarkar aceitou algumas destas pessoas que buscavam aconselhamento como discípulos, lhes iniciando na prática da meditação tântrica e de outras diretrizes sobre como levar uma vida social exemplar de acordo com os princípios fundamentais da Ānanda Mārga, que apenas seriam sistematizados alguns anos mais tarde.

Contudo, Sarkar não permitiu contato entre seus discípulos nesse momento, era exigida discrição, com instruções rigorosas de que Sarkar não fosse revelado como guru. Depois de algum tempo seguindo essas normas, Pranay Kumar Chatterjee, também trabalhador da rede ferroviária, sentiu-se incomodado ao pensar que seria o único discípulo de Sarkar. Pranay começou, então, a procurar sinais de outros possíveis devotos de seu misterioso mestre e passou a notar mudanças repentinas nos comportamentos de certos colegas de trabalho. Esses, antes notoriamente conhecidos por sua natureza irreverente e grosseira, passaram a ser ponderados e gentis. Outros, adotaram alimentação vegetariana, e havia rumores de colegas trancando-se em seus quartos para fazer certas práticas secretas. No entanto, Pranay, em respeito ao pedido reiterado de seu mestre, optou por interromper sua busca.

Com o tempo, o círculo de discípulos se estendeu para além de colegas de trabalho da rede ferroviária, e embora Sarkar ainda não permitisse que seus devotos o revelassem como guru, foi permitido que conhecidos dos discípulos interessados em meditação enviassem seus nomes à Sarkar, com expectativas de serem aceitos para receberem a iniciação. Assim, muitos discípulos começaram a levar seus colegas com sincero desejo de aprender a prática espiritual. Nessa época, Sarkar permitiu que nos encontros particulares entre ele e seus discípulos, mas

não em público, lhe chamassem de “Baba”, forma afetuosa utilizada na Índia para chamar uma figura paterna. Eventualmente, Sarkar revelou que as medidas de sigilo tomadas para manter seu anonimato tinham como um dos propósitos não atrapalhar seu trabalho na rede ferroviária, pois isso dificultaria sua permanência no trabalho, e logo, a renda de sua família.

No final de outubro de 1954, Sarkar enviou um convite para que cada um de seus iniciados comparecessem à primeira reunião espiritual. Muitos deles surpreenderam-se ao encontrar amigos e colegas conhecidos há anos, sem saberem que eram discípulos do mesmo guru. Nessa oportunidade, Sarkar falou sobre o objetivo da prática espiritual, sobre os vários estágios da iluminação espiritual (*samādhi*), entre outras temáticas pertinentes. Sarkar aproveitou o encontro para fazer uma demonstração sobre os estágios de transe, convidando Pranay para ir à frente da sala e sentar-se ao seu lado em posição de meditação. Assim seguiu:

Falando em bengali, Baba disse:

- Feche os olhos e concentre sua mente no seu iṣṭa cakra. Ó Kula kuṇḍalinī, eu Yogeśvara Ānandamūrti, ordeno que você deixe o mūlādhāra cakra e suba para o svādhiṣṭhāna.

O corpo de Pranay começou a tremer.

- Ó kula kuṇḍalinī, eu Yogeśvara Ānandamūrti, ordeno que você deixe o svādhiṣṭhāna cakra e suba para o manipura.

Um violento tremor sacudiu Pranay, e gradualmente desapareceu. Sua espinha dorsal se tornou rigidamente ereta e sua cabeça pendeu para trás.

- Ó kula kuṇḍalinī, eu Yogeśvara Ānandamūrti, ordeno que você deixe o manipura cakra e suba para o anāhata.

Pranay caiu para trás, as pernas ainda dobradas na posição de lótus completa. Ele começou a emitir um som alto e gutural de “hum, hum”, um dos sintomas comuns que ocorrem quando um iogue cai em um transe.

Baba então ordenou que a kuṇḍalinī subisse para o viśuddha cakra; Pranay ficou absolutamente imóvel. Seu rosto brilhava com a luz de uma paz imensa. Novamente, Baba ordenou que a kuṇḍalinī subisse, desta vez para o ājñā cakra, o rosto de Pranay se tornou ainda mais resplandecente.

Enquanto Pranay permanecia absorto em seu estado de êxtase, baba sorria e olhava na direção de seus discípulos boquiabertos.

- Este é o tão desejado estado de savikalpa samādhi no qual a mente individual se funde à Mente Cósmica. O estabelecimento permanente de um aspirante espiritual nesse estado é conhecido como mukti, ou liberação. Através da prática regular de sādhana, com empenho, determinação e intensa concentração, vocês também serão capazes de atingir esse estado.

Baba continuou descrevendo os vários estados de samādhi e o processo pelo qual um iogue atinge esses elevados estados. Então ele se virou para seu discípulo inconsciente e ordenou que a kuṇḍalinī retornasse ao viśuddha cakra.

Pranay começou a chorar copiosamente, como se estivesse sofrendo um intenso pesar.

- Tudo bem, deixemos que ele experimente esse estado por um pouco mais de tempo, disse Baba (ACOSTA, 2013, p. 77).

Ao fim desse primeiro encontro, alguns dos discípulos, surpreendidos com a

demonstração, conversaram entre si, indagando que tipo de guru Baba poderia ser para controlar a energia cósmica vital nos seres humanos (*kundalinī*) e se autointitular *Yogeśvara*, senhor dos praticantes de yoga (*yogins*), um título atribuído à Śiva e Kṛṣṇa, mestres milenares reconhecidos na tradição indiana.

Em janeiro de 1955, um outro encontro foi arranjando entre Sarkar e seus discípulos. Nessa ocasião, a Ānanda Mārga foi criada enquanto organização. Sarkar, agora Ānandamūrti, selecionou alguns dirigentes para funções específicas, junto a diretrizes simples para os demais, e lhes disse para encontrarem-se semanalmente em suas respectivas vizinhanças para a prática de meditação coletiva, a qual seria chamada de *dharmacakra*. Nessa prática coletiva seriam realizados alguns cânticos em sânscrito para iniciar e finalizar a meditação, e ela constituiria a atividade principal para recepção de novos interessados. Algumas semanas mais tarde, Ānandamūrti disse a alguns discípulos que muitas pessoas iriam se filiar a Ānanda Mārga, e não seria possível para ele, com apenas um corpo físico, iniciar todas elas. Por isso, alguns devotos deveriam realizar um treinamento para atuar como seu representante de instrutor de yoga, seus *ācāryas*.

Em fevereiro do mesmo ano, Ānandamūrti sistematizou o *dharmamahācakra*, uma grande conferência espiritual, seguida de uma refeição coletiva. Essas conferências contavam com sua presença e eram realizadas em diferentes cidades nas quais existisse um grupo de *margīs* organizados. Os discursos proferidos nestes encontros, ao longo de vários anos, foram compilados em livros, e constituiriam a base da estrutura filosófica disseminada através da Ānanda Mārga. No primeiro *dharmamahācakra*, Ānandamūrti, em um único discurso, resumiu o espírito da Ānanda Mārga, estabelecendo a base para a ideologia que começaria a ser disseminada abertamente. Nele, revelou que seus ensinamentos e sua vida não seriam confinados ao progresso espiritual de um grupo seletivo de discípulos, mas que todos eles, enquanto grupo, teriam de aceitar como sua responsabilidade o trabalho de promover mudança social. Sua missão seria a de transformar o planeta inteiro para que todo ser vivo que o habitasse possuísse bem-estar.

Com isso, Ānandamūrti expressou que diferentemente de várias tradições indianas em que o desenvolvimento espiritual dos discípulos é acompanhado pessoalmente pelo mestre, o método da Ānanda Mārga contaria principalmente com a leitura própria da filosofia. Ānandamūrti afirmou que as dúvidas dos discípulos são incontáveis, e que o procedimento mestre-discípulo restringia a expansão da “renascença espiritual” por ele pretendida com o estabelecimento da Ānanda Mārga. As dúvidas dos devotos seriam, no entanto, completamente respondidas pela série de discursos que Ānandamūrti compilou nos anos seguintes ao

surgimento da Ānanda Mārga, especialmente através da série *Subhāṣita Saṃgraha*, a qual longamente explica a filosofia da organização. De forma sintética, no entanto, a filosofia da Ānanda Mārga foi formulada apenas em 1961, com o ditado do *Ānanda Sūtram* por Ānandamūrti na Tumba do Tigre. A história do local é icônica na organização, e por isso é apresentada a seguir.

A rede ferroviária em que Ānandamūrti trabalhava foi fundada em 1862, ainda na ocupação britânica. Nesta época os colonizadores começaram a derrubar enormes áreas das florestas nas Colinas de Kharagpur, área anteriormente apenas habitada por animais selvagens e alguns *yogins* em busca de solidão. Em 1864, durante uma caçada, um funcionário da rede ferroviária foi atacado por um tigre. Apesar de ter acertado um tiro no animal, ambos foram encontrados mortos no dia seguinte por alguns colegas de trabalho. Em sua homenagem ergueu-se um túmulo e, à vinte metros de distância, outro túmulo foi construído para o tigre. A tumba do tigre, como ficou conhecida, foi um espaço frequentemente visitado por Ānandamūrti em sua infância, quando desejava executar suas práticas espirituais. Quando Ānandamūrti retornou a Jamalpur para trabalhar na rede ferroviária, retomou o hábito de passar os finais de tarde caminhando nas proximidades da tumba do tigre. Alguns devotos passaram a acompanhá-lo, e ao final das caminhadas, descansavam e conversavam na tumba. Esse era o momento em que Ānandamūrti contava histórias, fornecia instruções, demonstrações e ditava livros.

Na primavera de 1961, Ānandamūrti pediu a um *margī* estenógrafo, junto a outros devotos, que o acompanhasse até a Tumba do Tigre. Começou, assim, a ditar o texto definitivo da filosofia da Ānanda Mārga, na forma de frases de significação condensada (*sūtras*) em sânscrito, seguidos de uma breve explicação sobre elas em bengali. Ānandamūrti recitou de dois a três *sūtras* por dia pelos próximos meses, e chegou ao total de oitenta e cinco, divididos em cinco capítulos e reunidos no livro *Ānanda Sūtram*.

No *Ānanda Sūtram*, Ānandamūrti apresentou aspectos de uma filosofia existencial e fundamentos da ação prática recomendada. Construiu para o leitor um afastamento da experiência, e propôs o resgate de uma dimensão originária como resposta ao questionamento existencialista. Sua narrativa se estruturou em uma sequência lógica, que percorre os detalhes da criação do universo manifesto, a partir das modificações realizadas na Consciência pura (*Parama Puruṣa*) por sua energia fundamental cósmica (*Prakṛti*), o que objetiva e significa a natureza da existência dos seres, a composição e funcionamento da mente destes, o ideal de convívio inter-humano e a importância do esforço para libertação (*sādhana*) pelo aspirante espiritual (*sādhaka*).

Devido à complexidade da teoria exposta, anos depois, alguns *margīs* mostraram-se preocupados com a breve explicação dos *sūtras* dada por Ānandamūrti, em indagação se ela seria suficiente para o pleno entendimento da filosofia. Em resposta, Ānandamūrti disse que seu próprio comentário seria suficiente para os *margīs* e *ācāryas*, mas que estes deveriam fazer explicações mais detalhadas, para melhor acesso do público em geral. Além disso, durante alguns *dharmamahācakras*, explicações mais detalhadas dos assuntos pertinentes ao *Ānanda Sūtram* foram dadas, sendo essas encontradas na série *Subhāṣita Saṃgraha*. Ānandamūrti afirmou que apesar desses discursos longos apresentarem uma linguagem notoriamente difícil para a maioria dos devotos, eles seriam a garantia de que não haveria interpretações errôneas no futuro, como teria acontecido com o *Bhagavad Gītā* de Kṛṣṇa e o *Yoga Sūtra* de Patañjali. O *Ānanda Sūtram* passou a ser o principal texto para treinamento de *ācāryas* e voluntários, os quais deveriam memorizar os *sūtras* e serem capazes de fazer uma explanação abrangente de cada um. Anos mais tarde, mesmo após a elaboração de mais de duzentos livros, o *Ānanda Sūtram* ainda seria considerado o núcleo do trabalho filosófico e literário de Ānandamūrti.

Ainda no ímpeto do estabelecimento da recém-criada organização, Ānandamūrti conduziu demonstrações para esclarecer aos discípulos questões práticas dos ensinamentos espirituais. Assim, o ano de 1956 ficou conhecido como “o ano das demonstrações”. Embora a natureza das demonstrações fosse bastante diversa, muitas delas eram variações sobre temas comuns, tangendo estados de transe com variações nos sintomas associados ao despertar da força espiritual e psíquica (*kuṇḍalinī*). A demonstração de morte seria repetida em uma série de ocasiões como explicação do processo de transmigração da alma e o efeito das ações passadas sobre a vida presente. Eram frequentes as demonstrações em que Ānandamūrti revelava informações sobre as vidas passadas dos discípulos, e muitos deles se tornaram excessivamente curiosos para saber quem tinham sido. Em uma dessas ocasiões, o discípulo Manohar Lal Gupta gabava-se de ter sido um *yogin* muito experiente em sua encarnação anterior. Ānandamūrti pediu então a outro discípulo, Dasarath, para ajudá-lo com uma demonstração. Com seu auxílio, Ānandamūrti lhe pediu que olhasse a mente de Manohar e visse quem ele havia sido em sua vida anterior:

- Baba, eu vejo um pequeno lago fora de um vilarejo que parece ser uma área rural da Índia. Um *sādhu* se aproxima desse pequeno lago e se prepara para tomar banho. Ele está tirando a camisa e o *lungi*, ficando apenas de *lungota* (roupa de baixo de origem indiana). Agora ele está entrando na água e cantando “*Rama, Rama*” em louvor ao Senhor.

Manohar ficou ansioso, imaginando se Dasarath ou Baba mencionariam o nome do santo ou onde ele teria vivido, e quão elevado ele havia sido.

- Baba, continuou Dasarath, ele está fazendo movimentos na água com

as mãos, enquanto permanece absorto em suas ideias.

- Sim, e o que mais?

- Vejo um velho peixe se aproximando do santo. O peixe parece estar morrendo. Ele mal consegue se mover. Está bem ao lado do sādhu.

Dasarath se calou por alguns momentos.

- Ah, a mão do sādhu tocou o peixe; imediatamente depois, o peixe rolou e ficou imóvel, subindo até a superfície do lago.

- Certo. Agora, diga-me, quem este rapaz foi em sua vida passada?

- Ele era o peixe, Baba.

- Sim, Baba disse em sua voz lenta e grave, enquanto o sangue subia pela face de Manohar. Ele foi um peixe em sua vida passada. No exato momento em que esse peixe morreu, seu corpo entrou em contato com a mão daquele santo. Como o santo estava absorto em pensamentos cósmicos, a vibração espiritual que ele emanava fez com que o peixe sofresse ulambhan, um salto na evolução.

Manohar se voltou para seus amigos, incapaz de esconder seu constrangimento. Mas alguns anos depois ele passou a gostar de contar a história e fazer piada de sua própria arrogância juvenil (ACOSTA, 2013, p.155).

A Ānanda Mārga continuou a expandir-se pela Índia, de modo que já havia tantos devotos ao fim da década de cinquenta que Ānandamūrti anunciou que cada discípulo teria o direito a um “contato pessoal” com ele. Esse sistema foi criado para que todos os devotos tivessem pelo menos uma oportunidade de ter contato particular entre mestre e discípulo.

Em 1959, Ānandamūrti lançou a Teoria da Utilização Progressiva (PROUT), sua proposta para um novo modelo socioeconômico, que buscava garantir a necessidade mínima para a sobrevivência de todos os indivíduos de modo a possibilitá-los a realizar a prática espiritual. Neste mesmo período, outros departamentos da Ānanda Mārga começaram a ser criados, como o departamento de artistas e escritores, o departamento de resgate e auxílio em situações de calamidades, entre outros. Os voluntários e devotos assumiriam responsabilidades para o estabelecimento e execução dos trabalhos e sua divulgação.

Por volta de 1960, Ānandamūrti já havia treinado mais de cem *ācāryas* de família e, até o final de 1961, ocupava a maior parte de seu tempo mantendo-se disponível no oferecimento de treinamentos. Nessa mesma época, um grupo de proutistas começou a estruturar uma campanha para concorrer a cargos políticos em Jamalpur e áreas vizinhas nas eleições nacionais, mas foram amplamente derrotados. Desencorajados, muitos dos voluntários deixaram Jamalpur e voltaram para seus lares.

Assim, Nityananda, um *margī* extremamente dedicado, insatisfeito com o resultado das eleições e com a falta de cooperação de outros discípulos, sugeriu a Ānandamūrti a criação de um corpo de trabalhadores em tempo integral (*avadhūtas*), que fossem mantidos por fundos organizacionais. Esses trabalhadores poderiam ser enviados a diferentes regiões mais distantes

do país, para propagar os princípios da Ānanda Mārga. Eles seriam, preferencialmente, *margīs* jovens e solteiros sem família para sustentar. Ānandamūrti consentiu com a iniciativa de Nityananda, e logo, muitos jovens se apresentaram como voluntários para trabalhar para a missão em tempo integral. Ao concluírem o treinamento, eram direcionados para diferentes partes da Índia, com a colaboração dos *margīs* e de fundos organizacionais.

Em pouco tempo, esse novo sistema de voluntários em tempo integral mudou o caráter da organização. Em 1962, Ānandamūrti iniciou Nityananda na ordem dos *avadhūtas*, lhe dando o nome monástico de Ācārya Satyananda Avadhūta. Alguns dias depois, Satyananda participou como o primeiro renunciante (*saṃnyāsīn*) de Ānanda Mārga em um *dharmamahācakra*, com milhares de *margīs*. Ao fim do programa, Ānandamūrti encarregou o novo monge a treinar os futuros *avadhūtas*. Muitos jovens, trabalhadores em tempo integral e outros, voltaram para Jamalpur para receber o treinamento monástico. Em 1 de janeiro de 1963, Ānandamūrti iniciou mais alguns *margīs* na ordem dos *avadhūtas*, e criou um comitê para a propagação da missão fora da Índia.

Em meados de 1963, Ānandamūrti havia iniciado mais um de seus projetos, Ānandanagar, uma enorme terra na zona rural do estado de Bengala Ocidental, de difícil acesso. Com apenas um pequeno vilarejo de agricultores nas proximidades, pela pobreza do solo pedregoso, o cultivo local era penoso. Os *margīs* inicialmente ficaram espantados com a iniciativa de Ānandamūrti em comprar uma terra tão infértil, sem água, em um local tão afastado, com apenas um trem por dia de acesso. Ānandamūrti explicou que Ānandanagar seria um exemplo para todas as próximas Unidades Mestras – seu novo projeto de comunidades rurais -, e constituiria um núcleo onde os principais conceitos de sua ideologia seriam aplicados. As dificuldades oferecidas para iniciar tal projeto em um local inóspito como esse seriam um grande exemplo de superação de obstáculos. Ao longo das próximas décadas, demais Unidades Mestras foram iniciadas em diversos países, inclusive no Brasil.

Finalmente, em setembro de 1966, Ānandamūrti avisou aos *margīs* que deixaria seu emprego no escritório da ferrovia, e passaria a dedicar todo o seu tempo ao trabalho de sua missão. Essa notícia era algo que o *margīs* esperavam ouvir há tempos, mas Ānandamūrti insistia em ser um exemplo vivo de como era possível ser um devoto praticante com uma família. Nesse mesmo ano, Ānandamūrti transferiu a sede da Ānanda Mārga para Ānandanagar, e se mudou para o local. Desde o momento de sua partida de Jamalpur, Ānandamūrti passou a trabalhar intensamente para a missão, passando a maior parte de seu tempo com os demais *avadhūtas* e voluntários, formulando diretrizes para novos projetos a serem iniciados.

Pouco tempo após a chegada de Ānandamūrti à Ānandanagar, a Unidade Mestra

expandiu-se amplamente. Líderes comunistas locais perceberam o crescimento da Ānanda Mārga e, incomodados com a filosofia diversa, planejaram um ataque. Espalharam, assim, rumores nos vilarejos próximos de que a Ānanda Mārga estava ali para se apossar das terras dos moradores. Em março de 1967, organizaram uma ofensiva que contava com alguns milhares de moradores do vilarejo, armados principalmente com suas ferramentas de trabalho do campo, e atacaram Ānandanagar matando cinco voluntários desarmados. Após o ocorrido, alguns *margīs* entraram com um processo judicial. As investigações foram concluídas com a condenação de Ashok Chakravarty, oficial do departamento de desenvolvimento do município, e outros oito membros do partido comunista. Posteriormente, provou-se também o envolvimento do governo, pelo encobrimento da participação permissiva da polícia no massacre.

Pouco após o ataque em Ānandanagar, Ānandamūrti transferiu a sede da Ānanda Mārga para Ranchi, no estado de Jarkhand, e mudou-se para o local. Nos anos seguintes, a organização cresceu exponencialmente. Um relatório especial realizado pelo governo de Indira Gandhi, em 1971, estimou uma contagem aproximada de sete milhões de *margīs* por todo o território nacional, além de diversos oficiais governamentais declararem-se também devotos. Nesse período, segundo relatos da Ānanda Mārga, a primeira-ministra Indira Gandhi teria pedido à Ānandamūrti que fosse por ele iniciada. Ānandamūrti teria recusado realizar exceções do procedimento padrão de iniciação, o qual nesse estágio de expansão da organização era o dos novatos serem iniciados por *ācāryas*. Indira Gandhi não buscou a iniciação padrão na Ānanda Mārga, e pouco depois a incluiu na lista de organizações a serem observadas. Alguns anos antes, Ānandamūrti, na presença de alguns devotos, alertou para o fato de que a ideologia da Ānanda Mārga, principalmente em suas questões sociais, geraria oposição com outros grupos e diversos conflitos surgiriam.

Ainda em 1971, a sede da Ānanda Mārga foi transferida para Patna. Nesse período, em mais de uma ocasião, Ānandamūrti disse para alguns devotos que estava sendo observado por agentes da KGB e CBI (Gabinete Central de Investigações da Índia), e em breve seria preso. De fato, Ānandamūrti já era um sujeito de interesse desde a época de sua adolescência, quando trocava cartas com líderes revolucionários. Como previsto, no dia 28 de dezembro do mesmo ano, o CBI foi à casa de Ānandamūrti para prendê-lo às cinco da manhã. Ele os esperou com sua mala em mãos. A acusação oficial para sua prisão foi a de conspirar para matar seus próprios discípulos. O CBI alegou ter encontrado corpos de *margīs* queimados em uma floresta, e como prova apresentaram fotos sem nitidez desses corpos. Uma pessoa que havia deixado a vida monástica (*ācārya*), no entanto, acusou Ānandamūrti. Devido a esses elementos, a prisão foi

realizada e uma campanha governamental pública contra Ānandamūrti foi iniciada. As repercussões foram amplas. Os *margīs* buscaram a Anistia Internacional, a qual condenou sua prisão; sete *ācāryas* se auto imolaram; alguns ativistas *margīs* (proutistas) explodiram uma bomba no Hilton Hotel, na Austrália; entre outros eventos. Ānandamūrti se pronunciou contrário a qualquer ataque, acusou o ato como contrário à sua filosofia, e disse que apenas pelos meios legais buscaria liberdade.

Em fevereiro de 1973, uma dose letal de barbitúricos foi administrada, através dos remédios prescritos para Ānandamūrti. Segundo a Ānanda Mārga, a ação foi realizada pelo médico penitenciário, por ordens do CBI. Ao contrário do que se esperava, Ānandamūrti, após um breve período de coma, sobreviveu ao envenenamento. Ao retomar à consciência, abriu uma queixa contra o médico que o teria envenenado, e informou a imprensa do ocorrido. No mesmo dia, em protesto, iniciou um jejum, que durou mais de 5 anos.

Em 1975, o tribunal Superior de Allahabad alegou contagem de votos fraudulentas nas eleições que elegeram a Primeira-Ministra Indira Gandhi, ocorridas em 1971. Contudo, antes que o Supremo Tribunal pudesse confirmar a decisão judicial para removê-la do poder, Indira Gandhi declarou estado de emergência. Aproveitando-se dos poderes concedidos pelo Estado, providenciou a prisão de quase todos os líderes de sua oposição, e baniu diversas organizações religiosas do país, dentre elas a Ānanda Mārga, com mandado de prisão para todos os monges (*ācāryas*) da organização. Finalmente, em 1976, Ānandamūrti foi levado ao seu tardio julgamento e, devido ao clima autoritário em que se encontrava o país, foi sentenciado à prisão perpétua. Em 1977, após dois anos de estado de emergência, Indira Gandhi, devido à pressão internacional, concordou em realizar novas eleições, tendo sido obrigada a liberar os líderes da oposição detidos. Indira perdeu as eleições, e Ānandamūrti foi liberado após a anulação do julgamento, tendo sido inocentado de todas as acusações.

Nos anos seguintes, Ānandamūrti continuou a trabalhar rigidamente para o estabelecimento de sua missão, que incluía a perspectiva de disseminação para todo o mundo. Uma circunstância que auxiliou a isso foi sua prisão, seu envenenamento, e o trabalho de milhares de *ācāryas* que haviam fugido da Índia no período da emergência e disseminado a Ānanda Mārga em mais de cem países. Em 1979, Ānandamūrti realizou viagens para diversos países da Ásia, Europa e Américas, conduzindo programas para milhares de devotos, além de ter continuado a viajar pela Índia para os *dharmamahācakras*. Nos próximos anos, a Ānanda Mārga continuou a crescer, e a estabelecer diversos tipos de trabalhos sociais, culturais e devocionais por todos os continentes, através dos mais de cinquenta departamentos de sua estrutura organizacional, majoritariamente gerida por seus monges.

Ānandamūrti faleceu em 21 de outubro de 1990, por complicações de saúde associadas aos efeitos colaterais de seu envenenamento na prisão, deixando vacante sua posição de presidente da Ānanda Mārga. O Ācārya Shraddhananda Avadhūta foi eleito pelo corpo de *purodhās* – comitê composto por *ācāryas* reconhecidos por sua dedicação para a missão -, para ocupar o cargo de presidente. Contudo, Ānandamūrti enquanto *guru* seria insubstituível, e apesar de sua ausência física, continuou a ser o mestre espiritual de milhares de devotos. Nos dias atuais, a Ānanda Mārga, apesar de alguns conflitos recentes na estrutura organizacional em nível mundial, permanece oferecendo centenas de atividades de apoio e estabelecimento de bem-estar. Especificamente no Brasil conta com diversas Unidades Mestras, dezenas de centros de yoga e meditação, escolas, creches e centros de saúde.

1.2 As matrizes tântricas e yóguicas da Ānanda Mārga

Essa subdivisão pretende produzir uma cartografia das principais linhagens de pensamento soteriológico com as quais o objeto de pesquisa dialoga, seja as reformulando, refutando, reafirmando, atualizando, ou meramente as citando. O diálogo filosófico pode ser chamado de diálogo inter-religioso, uma vez que as filosofias a serem trabalhadas são aquelas que possuem em seu centro uma ideia de realização espiritual e práticas prescritas que indicam o procedimento a ser realizado pelo indivíduo para se livrar do sofrimento existencial.

O conjunto de tradições com as quais o Tantra Yoga da Ānanda Mārga dialoga, no sentido acadêmico que será descrito, pode ser classificado sobre o manto do que se convencionou chamar de hinduísmo. Estabelecer uma categoria, no entanto, exige uma explicação mais ampla sobre a própria ideia do que seja o ato de classificar, pois, se grande parte das tradições que são categorizadas como hinduístas não reivindicam o rótulo de imediato é necessário rever ao que ele se refere.

De fato, a utilização do termo hinduísmo é anacrônica, tal como descrito pela historiografia (FLOOD, 2014; GRIMES, MITTAL, THURSBY, 2006; entre outros), a categoria possui datação posterior a formação das tradições as quais se refere, tendo passado por variações de sentido – por se referir a um povoamento próximo a uma região geográfica, a civilização para além do rio Indus; por ser uma categoria de exclusão religiosa, “os que não são árabes”; entre outros, o que esconde a pluralidade das religiões que estão inclusas nesse termo. O estabelecimento do termo tal como utilizado contemporaneamente é legado à ocupação inglesa no século XVIII, ou seja, é um termo étnico, construído não apenas do ponto de vista de um outro, mas do outro colonizador.

Entretanto, as tradições contemporâneas de alguma forma se referenciam pelo termo, em um movimento reflexivo de definição de sua identidade. De modo similar ao descrito pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre a metalinguagem dos indígenas brasileiros como forma de organização política, na qual a tradição absorve a terminologia imposta e se aproveita dos possíveis benefícios. No caso, é possível distinguir ao menos o benefício da formação de sua própria identidade, pelo jogo de oposição de hindus e não hindus. Uma vez que etnicidade é linguagem, uma forma de comunicação estruturada por jogos de oposição, é um contrassenso buscar uma substância, uma essência do hinduísmo, assim como de qualquer outra categoria.

Como visto, utilizo aqui a análise proposta pela antropologia estrutural para pensar o caso do hinduísmo, em acréscimo à análise usualmente reivindicada por outros cientistas da

religião, tal como os acima citados que se utilizaram da teoria dos protótipos de George Lakoff (LAKOFF, 1987 apud FLOOD, 2014). Tal análise propõe pensar as categorias identitárias de modo não estático, nas quais os grupos podem partilhar estágios de pertencimento, níveis de semelhança familiar, o que permite que diferentes grupos partilhem da mesma categoria ainda que não possuam semelhanças imediatas entre si. Para a análise estrutural, no entanto, não há sequer “(...) uma categoria no sentido clássico de ser uma essência definida por determinadas propriedades” (FLOOD, 2014), sobre a qual se lamenta a não participação do hinduísmo. O modo de definir um objeto é buscar as relações às quais ele pertence. Pois, a identidade pessoal é formulada por conexões, sendo um efeito dessas, e não um dado: “Nas categorias, tudo é relação: o que chamamos de ‘objeto’ é uma relação que se volta sobre si mesma (...). Em vez de descrever objetos – um grupo étnico ou uma pessoa por traços que descrevem a essência de cada um, a abordagem estrutural (e categorial) adota o ponto de vista de que são relações que constituem os objetos” (ALMEIDA, 2012, p.42).

São, portanto, as relações estáveis entre os objetos que formulam uma estrutura. Para se reconhecer uma estrutura, deve-se, necessariamente, procurá-la através do que Mauro Almeida (2012) chama de um “grupo de transformações”. Para exemplificar o que é um grupo de transformações, e como reconhecer uma estrutura através dele, Mauro manuseia a imagem de um quadrado: um quadrado, ou qualquer outra forma geométrica, pode ser derretido, movido, transladado, expandido, diminuído, pode ser visto por diferentes ângulos, e em diferentes momentos. Mas há algo na figura que nos informa sobre sua *quadritude*. Há algo na forma passível de ser reconhecida enquanto quadrado, apesar de todas as mudanças sofridas. Ou seja, há algo de invariante na estrutura, na forma do quadrado, que diz respeito a ele ser reconhecido pelo observador enquanto quadrado, e não enquanto círculo. Mas, para que seja possível reconhecê-lo é necessário que passemos por um grupo de transformações – é necessário que haja comparação, que haja mudança. Pois, se não há mudança, não há algo que invarie, que seja passível de ser reconhecido enquanto invariante: “Descrever a identidade de um objeto é então equivalente a descrever suas simetrias, isto é, o grupo de transformações a que pertence” (ALMEIDA, 1999). Uma estrutura é reconhecida por sua constância através de mudanças.

A identidade, portanto, não é encontrada através das substâncias, mas sim a partir de propriedades relacionais. Ela é um mesmo sistema de coordenadas que se mantém, apesar das mudanças de diferentes ordens. Simetria é esse algo que se conserva em alguma coisa apesar das transformações as quais a submetemos. São as características que se mantêm apesar das modificações; temporais, espaciais, de observador, de escala; o ponto produtor de sentido reconhecível dos fatos humanos. A constância significa algo; são leituras feitas sobre o real, é

a própria gramática dos mundos possíveis de serem habitados. Não há, pois, como encontrar uma estrutura sem observar as mudanças, pois seus rastros são encontrados pelo movimento:

Ora, a noção de transformação é inerente à análise estrutural. Diria, até, que todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de que seus autores não compreenderam que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relacionamentos invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.147).

O contexto, a relação, é o campo no qual os traços étnicos são compreendidos. O hinduísmo deve, portanto, ser visto, ele mesmo, em relação aos outros componentes históricos, políticos, lógicos, argumentativos, que o formularam enquanto categoria, assim como as diferentes correntes internas a ele devem ser vistas em relação umas às outras. Não se deve, portanto, buscar diferentes níveis de pertencimento dos grupos às categorias instáveis. Esse trabalho não se trata, entretanto, de definir com precisão a categoria maior de hinduísmo, para o que um maior fôlego de coleta de dados e comparações seria necessário. Trata-se de minimamente compreender o objeto de estudo, o Tantra Yoga da Ānanda Mārga, de modo relacional, neste primeiro capítulo, e de modo hermenêutico, nos subsequentes.

Busquemos, pois, o sistema de coordenadas do hinduísmo, do qual diferentes grupos utilizam seu mapa e estabelecem sua identidade. Assumiremos que, de fato, ele seja uma categoria a qual pertence nosso objeto de estudo, e com invariantes previamente já registradas pelo meio acadêmico. O hinduísmo, como abstração intelectual ocidental, é comumente descrito por sua negativa, pelo que não possui, em comparação a outros sistemas de pensamento considerados religiosos. Isso é, não é possível defini-lo por uma autoridade carismática histórica, por um único código escrito, sistema soteriológico ou instituição (FLOOD, 2014). Seu não compartilhamento de traços do que se convencionou buscar em diversos sistemas de investigação sobre o mundo, especificamente dos teístas, fazem com que ele seja uma categoria em si questionadora dessa categoria maior “religião”, separada de outros sistemas de investigação tais como as múltiplas ciências (HARRISON, 2007).

De fato, o hinduísmo engendra diversos outros fenômenos para além da ideia restrita de religião, fenômenos esses que permeiam todos os níveis da vida social e de suas instituições. Mas, buscando suas invariantes entre as diferentes linhagens, para defini-lo por sua dimensão positiva, o que se repete dentre as tradições são determinados textos, termos, narrativas

específicas, datações, teleologias, atribuição de sentido a determinados eventos, e algumas soteriologias. Descrevê-las é, portanto, fazer um índice das diferenças sobre o manto comum identitário. Para isso, selecionarei algumas das grandes tradições hindus para comparar, entre elas, o sentido que dão a cada um desses termos que partilham em alguma instância, e que as qualificam. Desse modo, pretendo esboçar ao mesmo tempo as características que compõe o hinduísmo e explicitar o campo relacional no qual o Tantra Yoga se estabelece como objeto em si e como ele se difere de outras tradições, ainda que compartilhe de categorias maiores com elas. Esse grupo de transformações utilizado para poder visualizar o Tantra Yoga é o próprio diálogo inter-religioso. Há uma abordagem histórica, assim como geográfica, de ocupação do espaço e de migrações de povos que não será aqui desenvolvida, mas que se refere ao subcontinente indiano como um todo.

Vedas

Há duas grandes fontes de pensamento na tradição hinduísta e suas expressões textuais: os Tantras e os Vedas. O que é atualmente qualificado por hinduísmo já é resultado de um encontro milenar entre tradições védicas e tântricas, tendo elas mesmas se auto influenciado. Ainda assim, é possível realizar distinções, textuais e procedimentais, entre elas, e observar seus efeitos nas religiões que as tomam como base. Apesar das religiosidades indianas contemporâneas serem expressões do encontro dessas duas matrizes é clara a predominância nominal dos Vedas na maior parte destas tradições. Os Tantras são sempre apontados como o outro complementar, não descrito, apesar de citado. Os Vedas não são somente o corpo textual usualmente citado, como também um dos traços definitivos do hinduísmo, a base sólida sobre a qual diversas tradições dialogam.

A datação dos Vedas é indefinida, enquanto a autoria é atribuída a um conjunto indistinto de sábios antigos (*r̥ṣis*), muitas vezes interpretada como manifestação divina. As tradições teístas os veem como revelação, legando-lhes uma ideia de sacralidade, de substrato que invoca o passado indiano. Há nessa ideia uma oposição entre transformação e permanência, de manutenção dos Vedas tal como foram apresentados ou de considerá-los parte de um processo de pensamento dinâmico, suscetível à revisões, comentários e adaptações (HALBFASS, 1991).

A relação histórica entre os Vedas e o hinduísmo pode ter passado por muitas vicissitudes, mas eles sempre estiveram em contato. Os Vedas estão na base da definição de si do hindu, sendo, para aqueles que estão comprometidos, a própria tessitura da realidade. Eles imbuem sentido semântico e existencial, e ainda organizam as obrigações e posições ocupadas

pelos indivíduos na sociedade. São matéria de unidade, de modo que reconhecer sua autoridade é dar-se identidade. Os Vedas fazem determinadas revelações, mas o método de proceder a partir delas varia em cada tradição, que podem ser teístas ou não. Diversos sistemas filosóficos derivaram de suas afirmações, das quais correntes védicas diferenciaram-se por suas interpretações de conceitos e abordagens.

Os Vedas são uma coleção de textos diversos. Seguindo Loundo (2017), pode-se dividir seu conteúdo em duas grandes partes, os Brahmanas e os Upaniṣads. Os Brahmanas são manuais que contém hinos, alegorias, melodias, fórmulas mágicas, indicações para rituais de sacrifício e cerimônias, encantamentos, entre outros. Seu objetivo é direcionar a ação do devoto, instruindo-o ritualmente em métodos para alcançar a felicidade através da realização do desejo em objetos mundanos. Busca-se o aperfeiçoamento da experiência, a ponto de esgotar o ímpeto que direciona o praticante. Esse exaurimento dá-se pela não realização última dos objetivos da ação, o preenchimento do ser, o fim do sofrimento existencial, o estabelecimento no estado de felicidade plena. De modo contrário, a angústia fundamental é instituída pela frustração, e é a partir dela que se realiza a passagem para a parte final dos Vedas (lit. *vedānta*), os Upaniṣads (LOUNDO, 2017).

Sobre os Upaniṣads se estabelece a maior parte do diálogo da filosofia indiana, sendo eles considerados “(...) the scriptures par excellence of Hinduism” e “(...) the essence of the Veda” (OLIVELLE, 1998, p.3-10). Essa seção contém conhecimentos lógicos, mas para além de um caráter meramente racional ou de uma filosofia especulativa, tais conhecimentos estão vinculado à salvação, sendo indicações para obtenção da iluminação espiritual (RADHAKRISHNAN; MOORE, 1973). Ainda que a natureza das revelações védicas soem inerentemente religiosas, parte das filosofias que a tomam por base – como a leitura dos Upaniṣads pelo Advaita Vedānta interpretado por Śāṅkara – não veem distinção entre sua racionalidade e a ocidental. Afirma-se, assim, uma reconciliação entre revelação e razão.

Deve-se isso a uma investigação lógica que é apenas permitida a partir dos procedimentos indicados nos Brahmanas. Se o resultado da ação aquisitiva não é a plenitude surge na mente do praticante uma suspeita, a de que o que está por trás dos objetos buscados não pode ser encontrado em sua mera obtenção. Suspeita-se, assim, que o fundamento constitutivo dos entes seja o que de fato é buscado. O conhecimento dos Upaniṣads pretende estabelecer essa verdade, a de que existe um erro cognitivo no modo de proceder do sujeito sobre o mundo, que está estabelecido em uma visão dualista que separa o sujeito dos objetos por ele buscados. Aquilo que o indivíduo anseia não seria, portanto, os objetos em si, mas sua essência. Tal verdade, natureza real das coisas, permearia não somente aquilo que parece

exterior ao indivíduo, mas seria parte constitutiva dele mesmo (*ātman*). A isso os Upaniṣads chamam de *Brahman*. A separação entre sujeito e objeto é para os Vedas, portanto, fundada em um erro, o de que o aparecer é a natureza das coisas, o de que as qualidades desejadas já não estão, em sua totalidade, contidas no cerne daquele que as anseia.

Brahman é, portanto, o princípio ontológico de unidade que transcende a substancialização dos entes (LOUNDO, 2017). Ele será revelado no discurso racional textual através de procedimentos de negação de qualquer qualidade a ele atribuída, os quais levam a algo além de uma negação absoluta de sua existência, a um desvelamento de sua eterna e imiscuída presença (ibid.). O fato de *Brahman* ser a única realidade, causa instrumental e material, relativiza a existência de um “eu” (*ātman*). *Ātman* é, e somente é, portanto, *Brahman*. No pensar sobre si mesmo considera-se necessário, assim, a consideração dessa premissa, sendo por isso a afirmação de si e de suas ações enquanto relativa. A ciência filosófica indiana sobre o cosmos é, portanto, equivalente ao pensamento sobre o homem, e conduz a realização final (*mukti*) a uma soteriologia através do pensar (passim).

Os Upaniṣads ensinam, assim, uma metodologia de pensamento com vistas a libertação, baseada na não diferença, no não dualismo (*advaita*), que são a matriz do hinduísmo moderno. Esse é o núcleo filosófico de todos os teísmos indianos, nos quais diferentes personificações de *Brahman* são utilizadas como expressão dessa verdade. Essa super-pessoalidade (LOUNDO, 2015b) de algo não pessoalizável é a base da adoração (*bhakti*) e da inclinação devocional estruturada por diferentes formulações religiosas.

Tantras

A reconstrução de uma história do tantrismo apoia-se grande parte nos relatos de tradições outras, e não no corpo textual atualmente identificado por Tantras. As ideias de vedantismo e brahmanismo são formuladas, em geral, por oposição. Opõe-se, justamente, a esse outro texto e prática visto como forma sectária, como o “não-védico” (GRIMES; MITTAL; THURSBY, 2006). Tal oposição geralmente é realizada entre Tantras e Vedānta (Upaniṣads), e não aos Vedas em sua totalidade. Os Tantras têm suas características descritas, portanto, a partir do olhar de um outro, e servem como contraparte na formulação de identidades, a oposição necessária para o constituir-se de outros.

Por um ponto de vista etimológico e de uma história primeira de seu surgimento, o termo *tantra* foi usado como significante de um determinado sistema, como princípios gerais de uma dada estrutura de conhecimento sem vínculos com um conteúdo específico. Em um segundo momento, o termo passou a remeter às coleções textuais cujo argumento explicitava um tipo

específico de conhecimento: *tattva*, a teoria do puro conhecimento da realidade, e meios para atingi-la. Em um terceiro, e atual momento, o termo é utilizado de modo restrito, para um conjunto específico de textos sobre a temática referida, e para as doutrinas que os tomam por base (BHATTACHARYYA, 2007).

Os Tantras não podem ser diferenciados das tradições teístas que os utilizam (FLOOD, 2006, p.7) e se autodenominam a partir da referência textual como “tântricas”. Mas o Tantra não se resume aos textos, mais do que isso, ele é um “modo de vida” (ibid.), uma experiência cotidiana e prática que extrapola a escrita. Em algumas tradições, *Āgama* é usado como sinônimo de Tantra, tendo o sentido de indução. Enquanto aos Vedas é atribuído o sentido de dedução, *Nigama*. A ideia de indução parte da experiência – o indivíduo realiza as práticas indicadas e conclui a verdade pretendida na escrita. O Tantra parte da experiência, enquanto o conhecimento védico parte de uma revelação a ser aceita, e passível de ser experimentada em seguida (MISHRA, 1999). Esse ponto de origem é a diferença fundamental entre os dois modos de conhecimento, embora alguns autores se utilizem dessa diferença para legar ao Tantra um caráter de maior autoridade científica do que aos Vedas (ibid.). A oposição entre indução e dedução toma então a forma de razão versus revelação, sendo utilizada para além do debate acadêmico, nos discursos proselitistas.

Ainda que o caráter de experiência seja exaltado, a maior parte dos autores, ao se referir aos Tantras, se remete imediatamente aos textos. Gavin Flood (2006) e Bagchi (1989) não somente enfatizam a textualidade como a tomam por outro exemplo de revelação, preterindo a ideia da escrita como relato vívido da experiência dos ascetas. O sentido de uma experiência prévia ao texto, no entanto, só pode ser alcançado se forem realizados os rituais prescritos. A ideia da superposição da prática reivindica o conhecimento último, contido no corpo do praticante, tendo este apenas de submeter-se às diversas disciplinas para atingi-lo. Essa experiência intuitiva (MISHRA, 1999) surge, portanto, do si mesmo. Tal ideia de si, assim como de todo e qualquer ente, é de ser produto imanente da realidade última, *Brahman*, através de seu princípio criador, *Śakti* ou *Prakṛti*. Assim, se o corpo já é o texto, e se o significado transmitido por ambos é essa verdade, pouco importa a premência ou relevância dada a cada um. De qualquer modo, a aparente antinomia entre texto e experiência é desfeita pela clareza de que a tradição é continuamente atualizada. Subsiste, no entanto, a centralidade da prática para as vertentes tântricas, assim como da tradição oral.

As tradições teístas que utilizam os Tantras aceitam os Vedas como uma autoridade menor, ainda que estes possuam um poder nominal pela utilização de termos, ou similares, cunhados em seu pensamento (*Brahman*, *Ātman*). As vertentes tântricas estão mais próximas

das tradições que tomam os Vedas como revelação principal do que de outras tradições asiáticas, tais como o budismo e o jainismo (FLOOD, 2006, p. 8). Há, afinal, um vocabulário compartilhado, crenças e práticas que unem os tântricos e os védicos, sob o manto da terminologia hindu. A diferença entre os dois corpos textuais atravessa as tradições teístas, que não correspondem necessariamente apenas a uma das duas textualidades.

A diferença entre eles dá-se não apenas pela concretude dos textos, mas por um certo olhar. Enquanto os Upaniṣads são a representação máxima do procedimento do saber védico, cognitivista, teórico, renunciante, o *Bhagavad Gītā* pode ser tomado como a representação processual tântrica. Texto participante do épico *Mahābhārata*, o *Bhagavad Gītā* supera o conflito entre ação e libertação.

Seguindo Loundo (2015b), o texto trata da dúvida moral tida pelo herói Arjuna sobre como proceder na guerra: através do cumprimento de seu dever (*dharma*) social, ou pela abstenção do cumprimento do *dharma* com vistas a impedir o sofrimento individual causado por sua eventual realização, o qual na narrativa seria o ataque aos seus próprios familiares. Arjuna é aconselhado por Kṛṣṇa, o próprio Brahman em forma humana, sobre como proceder, ao que se instiga a ação de forma desinteressada. Ensina-se que o cumprimento das obrigações mundanas não deve ser realizado de forma ao indivíduo se identificar com elas, desejá-las ou buscar seus ganhos, mas sim, como subordinação a sua verdadeira natureza (*Kṛṣṇa*, a realidade última), entregando seus resultados. A ação não deve ser abandonada, deve-se modificar a perspectiva sobre como ela é realizada. É essa conjugação que possibilita que a ação não seja desvinculada da salvação (*mokṣa*), mas propriamente o caminho para ela. Ilustrada aqui pelos ensinamentos do *Bhagavad Gītā*, a perspectiva tântrica é, portanto, essa em que não se busca um isolamento ascético como caminho para a meditação libertadora, mas sim, a busca em ressignificar o estar no mundo (ibid. passim).

Ambas as perspectivas, védicas e tântricas, possuem a mesma compreensão sobre a verdadeira realidade de *Brahman*, e buscam a realização do praticante nesta. Diferem-se, no entanto, epistemologicamente. A atitude védica envolve uma “suspensão processual das atividades do *dharma*” (LOUNDO, 2015b). Ainda que temporária, essa renúncia da vida mundana, da norma social e da vida em sociedade é substituída pelo contexto iniciático e pela egrégora com seus pares, aqueles que buscam e percorrem o mesmo caminho de meditações reflexivas e práticas soteriológicas diversas. Ao passo que a atitude tântrica pretende a sacralização do cotidiano pelo esvaziamento da ânsia frente a ele, pela desistência do resultado de suas ações através da devoção (*bhakti*) do praticante. O estar no mundo tântrico supõe a realização do *dharma*, o agir desinteressado enquanto instrumento de sua verdadeira natureza.

Esse descentramento contínuo do ego e seu reposicionamento perspectivo é a condução da ação para a salvação.

O olhar tântrico é esse que equaliza o extraordinário no ordinário, que rompe internamente, um aparecer dissonante no coletivo. Essa busca pelo divino no trivial se traduz em olhar o objeto mais mundano como composto pelo substrato, ação e desejo de uma consciência infinita que a tudo abarca e de tudo é causa (*Brahman*). Ainda que alguns autores tenham identificado uma influência da escola de pensamento Sāṃkhya nos Tantras, pela utilização de uma terminologia dualista (*Śiva* e *Śakti*), o olhar tântrico é eminentemente não-dualista e monista. Tanto nos Tantras quanto nos Vedas há o intuito de realizar a união de um princípio masculino e de um feminino, do negativo a um positivo, da energia fundamental (*kuṇḍalinī*) com a consciência individual. De modo prático, no entanto, no Tantra os métodos da yoga são aqueles privilegiados, ainda que também existam sacrifícios e rituais similares aos védicos bramânicos, e desconstruções teóricas sobre o fundamento da realidade (BAGCHI, 1989).

Tanto os Tantras quanto os Vedas falam sobre uma realidade última como consciência unitária, *Brahman*. A busca da salvação, no entanto, é sempre positiva na atitude tântrica em relação ao mundo; a relação do homem com o mundano é de aproveitamento, e não de negação. A autorrealização, o alcançar aquela verdade última, é realizada aceitando a realidade e encontrando a consciência cósmica dentro dela. O mundo, para o Tantra, não é uma ilusão (*māyā*) a ser negada, sofrimento a ser superado, mas expressão da consciência, a ser realizada através de uma prática espiritual disciplinada (*sādhana*). Essa *sādhana* é passada através de diversas estruturas religiosas tradicionais, que exigem um compromisso do iniciado, submetendo-o a uma iniciação (*dīkṣā*) para o aprendizado de lições de yoga e de seus métodos soteriológicos. A premissa tântrica de apoiar a ação individual direcionada pela tradição o aproxima do yoga, enquanto método e manual prático. Isso faz com que em muitas linhas, tal como a Ānanda Mārga, não exista diferenciação entre os dois, como será apresentado adiante. As tradições védicas e tântricas se diferem, portanto, pela importância legada a cada um desses grandes corpos textuais, e respectivas perspectivas sobre o mundo.

Realizarei agora uma breve apresentação das diferentes tradições teístas contemporâneas que utilizam essas matrizes como fundamento, e são propriamente o substrato que pode ser apontado como matéria do hinduísmo. O senso de religiosidade tradicional, tal como visto no cristianismo, pode ser encontrado nas escolas Vaiṣṇava, Śaiva e Śakti (HALBFASS, 1991, p.15). A identidade e coerência são nelas mais claras, e a utilização das perspectivas apresentadas são igualmente encontradas: “Even today there are two distinct

modes of worship in each of these religious systems, the Vedic and the Tantric” (BHATTACHARYYA, 1999, p. 45).

Vaiṣṇava

Na constituição das religiosidades indianas cada segmento adota uma divindade pessoalizada que assume o caráter de totalidade tido pelo princípio constitutivo imanente da realidade, *Brahman*. No caso da senda Vaiṣṇava esse papel é assumido por Viṣṇu, o qual funciona como um unificador de diversas divindades locais sobre sua nomenclatura (FLOOD, 2014), e suas possíveis manifestações incorporadas em forma de avatares, como Kṛṣṇa. Previamente, na compreensão tradicional hindu, Viṣṇu constituía parte de uma tripartição (*trimurti*) a qual separava as qualidades de *Brahman* em três aspectos, o criador (*Brahman*), o mantenedor (Viṣṇu) e o destruidor (Śiva). As linhas Vaiṣṇavas derivam sua nomenclatura da própria palavra Viṣṇu, e atribuem a ele as três características, tal como expressão equivalente de *Brahman*.

O advento do vaiṣṇavismo é geralmente correlacionado a um período crescente de teísmo e devocionalismo hindu (FLOOD, 2014). O culto é monoteísta e sua organização é dividida em momentos históricos relevantes para sua história. O vaiṣṇavismo possui um apanhado próprio de textos essenciais, aos quais pertencem tanto os Tantras Vaiṣṇavas quanto textos védicos, como alguns Purāṇas. Dentre suas referências textuais encontra-se o *Mahābhārata*, considerado a maior compilação épica já registrada. A prosa conta com milhares de versos, que assumem além dessa forma textual diversas outras formas narrativas, tais como teatro, dança, novelas, entre muitas na cultura indiana. O épico relata conflitos, guerras e ensinamentos religiosos, assim como diversos elementos de ensinamentos da yoga. O *Bhagavad Gītā*, também um cânone védico, é parte do *Mahābhārata*, e compõe os textos fundamentais da tradição, podendo ser tomado como o manual de yoga principal do vaiṣṇavismo. Como previamente citado, nele estão sintetizados ensinamentos relativos à moral e natureza dos entes (*dharma*), é apresentado o ideal de *bhakti*, assim como outros caminhos de liberação (FEUERSTEIN, 2011b).

A forma principal de *sādhana*, de empreendimento espiritual dos Vaiṣṇavas, é a devoção, ou seja, a adoração com vistas a participar da alteridade que fundamenta o cosmos (*bhakti yoga*), ainda que as ações desinteressadas a serviço de outros (*karma yoga*) também sejam executadas. *Bhakti yoga* é o caminho devocional que prioriza a experiência direta, a conexão emocional e a rendição voluntária do ego a um princípio divino. Há muitos caminhos dentro do *bhakti yoga*, mas a devoção é o elemento principal desses, na qual o devoto através

da adoração, a ser realizada por meio de oferendas e cânticos, procura desidentificar-se de si e identificar-se com seu objeto de veneração. Busca-se, assim, conseguir a graça de deus, no entendimento de que a liberação não está condicionada à vontade individual. Essa graça, no entanto, não pode ser conseguida se não forem realizadas certas atitudes prescritas, ela é rompedora, mas condicionada ao esforço do devoto em seguir o *dharma*, os deveres prescritos para sua ação.

O termo *bhakti* é um composto do sânscrito derivado da raiz verbal “*bhaj*” ao qual é adicionado o sufixo “*ktin*”. O sufixo produz a ideia de ação, enquanto a raiz verbal indica “adorar” (APTE, 2015, p. 451) ou, retirar a atração e apego de todos os objetos mundanos e concentrá-lo em um ponto específico (ĀNANDAMŪRTI, 1978), no caso, Kṛṣṇa.

Kṛṣṇa é a encarnação mais popular do princípio de realidade última do vaiṣṇavismo, Viṣṇu, ao qual se deve direcionar a adoração ou, direcionar toda a atenção após sua abstração de outros entes. Viṣṇu, na cultura Vaiṣṇava, manifesta-se de diversas formas, sendo uma delas a possibilidade de manifestar-se de forma personalizada como um *avatāra*, de tempos em tempos, para reestabelecer a ação natural (o *dharma*) entre os homens. Não há confirmação histórica da sua existência, no entanto, a veracidade material não é relevante tendo em vista que a verdade e o conhecimento objetivo condizem mais às relações construídas dentro de um sistema de signos qualquer, do que aos fatos a serem materialmente verificados. São as relações, entre devotos e seu objeto de adoração, no caso, que regulam a porção de realidade que cabe a cada sistema de crenças. A mesma lógica é válida para as deidades personificadas de Śiva e de Śakti, a serem apresentadas em seguida.

A ideia filosófica se repete, o aspirante espiritual deve performar determinadas disciplinas, no caso *bhakti*, para tornar-se um com a consciência unitária, no caso Kṛṣṇa. Na senda Vaiṣṇava essa consciência unitária leva tons pessoais, sendo identificada com uma figura com determinadas qualidades, cores e formas, a serem exaltadas, e mais do que isso, amadas. A ideia de construir um relacionamento amoroso do devoto com deus é qualificadora da vertente Vaiṣṇava, e resume seus objetivos. Essa meta, e seus pormenores filosóficos, serão realizados de forma diversa a depender das divisões internas dos grupos Vaiṣṇavas. Há quatro principais linhagens identificadas (*sampradāya*), tradições regionais vinculadas a uma divindade, que seguem ensinamentos específicos de mestres. Estes são; Rāmānuja, Madhva, Vallabha e Nimbārka (FLOOD, 2014). Cada uma dessas linhagens possui um esquema discipular rígido, pautado por regras de iniciação (*dīkṣā*), na qual um novo nome e um mantra são recebidos pelo discípulo neófito, que se compromete a seguir os valores da tradição (idem).

Śaiva

Śaivismo é o nome designado ao conjunto de doutrinas que tem por semelhança o culto teísta à Śiva, uma expressão personalizada da ideia de *Brahman*. A ideia de Śiva permeia diversos textos tântricos e possui formas diversas. Pela passagem de textos, cultos e credos Śiva modificou-se e tomou a forma consonante com o sentido em que era citado, possuindo vários nomes (Rudra; Rāma; Bhava; Sarva; Mṛḍa; Maheśvara; Mahādeva; Nārāyaṇa; Mādhava; Vīreśvara; Paśupati; Śauṅkara; entre centenas) e características (o destruidor; o auspicioso; o benevolente; a consciência cósmica; o tranquilo; o guerreiro; o severo). Gavin Flood (2014) referiu-se a esse processo de incorporação das tradições locais a um significante dominante como sanscritização. A expansão da influência de Śiva é tão ampla que foi correlacionada a deidades de formações religiosas além do pensamento indiano, como os paralelos realizados por escritores gregos com o deus Dionísio (BHATTACARYYA, 2007).

A litografia, representações em templos e ídolos contam sobre um deus paradoxal, ao mesmo tempo asceta e erótico. Śiva é geralmente descrito como um guerreiro vagante de cabelos selvagens, vestido em peles de tigre e um tridente. Ele é tanto o *yogin* perfeito quanto o chefe de família dedicado, é o deus transcendente que dançando destrói o universo, e ao mesmo tempo, o símbolo fálico de fertilidade e produção. Em muitas linhas Śiva é considerado uma personalidade histórica que viveu há sete mil anos, selecionou Tantras, produziu textos e conhecimentos diversos (no âmbito da medicina, dança, música, leis, entre outros), constituindo ele mesmo o caminho do Śaiva *dharma*, as leis e as ações indicadas. O śaivismo sempre foi uma religião popular, é prévio aos Tantras, mas ao absorver elementos desse corpo textual atingiu ampla expansão.

Nos Tantras da religião Śaiva o questionamento soteriológico tem por foco dois personagens, Pārvaṭī, enquanto consorte e discípula, e Śiva, enquanto o mestre que possui as respostas que conduzem à salvação (*guru*). Nos Tantras Vaiṣṇavas esses papéis são assumidos por Lakṣmi e Bhagavān, respectivamente, enquanto nos Tantras Śākta as posições são invertidas, e o princípio feminino é aquele que responde às perguntas de um discípulo (FLOOD, 2014). Essa formulação de perguntas e respostas extrapola a textualidade e pode ser encontrada na importância da estrutura tradicional religiosa, nas quais há um guru e um iniciado. No Śaivismo esse guru será correlacionado de alguma forma a Śiva, seja enquanto reencarnação ou mestre qualificado para repetir, e atualizar, os ensinamentos transmitidos nos Tantras.

As respostas dadas por Śiva desenham, justamente, o caminho prático a ser percorrido pelo aspirante espiritual. O śaivismo possui maior afinidade com práticas ascéticas e com as tradições de renúncia, especialmente as vinculadas aos crematórios (FLOOD, 2014, p. 198). O

vínculo do saivismo com o tantrismo é maior, tal qual o vaiṣṇavismo com o vedantismo. O saivismo privilegia práticas internas de realização espiritual, no lugar de ritual e festivais. Para realizar, portanto, uma leitura da liturgia saivista é necessário privilegiar a experiência e a análise conceitual.

Há diversos Tantras que são especificamente chamados de Śiva Tantras, ou Śaiva Āgamas, além dos textos produzidos por cada uma das escolas, em geral comentários de mestres e discípulos. Os debates que geram dissidências, formulações de novas escolas e produção de novos textos são diversos, e amplamente o modo pelo qual o pensamento filosófico indiano se atualiza. Há certos pontos fundamentais de tensão: a se considerar Śiva como uma personalidade histórica a ser exaltada, em rituais externalistas; ou considerar Śiva enquanto um conceito filosófico abstrato, complementar à energia (*Śakti*), e então estabelecer a natureza da relação entre as duas entidades. Na hipótese de superposição de uma entidade à outra e irreconciliável subdivisão, chama-se a escola de dualista, enquanto na hipótese de equivalência dos termos ou eventual fusão, a despeito das qualificações constituintes, chama-se a escola de não-dualista.

Segundo Flood (2014), as escolas podem ser divididas, em um primeiro momento, em saivismo purânico e não purânico. As escolas purânicas, apesar de se basearem em textos fora do corpo textual védico (Purāṇas), possuem maior proximidade aos sistemas védicos, discorrendo sobre temas tais como os deveres das diferentes castas, os ensinamentos sobre o *dharma* e a astrologia, assim como elementos próprios do saivismo, como representações arquitetônicas e de objetos referentes a Śiva. Ou seja, são devotos védicos que adoram a Śiva no contexto do ritual doméstico.

Ainda seguindo Flood (2014), para além dessa divisão, os iniciados do saivismo não purânico podem ser classificados em duas grandes sendas, a transcendente (*atimārga*) e a senda dos mantras (*mantramārga*). A primeira destina-se aos ascetas que buscam a libertação do ciclo de transmigração da alma (*saṃsāra*), enquanto a segunda aos chefes de famílias em sua busca por poderes espirituais (*siddhis*) e eventual salvação. Dentre esses dois caminhos há subdivisões com suas respectivas abordagens. As subdivisões da senda *atimārga* são o saivismo Pāśupata, Lākula e Kālāmukha.

O saivismo Pāśupata é considerado a ordem mais antiga registrada, e diferente dos outros grupos śaivas não purânicos, não abandonaram totalmente valores védicos. Para ser iniciado nesse caminho era necessário o pertencimento prévio a castas superiores, a negação da vida familiar e a aceitação de valores misóginos. A prática era realizada na moradia em templos, no uso de cinzas para cobrir o corpo, no canto, dança e recitação de mantras, no despir-se

publicamente e comportar-se de maneira repreensível segundo a norma social, e em meditar em cavernas sobre o significado dos mantras. Compreendia-se que a libertação do praticante era realizada devido a esses esforços no momento de sua morte, pela graça de Rudra, o *avatāra* de Śiva adorado (FLOOD, 2014).

O Lākula é uma ramificação do śaivismo Pāśupata, diferenciando-se pela sua radicalidade nas práticas ascéticas e em uma maior rejeição às regras védicas. A descrição desses devotos é a de andarilhos cobertos por cinzas e com crânios em suas posses na ponta de seus bastões, como cumbuca para mendigar alimentos, e ossos como colares. O Kālāmukha é uma ordem incluída na ramificação dos Lākula, que se consideram integrantes da tradição védica e tem práticas diversas no culto a Rudra, tal como a utilização de álcool e o tipo de cinzas utilizadas para cobrir o corpo (FLOOD, 2014).

As subdivisões da senda *mantramārga* são a Śaiva Siddhānta e a Kāpālīka. Diferentemente da *atimārga* seus caminhos para a salvação são indiretos, passando pela aquisição de poderes (*siddhis*), experiências de deleite no mundo, e realização de diversos rituais. A senda *mantramārga* tem como corpo textual central e autoridade os Tantras, mantendo-se distante dos caminhos védicos.

A escola do Śaiva Siddhānta formula um śaivismo dualista, no qual Śiva é visto como princípio cósmico abstrato, e o discípulo busca tornar-se tal como ele. No entanto, tornar-se tal como difere de unir-se, de fato, a ele. Os adeptos ao Śaiva Siddhānta realizam suas práticas espirituais (*sādhana*) para libertarem-se do ciclo de encarnações e divinizarem-se, adquirindo as características de Śiva (onipotente, onisciente, liberto) sem, contudo, equivaler-se ontologicamente a ele. Sua prática conta também com a ideia de graça concedida por deus, através da qual a liberação é possível. Em alguns locais a senda assumiu aspectos de devocionalismo tal como os Vaiṣnavas, enquanto em outros assumiu aspectos ritualísticos. A senda possui restrições de gênero e geração, sendo vedada a mulheres, jovens e crianças, ainda que não faça um recorte de casta.

O śaivismo Kāpālīka cultua Śiva em sua forma temível, Bhairava, e a versão feminina de Śakti como a deusa Kālī. Sua *sādhana* geralmente é realizada em crematórios, por ascetas tingidos de cinzas, carregando caveiras e consumindo alimentos considerados impuros por outras sendas, tais como a carne e o vinho. Um dos objetivos dessas práticas é romper com as imposições dominantes na sociedade, liberando assim o discípulo de algumas das amarras psicológicas socialmente adquiridas. No culto Kāpālīka a aquisição de poderes mágicos (*siddhis*) possui centralidade; eles são considerados capacidades dormentes inerentes aos seres humanos, a serem despertadas pelo controle yóguico na ascensão da energia fundamental do

corpo humano (*kuṇḍalinī*). Os *siddhis* são, portanto, apenas uma expressão da evolução espiritual, citados em praticamente todas as linhas do Tantra, mas varia-se sobre quais são eles, como atingi-los e qual a abordagem apropriada para lidar com eles.

Cabe ainda citar um importante desdobramento da tradição Kāpālika, o Śaivismismo da Caxemira. Kamalakar Mishra (1993) considerou o Śaivismismo da Caxemira a culminação da tradição tântrica, e apontou que um de seus principais filósofos, Abhinavagupta, considerou-a essência da disciplina Śaiva (MISHRA, 1993, p. 34). O principal fundamento dessa vertente é o absoluto monismo existente entre deus e indivíduo, entre *ātman* e os *jīvas*. A pluralidade de diferenças que são encontradas no mundo não são, assim, mais do que um desdobramento, uma manifestação, de uma mesma unidade. No monismo do Śaivismismo da Caxemira, a energia fundamental cósmica, *Śakti*, é compreendida como o princípio operativo imanente, enquanto *Śiva* é considerado a cognição transcendental. Há uma equivalência de relevância dada aos dois termos na filosofia śaivista, diferindo-se apenas em suas funções. As duas entidades são indivisíveis e compõem *Brahman*, o qual é visto como sinônimo para a conjugação dos dois termos, consciência e energia, *Śiva* e *Śakti*.

Em geral, o śaivismismo equaliza a noção de deus absoluto e monista com a ideia de consciência (DYCZKOWSKI, 1989). Todos os entes são parte de uma totalidade maior, assim como essa é nada mais que a soma desses entes. A substância da qual é formada essa tessitura é a consciência. Os seres humanos, enquanto entes participantes desse absoluto, possuem a capacidade de experienciar essa verdade, a realidade última. Ao falar-se em consciência o śaivismismo não se refere a um princípio psicológico humano, mas sim ao “eternal all-pervasive principle” (idem, p. 44), de modo que a noção de externalidade inexistente – há apenas interioridade à consciência.

Śākta

Śākta refere-se as tradições que cultuam a representação feminina, *Śakti*, como o princípio superior imanente (*Brahman*), e não a vem somente como função anexa de *Śiva*. As características da senda de Śākta estão mais dispersas e possuem menor corpo coerente do que as outras citadas. Deve-se isso ao śaktismo ter sido extensivamente incorporado no śaivismismo no período medieval indiano (SANDERSON, 2009). Há, no entanto, traços de suas ideias nas vertentes Śaiva e Vaiṣṇava, como elemento participante de seus modelos cosmogônicos, mas não determinante. Neles, a Deusa é vista como *Śakti*, ou *prakṛti*, a força ou poder de *Śiva*, seu princípio criador – seja de existência separada, dualista, ou apenas um aspecto dele, não-

dualista. No entanto, no śaktismo, esse “princípio feminino” possui centralidade e importância em si. A tradição do culto à Deusa possui diferentes abordagens (FLOOD, 2014) que variam de uma personificação temível, potencializada e erótica à submissão conservadora ao masculino, com seus usuais consolos; fertilidade, generosidade, graciosidade.

A representação como consorte, ou energia, de personificações masculinas de um princípio unitário, dissolvida em outras tradições, é grande parte de seu aparecer. Há, no entanto, divindades específicas relacionadas exclusivamente a ela, como Durgā, Devī, Kālī, entre outras. Há também sua representação em ícones de argila, ícones em santuários, correlações com objetos diversos, inclusive forças da natureza, como rios e florestas. A identificação de princípios femininos com fenômenos naturais é recorrente na cultura indiana, e foi utilizada como elemento comum ao grupo social indiano por partes políticas na luta pela independência nacional. Assim, a imagem de *Bhārata-Mātā*, a “mãe-Índia” (LOUNDO; GRÜNEWALD; WINTER, 2015) foi argumento para justificar o Estado-nação.

A filosofia Śākta e seus rituais estão em grande parte expostos em tratados do Tantra da Caxemira, e basicamente pregam a indiferenciação entre a consciência (*Śiva*) e sua energia (*Śakti*), compondo esses a realidade última (VENKATARAMAN, 1989). Outras escolas, entretanto, utilizam-se da mesma terminologia de *Śiva* e *Śakti*, mas enfatizam a importância de um princípio sobre outro (DYCZKOWSKI, 1989). *Śakti* pode ser utilizada para significar o princípio de atividade ou dinamismo (*spanda*) da natureza de *Śiva* em escolas não-dualistas, o que no caso representa que *Śakti* é *Śiva*. De outro modo, ela pode ser interpretada como um ente independente, em escolas dualistas.

Por um ponto de vista das práticas individuais, essa dualidade é expressa como desafio a ser superado, ignorância a ser compreendida, esforço a ser realizado pela disciplina (*sādhana*). Segundo a terminologia yóguica *Śakti* é a *kuṇḍalinī*, uma energia espiritual fundamental latente que tem local e forma específica no corpo do indivíduo – em aspecto de uma serpente enrolada na espinha dorsal. É parte constitutiva das práticas tântricas guiar a *kuṇḍalinī*, sua força psíquica, até o último núcleo energético (*cakra*), de modo a uni-la com a consciência, *Śiva*. Nesse exemplo da prática espiritual, a *kuṇḍalinī* representa a deusa, e a consciência o princípio masculino. A união de *Śiva* e *Śakti* também é realizada por outros métodos, como a prática sexual do Tantra da mão esquerda. No sexo ritual identifica-se a mulher como *Śakti* e o homem como *Śiva*, em uma abordagem externa ao indivíduo. Os ritos sexuais fazem parte de um conjunto de práticas consideradas transgressoras, em relação ortodoxia védica, ao fazer uso de substâncias proibidas a algumas classes sociais.

Yoga

Enquanto tradição metodológica, especialmente seu método de concentração, o Yoga possui validade para todos os objetivos de existência, inclusive os seculares. A noção de Yoga atravessa as tradições e textos religiosos indianos, possuindo em todos eles o aspecto ortoprático de disciplinas espirituais. As técnicas de Yoga afirmam-se o caminho para a condição última, e seus adeptos compreendem a vida como teleologia para o reencontro com a unidade.

Historicamente, o Yoga pode ser dividido em suas fases: arcaica, o proto-yoga delineado nos Vedas; pré-clássica, os ensinamentos contidos nos Brahmanas; clássico ou épico, os ensinamentos contidos no *Mahābhārata*; pós-clássico, que se refere basicamente aos ensinamentos de Patañjali; e moderno, para as escolas formuladas após o século XIX, de prospecto a difusão no ocidente (FEUERSTEIN, 2011b). Para além da divisão histórica, pode-se fazer outro recorte, pelas duas grandes linhas de influência e fontes de desdobramentos, o Aṣṭanga Yoga e o Haṭha Yoga. A primeira matriz reporta-se imediatamente à uma tradição védica, enquanto a segunda à tradição tântrica. As linhas contemporâneas de Yoga possuem aspectos das duas matrizes, pelo encontro próprio da tradição indiana.

O Aṣṭanga Yoga está formulado nos aforismos (*sūtras*) compostos por Patañjali e compilados em seu *Yoga Sūtra*, cuja datação aproximada dá-se entre 200 AEC e 2 EC. A permeabilidade do Yoga à diversas doutrinas, por ser praxiológico, não afasta, porém, a base filosófica em que se apoiam suas diferentes linhagens. No caso do Aṣṭanga Yoga, a base é a metafísica do Sāṃkhya. O Sāṃkhya é uma filosofia de caráter dualista, de modo que os princípios de *Śiva* e *Śakti*, nele denominados *Prakṛti* e *Puruṣa*, são discriminados. Nele, há um *Puruṣa* superior enquanto todos os entes do mundo pertencem à *Prakṛti*, constituindo-se os dois conceitos como entidades reais. Esse dualismo realista toma a forma de consciência e não-consciência, a qual assume, para o observador, uma certa aparência de consciência, devido à sua associação com *Puruṣa*. O sofrimento existencial é, para o Sāṃkhya, causado por essa superimposição, de propriedades de uma coisa em outra. O objetivo da investigação espiritual no Sāṃkhya é, portanto, discriminar o fundamento atributivo dos entes.

Tal compreensão tem caráter complementar aos métodos do Yoga, não sendo ela uma apresentação de um sistema teórico, mas sim ensinamentos que visam conduzir o ouvinte ao questionamento de seu próprio erro perceptivo. São esquemas pedagógicos que proporcionam uma desconstrução do sofrimento. Apesar dos diferentes procedimentos, para o Sāṃkhya, assim como para o *Yoga Sūtra* de Patañjali, a realidade última já está dada, não precisando ser alcançada. Basta que o praticante elimine seu erro de percepção sobre a realidade.

Em matéria de método, a proposição de Patañjali estrutura-se em oito passos: *yama* (restrições); *niyama* (observâncias); *āsanas* (posturas); *prāṇāyāma* (controle dos ares vitais); *pratyāhāra* (controle dos sentidos); *dhāraṇā* (concentração); *dhyāna* (contemplação); e *samādhi* (libertação). O caminho a ser realizado pelo adepto visa modificar seu estar no mundo, sua experiência existencial. O conceito de *yoga* para Patañjali deriva desse estar. Para livrar-se do sofrimento o adepto deve alcançar a cessação de suas propensões mentais, inibir as modificações da mente (*yogaścittavṛttinirodhaḥ*). *Vṛtti*, a modificação mental, é a experiência que o indivíduo possui do sofrimento existencial por não controlar sua mente. O controle proposto por Patañjali não é o de meramente dominar seus pensamentos, mas dominar a percepção geral que se tem sobre o mundo, sobre a qual os pensamentos são ditados. Cessar suas modificações mentais é revelar a realidade dos entes, pois compreende-se que o sofrimento está enraizado no desconhecimento da natureza das coisas, na expectativa e na identificação sobre elas. *Vṛtti nirodhaḥ* é, portanto, o controle propositivo da mente, o desabituar-se do olhar condicionado, a prática de uma postura mental e corporal diferente. O *Yoga Sūtra* de Patañjali é, portanto, uma escola de conhecimento do mundo, uma das seis escolas de filosofia do hinduísmo (*darśana*) e o texto base de referência ao Yoga dos védicos.

Para o Aṣṭanga Yoga, o Yoga não é um método de produzir a verdade, mas tão somente o modo de capacitar o adepto a revelar a realidade que já está dada. A ideia de salvação, de libertação, ou mesmo de paraíso, não é, portanto, resultado de uma ação esforçada. O Yoga não é compreendido enquanto união recompensada do indivíduo com deus por seus esforços, mas a possibilidade de perceber corretamente a realidade, o *Puruṣa* eterno. A supressão dos interesses egóicos, a retirada da centralidade do *eu*, é o que leva o adepto à felicidade. A neutralização da vontade, portanto, é o que permite o estado de beatitude.

Essa é uma visão extremamente védica: a perspectiva como salvação e a tradição como instrumento pedagógico para a suspensão das propensões mentais. A submissão à tradição faz, inclusive, não somente parte dos requerimentos para a iniciação, mas é, ela mesma, o estar sob uma vontade que não a de seu ego. Submeter-se às austeridades, aos oito passos propostos pelo Aṣṭanga Yoga, é parte do processo de identificar-se com a verdade das coisas, a união prévia do indivíduo com sua verdadeira natureza. Seguir os ensinamentos do mestre é, portanto, seguir os preceitos de quem se é de fato.

Interpretações dos adeptos modernos do Aṣṭanga Yoga tendem a ver o outro desdobramento fundamental do Yoga, o Haṭha Yoga, como preparatório para sua prática. Essa outra matriz da tradição do Yoga é vinculada à tradição tântrica, especialmente pelo texto *Śiva Saṃhitā*, sendo seus principais mestres identificados Matsyendranātha e seu discípulo

Gorakhnath, nos séculos X e XI, respectivamente. Não há textos completos do Haṭha Yoga até o século XIV, com o *Haṭha Yoga Pradīpikā*, e no século XVII, com o *Gheraṇḍa Saṃhitā*, de influência Vaiṣṇava.

No Haṭha Yoga o caminho para a autorrealização passa pelo aperfeiçoamento corporal. A contraposição do Haṭha Yoga com o Aṣṭanga Yoga é frequente. No Yoga dos oito passos a meditação e a concentração são os últimos passos a serem dados, enquanto no Haṭha Yoga eles estão presentes desde o início. As indicações do Haṭha Yoga têm por fim tornar o corpo perfeito para atingir a iluminação, pois o corpo é visto como o veículo do adepto a ela. A retirada de impurezas e de seus defeitos se traduz em diversas práticas de limpeza e controle do corpo, como: restrições alimentares, posturas (*āsanas*), controle da respiração (*prāṇāyāma*), contrações musculares (*bandhas*), gestos significativos (*mudrās*), desenvolvimento de poderes mágicos (*siddhis*), e libertação (*samādhi*).

Haṭha Yoga pode ser traduzido como “yoga forçado” (“forceful Yoga”, FEUERSTEIN, 2011b, p. 146). É pela força que, ao controlar o corpo, os haṭha-yogins realizam o controle da energia fundamental (*kuṇḍalinī*), levando sua vontade (*Śakti*) até a plena consciência (*Śiva*). A união de *Śiva-Śakti* é a própria realização espiritual, atingida através dessas austeridades. Há, portanto, uma preponderância do nível corporal sobre o nível espiritual no Haṭha Yoga. Não se busca experiências transcendentais, mas encarnar-se a iluminação, tornar o próprio corpo o local da salvação.

Para além dessas duas matrizes fundamentais, o yoga moderno, missionário no ocidente, possui duas divisões principais, as linhas que privilegiaram formas de meditação e as que privilegiam as posturas corporais. Os estudos acadêmicos sobre yoga referem-se, geralmente, apenas a esse último segmento. Discute-se a incorporação das práticas em lógicas diversas a “antiga” Índia, sua medicalização secularizada, ressignificações de instrumentalização narcísica ou apropriação capitalista.

1.3 O Tantra Yoga da Ānanda Mārga: continuidades e rupturas

Busquei evidenciar elementos com os quais o Tantra Yoga da Ānanda Mārga dialoga, no intuito de esboçar meu objeto de estudo. A leitura específica dessas categorias comparadas produz identidade e justifica os limites únicos de meu objeto. Pretendo agora esclarecer os sentidos dados pela Ānanda Mārga aos termos mais relevantes aludidos, localizando, assim, o espaço ocupado por ela no pensamento filosófico indiano.

No âmbito da prática, a filosofia da Ānanda Mārga se autodenomina uma combinação dos sistemas Śākta, Śaiva e Vaiṣṇava em sua forma tântrica. Ao elaborar os princípios de sua prática indicada (*sādhana*) refere-se aos três sistemas como estágios da prática espiritual:

In Indian mythology there is a story about the Śākta, Vaiṣṇava (or Vaiṣṇavīya) and Śaiva mentalities. Perhaps you have heard that Śiva was first married to Sati, or Dakśayani. Śiva was at that stage of the story like a soul in bondage. When Sati heard from Narada that King Dakṣa, her father, was staging a grand sacrificial ritual, she became determined to attend it. Śiva objected to her going and tried all He could to dissuade her, but in vain. Sati went to her father's house. Up to here in the story, Prakṛti has been dominant, and Puruṣa dormant, as is the case with a microcosm in bondage.

Then next, Śiva's latent valour awakened. Totally absorbed in His own self, He placed the dead body of Sati on his shoulder and began to move throughout the universe. Everyone saw that the inert Prakṛti had found her place on the shoulder of Puruṣa. This was the *sādhana* of Śiva. Śiva at this stage was the perfect Śākta, performing *sādhana* to attain victory over Prakṛti. This is the first stage of *sādhana* – Śakti *sādhana*, to establish one's supremacy over Śakti, or Prakṛti.

Then Prakṛti undertook the practice of *sādhana* in order to make Herself subservient to Śiva. Prakṛti wanted Puruṣa to be Her Lord. Or as the mythological story goes, Sati took rebirth as the daughter of Himalaya and Menaka and was called Parvati; she then underwent tremendous penance to get Śiva as her husband, while Śiva refused to even look at her. So Prakṛti suffered immense hardship to attain Puruṣa, but Puruṣa remained totally indifferent. At this stage Śiva was the perfect Vaiṣṇava [Vaiṣṇavite], for he had no concern at all for Prakṛti.

Then finally Parvati, with the help of the gods, got her wish to be Śiva's consort. Prakṛti became sheltered in Puruṣa. But since Śiva meanwhile did not give up His original non-attributional stance, He was the ultimate Śaiva [Śaivite].

This beautiful allegory has immense educational value. To recapitulate: In the first stage of *sādhana* one has to become a Śākta in order to acquire adequate śakti [power]. In the second stage Prakṛti is willing to take the shelter of Puruṣa, but the *sādhaka* is indifferent, and remains absorbed in the flow of Cosmic bliss – so this is Vaiṣṇava *sādhana*, the endeavor to throw oneself into the current of Cosmic bliss and float towards the supreme goal. [And in the last stage one practices Śaiva *sādhana*.] (ĀNANDAMŪRTI, SS, v.7).

A referência aos outros sistemas, no entanto, atribui sentido próprio a eles, transformando-os em conceitos particulares. Determinados elementos de cada uma das linhas são valorizados, algumas práticas selecionadas, na formulação de uma interpretação original. Diferentemente das religiões Śākta, não há centralidade pretendida para Śakti, a força expressiva. Seu fim teleológico é a submissão à Consciência, Śiva. Śakti sādhana é o esforço realizado pelo adepto em controlar a sua energia, o que há de śaktismo é a centralidade ocupada pela força criativa expressa (Prakṛti) nesse estágio da prática (sādhana). Há uma gradação de proximidade com a meta entre as práticas apresentadas, em que Śaiva Sādhana é a realização final; a força psíquica dos seres humanos (kuṇḍalinī) atinge o último centro enérgico (sahasrāra cakra), a força (Śakti) se estabelece na Consciência (Śiva), a expressão criativa cósmica (Prakṛti) retorna ao estado de dormência indiferenciada à Consciência (Puruṣa).

É, no entanto, de forma mais frequente, o Śaiva dharma, o śaivismo, a linhagem citada nos textos de Ānanda Mārga, possivelmente por uma maior afinidade conceitual ao seu sentido soteriológico: “(...) according to Vaiṣṇava Tantra, the kula kuṇḍalinī is called ‘Rādhā’ and Paramaśiva is called ‘Kṛṣṇa’. This is the essence of the concept of Rādhā and Kṛṣṇa. Unfortunately, the actual underlying spirit of the Vaiṣṇavite Cult is forgotten or ignored by many” (ĀNANDAMŪRTI, 1978, v.17). O esforço de perceber a presença da Consciência, da entidade absoluta em todos os objetos mundanos é, no entanto, uma característica da filosofia Vaiṣṇava reivindicada pela filosofia da Ānanda Mārga. Igualmente, a capacidade desenvolvida no śaktismo de exercer controle sobre a força cósmica criativa (Prakṛti), e a compreensão intelectual do śaivismo, são capacidades reivindicadas.

As diferenças entre as religiosidades não são material de construção identitária na Ānanda Mārga. Há, outrossim, uma seleção e recomposição não excludente. No quesito de diferenças o foco recai entre Vedas e Tantras. A Ānanda Mārga percorre as diferentes tradições religiosas indianas e seleciona elementos identificados enquanto tântricos, a fim de realizar uma união dessas linhas sob a mesma terminologia. É importante ressaltar que, apesar da definição acadêmica de hinduísmo previamente citada – i.e., sistemas de pensamentos que compartilham entre si textos, conceitos, e outras características por oposição a outros sistemas ou por afinidades eletivas entre si – a Ānanda Mārga não se considera hinduísta. A citação do hinduísmo, com exceção do Hindu Tantra, é geralmente realizada a fim de tecer críticas ao sistema de castas da “religião hindu” e suas diferenciações sociais excludentes.

É, de fato, sobre o Tantra que repousa o discurso. Compreende-se por erro lógico a busca de distinções entre os Tantras. Em vários textos *margīs* há um esforço comparativo entre deuses, conceitos, línguas, liturgias, para provar o sentido tântrico comum expresso. Reivindica-se a

unidade do Tantra, sobre a qual diversos cultos surgiram diferenciando-se por pequenas discordâncias. O Tantra construído é visto como um processo natural e prático de eliminação de defeitos e melhora das qualidades latentes nos indivíduos, a ser realizado vigorosamente com o ethos de batalha. O discurso ronda, por motivos a serem demonstrados, a superação das dificuldades vivenciadas pelo indivíduo, a luta contra as propensidades “grosseiras” da mente humana, o enfrentamento do medo, entre outras características atribuídas enquanto fundamentais ao Tantra e ao seu caminho soteriológico.

Nega-se a visão de um Tantra dito vulgarizado, ou popularizado, como um mero aproveitamento do mundo. Para o Tantra construído pela Ānanda Mārga o estar no mundo não é nem o desfrute do cotidiano nem a fuga de seus prazeres. Estar no mundo é lutar para divinizar-se. É não ter cautela, é enfrentar as dificuldades internas (*vṛttis*, *saṃskāras*) e as dificuldades externas (*saṃskāras* coletivos, opressões) para alcançar o objetivo final da transformação proposta: obter o ponto de vista de *Brahman*, no qual não há diferenciação entre os entes.

Em linhas gerais, o sentido atribuído pela filosofia da Ānanda Mārga para o Tantra é, assim, o mesmo sentido atribuído para os motivos da existência individual: lutar. Lutar continuamente contra elementos considerados densos para o apagamento da diferença entre o indivíduo e deus. Os entes, as ações e objetivos, são classificados de acordo com uma escala de densificação: do mais próximo ao mais afastado de uma tendência divina. A salvação, segundo a Ānanda Mārga, está, portanto, condicionada a possibilidade realizar processos de purificação e controle em diversos níveis da existência individual. A existência é vista como uma luta contínua, de fatores internos e externos ao indivíduo, que pretendem afastá-lo da salvação. A realização, a libertação, é tida como alcançável, desde que o iniciado no caminho espiritual se submeta a uma disciplina que visa eliminar tais fatores “densos”.

Estar vivo é estar preso, à reação de suas próprias ações passadas (*saṃskāras*), às oscilações de seu pensamento e emoções (*vṛttis*), atando-se cada vez mais à existência. Tem-se que o processo de liberação do adepto é impedido tanto pelas impurezas produzidas pelo indivíduo em sua vida cotidiana, quanto pelas impurezas produzidas por ele em uma vida passada. A existência é, assim, percebida como um grande contínuo de impurezas que não se restringem pelos limites corporais assumidos pelo indivíduo em sua vida presente.

A ideia do *eu* é assumida como um reflexo divino amarrado em uma máquina biológica e psíquica impura. Entende-se que esse reflexo divino (*jīvātmān*) continuará a assumir formas corporais e psíquicas que melhor se adequem ao grau de impurezas presentes em si, ainda que finda sua existência presente. Pois, o ciclo de transmigrações (*brahmacakra*) assegura que a

salvação não seja alcançada meramente com o falecimento do corpo. Para libertar-se da existência, experienciada como sofrimento ou prazer, o indivíduo precisa realizar um esforço prático (*sādhana*) a fim de tornar a sua alma individual o reflexo cristalino de deus.

O “aproveitamento do cotidiano” é, portanto, resultado somente de uma prática de purificação do olhar do que seja esse cotidiano – expressão de *Brahman*, a própria Consciência revelada em todas as coisas. Não é o cotidiano que é adorado, o fundamento do prazer está no reconhecimento da Consciência nos entes. Essa é a visão tântrica que diviniza o cotidiano. Há uma normalização de diversos tipos de experiências, que de outro modo seriam chamadas de “místicas”. E.g., não existe o sobrenatural, apenas um olhar desinformado sobre a realidade do real; os poderes mágicos (*siddhis*) seriam uma capacidade sempre presente nos seres humanos, ao invés de algo além do ordinário.

A Ānanda Mārga abarca o fato de Vedas e Tantras falarem igualmente sobre a realidade última de *Brahman*, assim como a diferenciação processual entre eles: a busca védica em realizar *Brahman* por meio de um afastamento e mudança de perspectiva, e a visão tântrica de aproveitamento do mundo divinizado. Nesse sentido afilia-se ao Tantra, mas reconstitui o estar no mundo como um combate constante aos elementos que atrapalham o reconhecimento do divino. Possui, assim, tons ascéticos de negação, os quais são, no entanto, apenas um estágio de sua prática espiritual proposta. Estabelecidos dentro do mundo, os adeptos reconstroem os valores de quais objetos lhes dão prazer – aqueles que não impeçam o reconhecimento e aproximação à Consciência. As categorias de que objetos são esses, e como eles se constituem serão demonstradas posteriormente.

A Ānanda Mārga reinventa, portanto, a própria noção do que seja o Tantra, reconstruindo para ele uma história na qual tal noção sempre esteve presente. Sua estratégia identitária entrelaça diversas religiosidades e reconstitui elementos para a formulação de um único Tantra. Essa reconstituição, no entanto, corresponde mais a repetição do procedimento filosófico indiano do que a uma estratégia política de apagamento de outras construções narrativas sobre o passado.

Na tradição do pensamento indiano compreende-se as diferenças entre as escolas como uma continuidade de um mesmo pensamento. Não há pretensão entre elas de se eliminarem, de construir argumentos para deslegitimar umas as outras. Os argumentos de uma escola possuem uma lógica interna, pretendem convencer seus membros de seu próprio caminho, para justificar a sua existência diversa como uma possibilidade a mais de salvação. São as idiosincrasias do questionamento existencial, tal como experienciado pelos indivíduos, que justificam a existência de várias escolas, e não a disputa argumentativa entre elas. O pensamento indiano é

essencialmente pluralista, baseia-se em diferentes esferas de reflexão sobre a existência, que debatem entre si e formulam abordagens distintas.

Igualmente, em matéria de história das ideias, o pensamento indiano não partilha da noção de progresso linear e cumulativo. Um texto milenar pode ser a qualquer momento recuperado como contribuição essencial para dilemas contemporâneos. Uma escola de pensamento não pretende substituir a outra tanto quanto não produz nova literatura para substituir textos prévios. A historicidade é sempre plural, agregadora e presente, a depender de quais questões estão dadas pelos indivíduos naquele momento. Daí deriva a noção de tradição comentarial. Há textos fundamentais, corpos textuais referência, que debatem certas questões para certos indivíduos em um momento histórico determinado. No entanto, o pensamento filosófico indiano é contínuo e somatório, e por isso não é produzida a crítica crítica, mas um comentário que encaminha a discussão para novas abordagens, possivelmente introduzindo novos conceitos e conclusões. É nesse espírito que a Ānanda Mārga reinventa-se como tradição religiosa tântrica, e produz seu próprio corpo literário e sua própria proposta para a disciplina da salvação.

Há mais de uma centena de livros escritos diretamente pelo *guru* e fundador Ānanda Mārga, Śrī Śrī Ānandamūrti, além deles, há os textos escritos por seus adeptos. Os textos fundamentais são as séries de livros *Ānanda Vacanāmṛtaṃ* (ĀNANDAMŪRTI, 1978) e *Subhāṣita Saṃgraha* (ĀNANDAMŪRTI, 1955a), compostos pelo conjunto de palestras (*mahāśāstras*) dadas pelo *guru* ao longo de sua vida. Além desses, há o conjunto de 85 aforismos (*sūtras*) que sintetizam os princípios filosóficos e práticos da Ānanda Mārga, reunidos no livro *Ānanda Sūtraṃ* (ĀNANDAMŪRTI, 2007a), o qual será matéria de análise dos próximos capítulos.

Para além do *Ānanda Sūtraṃ*, o corpo textual *margī* se referencia aos textos védicos tanto quanto aos tântricos. Nesse sentido, pode-se dizer que ele compartilha da literatura hinduísta. Na leitura dessa bibliografia é possível encontrar diversas referências que reforçam a autoridade do conhecimento dos Vedas, especialmente dos Upaniṣads, apesar de sua parte ritualística ser rejeitada como ferramenta de opressão da população. Sobre isso, cita-se a não existência de rituais tais como oferendas e sacrifícios de animais no Śaiva Dharma, e correlaciona-se esse fato com uma maior fidelidade às práticas propostas por Śiva. Os ensinamentos de Śiva são frequentemente citados como a prática ritual própria à liberação, e opostos às práticas védicas. Apesar do conhecimento védico ser reconhecido, ele é criticado por sua carga teórica, enquanto os Tantras são estimados por seu caráter prático. Para a concepção *margī* é irrelevante a realização de que *Brahman* é a verdade última se não há meios indicados

de como atingi-lo.

Segundo a teoria da Ānanda Mārga, o processo prático que permite ao adepto “expandir sua mente” e eventualmente emancipar-se é, também, denominado Tantra. Por isso, não há diferenciação entre a *sādhana*, o esforço prático da disciplina espiritual, o conceito de Tantra, e a ideia de Yoga, os meios descritos dessa disciplina afim de atingir a iluminação. Entende-se que os três conceitos levam às mesmas conclusões e são inseparáveis. Há ligeiras diferenças entre eles: Tantra se refere mais a um sentido tanto literário quanto de afinidade filosófica; Yoga refere-se às disciplinas prescritas; e a prática (*sādhana*) ao sentido do esforço individual realizado para segui-la.

Não há, assim, diferenciação entre Tantra, Yoga e *sādhana*: teoria, método e prática. Essa indiferenciação, segundo a Ānanda Mārga, marca uma diferença de sua linhagem para as matrizes de Yoga previamente apresentadas. A respeito dos modos de distinção próprios, cabe um comentário sobre a ordenação criada pela Ānanda Mārga sobre outras ramificações do Yoga, e de sua localização frente a essas. Para além da narrativa de sua genealogia segue, então, sua descrição comparativa, assim como um breve resumo sobre sua metodologia prática.

Segundo a Ānanda Mārga, o Tantra possui duas principais divisões geográficas, a escola de Bengala e a escola da Caxemira, e cinco principais divisões segundo o ponto de vista da prática espiritual; Śaiva, com o foco na importância da faculdade do conhecimento e eliminação das castas; Vaiṣṇava, com foco devocional; Śākta, com foco em obtenção de poderes místicos; Saora, com foco em tratamentos médicos e astrológicos; e Gāṇapatya, com foco no trabalho coletivo dos diferentes segmentos sociais. A Ānanda Mārga seleciona os elementos dessas escolas que considera tântricos para a formulação de sua própria prática (*sādhana*). Para além dessas modalidades históricas a Ānanda Mārga realiza uma diferenciação vital, no âmbito da inclinação do indivíduo, as quais denomina como a prática do conhecimento (*vidyā sādhana*) e a prática da ignorância (*avidyā sādhana*).

As duas abordagens dizem respeito a uma perspectiva que envolve tanto os objetivos últimos do adepto quanto a “forças macrocósmicas”. *Vidyā* e *Avidyā* podem ser traduzidas meramente por “conhecimento” e “ignorância”, respectivamente. Elas são, inicialmente, utilizadas na explicação do funcionamento do que se compreende pela “matriz da criação” (*Prakṛti*), a força por trás do que pode ser observado enquanto “natureza”. A força do conhecimento (*vidyā śakti*) e a força da ignorância (*avidyā śakti*) compõe tal matriz, sendo representadas também pela ideia de forças de introversão e extroversão, de aproximação ou afastamento da Consciência (*Brahman*), o núcleo do universo.

Entende-se que a Consciência (*Brahman*) através de sua expressão criadora (*Prakṛti*), age com essas duas forças, construtivas ou destrutivas. Cada objeto mundano seria por elas composto, enquanto expressões ativas da própria Consciência modificada por sua potência (*Prakṛti*). Apesar do caráter natural e moralmente neutro atribuído a elas, seu efeito ganha contornos de valor quando aplicado ao âmbito individual. Na elaboração cosmogônica dada, os seres humanos estão afastados do núcleo do universo, *Brahman*, e somente por meio da prática espiritual (*sādhana*) é possível reforçar a flexão da força do conhecimento (*vidyā*) em si, para aproximar-se da Consciência. A experiência humana de *Vidyā Śakti* é a produção do desejo espiritual e a expansão da consciência, enquanto a experiência de *Avidyā Śakti* é o afastamento reflexivo e a busca por objetos.

O esforço feito no caminho do conhecimento (*Vidyā sādhana*) refere-se, portanto, aqueles empreendimentos que têm por resultado levar o adepto à busca de sua verdadeira natureza (*dharma*). Enquanto o esforço feito no caminho da ignorância (*Avidyā sādhana*) resulta no erro cognitivo da busca da felicidade no mundano. Essa diferenciação é relevante pois o Tantra é comumente dividido em dois grandes ramos: o Tantra da mão direita e o Tantra da mão esquerda, *vidyā* e *avidyā tantra*. Essa diferenciação atravessa as matrizes religiosas e filosóficas, sendo abordagens práticas que discordam sobre a composição, ordem e efeito dos fatores nos objetos.

A abordagem da ignorância (*avidyā*) enfatiza, portanto, os elementos “densos” em detrimento dos “sutis”, ou seja, os objetos que possuem maior afastamento em relação à *Brahman*. A lógica utilizada para a determinação da ordem classificatória será demonstrada no capítulo seguinte, mas, de forma inicial é possível afirmar sua existência e influência sobre as linhagens. As técnicas da prática espiritual consideradas próprias do “caminho do conhecimento” são aquelas que trabalham com elementos considerados sutis, como a ideação na Consciência (*Brahman*), o vegetarianismo, o esforço prático de eliminação do ego, o serviço social; entre outras. As práticas espirituais (*sādhana*) que tem esses objetivos são também chamadas de “esforços sem modificação mental” (*nivṛtti sādhana*), enquanto as que estimulam os esforços em direção aos objetos (*avidyā śakti*) são também chamadas de “esforços com modificação mental” (*pravṛtti sādhana*).

Vṛtti, como citado anteriormente, pode ser traduzido por modificação, ondulação, perturbação, sendo geralmente utilizado nos tratados espirituais como “propensões mentais”, as inclinações psíquicas que a mente humana assume para se expressar. As investigações sobre o mundo que se debruçaram sobre os questionamentos existenciais, especialmente as indianas, preocuparam-se em mapear exaustivamente essas tendências, classificá-las em grupos, medir

seus efeitos e criar métodos para controlá-las. As práticas espirituais preocuparam-se com a elaboração de técnicas para lidar com tais expressões emocionais. Aquelas que tiveram por foco o estímulo dessas propensões (*vṛttis*) são chamadas de “esforço para reforço das propensões mentais” (*pravṛtti sādhana*) – *pra* é um sufixo adicionado à raiz sânscrita que reforça seu sentido, então, literalmente, *pravṛtti sādhana* refere-se ao esforço continuado em reforçar os *vṛttis*. Enquanto *ni* é o sufixo adicionado à raiz que neutraliza seu efeito, de modo que *nivṛtti sādhana* refere-se ao esforço continuado em suspender as propensões mentais. As duas formas de práticas (*sādhana*) são tântricas e ditas terem sido ensinadas por *Śiva*.

O resultado da realização da prática da ignorância (*avidyā śakti*), equivalida à prática do reforço das propensões mentais (*pravṛtti sādhana*), é o estabelecimento e controle sobre as forças materiais a curto prazo, resolvendo-se o problema do sofrimento pela obtenção de uma felicidade temporária. Entende-se que a degeneração da mente humana é, no entanto, inevitável nesse tipo de prática, e diz-se que os praticantes retrocedem na escala da transmigração da alma ocupando corpos animais. Isso ocorre pois, na concepção *margī*, a mente humana tende a tornar-se igual ao seu objeto de ideação. Recomenda-se, assim, a “prática sem modificação mental” (*nivṛtti sādhana*), também chamada de Tantra do Conhecimento (*Vidyā Tantra*), o qual possibilita ao indivíduo a aquisição da salvação final (*mokṣa*).

As práticas do Tantra da mão esquerda (*Avidyā Tantra*) são realizadas pelo culto Kāpālīka, como acima mencionado, e envolvem o fazer de cinco práticas (*pañcamakāra*), os “cinco M’s”: consumo de vinho (*madya*), carne (*māṃsa*), peixe (*matsya*), grãos ressecados (*mudrā*), e a realização de sexo ritual (*maithuna*). Em geral, tais práticas são vistas pela Ānanda Mārga como um fazer egóico, sendo tais práticas reinterpretadas para o caminho da mão direita (e.g., o consumo de um néctar embriagante (*somadhārā*) na realidade seria a embriaguez devocional, ou mesmo o hormônio secretado pela pineal nas práticas meditativas).

As práticas em sua forma “densa” são aceitas na Ānanda Mārga, no entanto, enquanto um possível estágio do caminho do conhecimento (*vidyā sādhana*). O meio recomendado ao praticante espiritual para atingir a superação da atração por objetos e atividades mundanas não é a negação, mas a gradual substituição dos desejos. Desejos são compreendidos por ímpetos, movimento, e como tal são melhores do que a estagnação vital. Deve-se, portanto, direcionar o movimento criado pelo adepto para objetos que não resultarão em um maior afastamento à *Brahman*. Em um estágio inicial da busca pela indiferenciação à deus, recomenda-se, portanto, que a prática prescrita no caminho do conhecimento (*vidyā yoga*) seja realizada conjuntamente ao consumo desses elementos, de maneira limitada. Entende-se, assim, que o esforço do adepto

em seguir o caminho da mão direita transformará seus desejos e impulsos gradualmente, “da matéria grosseira à meta divina” (SS, v.8)

Sādhana é, portanto, para a Ānanda Mārga, a força constante aplicada pelo indivíduo em si mesmo, em seus diferentes níveis de existência, seja para endireitar seus pensamentos, músculos ou sua produção hormonal. Essa correção é realizada através de uma teoria do uso apropriado dos objetos, tendo como premissa o objetivo da salvação. A prática espiritual (*sādhana*) da Ānanda Mārga propõe o esforço sistemático e continuado desses meios adequados para o estabelecimento do indivíduo no conhecimento (*vidyā*). Disso resulta a classificação *margī* dada a algumas outras linhagens, tais como o Haṭha Yoga: uma prática da ignorância (*avidyā*) (ĀNANDAMŪRTI, 1967).

As práticas do Haṭha Yoga realizam o aperfeiçoamento do corpo através de uma prática vigorosa e forçada. As células e fibras nervosas são controladas pelo praticante, a tal ponto que é possível cessar o fluxo de pensamentos, os *vṛttis*, através da prática. Sobre tal cessação das propensões mentais, a Ānanda Mārga argumenta que ela também pode ser atingida com o estado de sono, o que não equivale, portanto, a salvação espiritual (*mokṣa*). Em Haṭha Yoga há uma inversão da ordem de predominância das abordagens, parte-se de uma camada de experiência externa, o corpo físico, para controlar-se a interna. Pelo fato de controlar-se o nível mais “sutil” pelo mais “denso”, entende-se que essa matriz, e seus desdobramentos, são práticas *avidyās*.

Como dito, a prática (*sādhana*) da Ānanda Mārga não ignora a utilização de técnicas *avidyās*, mas propõe sua utilização tanto quanto auxilie a prática *vidyā*. As práticas da ignorância (*avidyā*) garantem aos seres humanos a aquisição da perfeição na esfera material, sendo a própria ciência moderna considerada um modo de pensar *avidyā* – voltado a instrumentalização dos objetos e não a elaboração de suas causas. A utilização de tais técnicas é aceita dentro de um parâmetro de “ajustamento objetivo”, técnicas da ação que permitem aos seres humanos primazia sobre a matéria. Entende-se que os erros começam tais práticas são o fim em si mesmo. A classificação que considera tais instâncias errôneas realiza um recorte de objetivos: são distorções para aqueles indivíduos que tem por meta a transformação soteriológica. Para esses, o verdadeiro conhecimento é o autoconhecimento. A abordagem subjetiva é, por isso, constante na utilização de *avidyā*, pois as objetividades externas são entendidas como ferramentas para realizar sua ideologia. Na leitura da Ānanda Mārga as práticas cognitivas não são, portanto, separadas das práticas da ação. Em seu caminho (*vidyā*), o movimento para a Consciência (*Brahman*) é sempre reflexivo/introversivo (SS, v.2).

A genealogia da metodologia prática *margī* não remete, portanto, a matriz do Haṭha Yoga, ao passo que ascende parcialmente ao Aṣṭanga Yoga, ainda que a subdivisão concedida a ambos na bibliografia acadêmica seja, respectivamente, Tantras e Vedas. A ascendência parcial ao Aṣṭanga Yoga deve-se pela análise da Ānanda Mārga afirmar que a proposta de Patañjali, *yogaścittavṛttinirodhaḥ*, não implica na união do indivíduo (*jīvātmān*) à Consciência (*paramātmān*).

O *sūtra* I.2 do *Yoga Sūtra* de Patañjali (TAIMNI, 2006) refere-se a: a palavra *yoga* está em declinação nominativa, é sujeito da frase que não possui verbo, o que torna o verbo “ser” implícito, “é” no presente, ao que segue um composto com finalização nominativa, e se supõe estruturação A é B, a palavra *yoga* é o composto subsequente, *cittavṛttinirodhaḥ*. *Citta* refere-se à mente individual, à estrutura psíquica de um determinado indivíduo (*jīvātmān*). *Vṛtti*, como dito anteriormente, refere-se às propensidades da mente, as quais se movem em mil direções diferentes, tendo em vista que são cinquenta modificações de possível expressão na mente humana, a serem expressas tanto no âmbito interno quando externo, e em dez direções distintas, de acordo com os órgãos sensoriais e motores (*indriyas*). *Nirodha*, palavra derivada da raiz *rudh*, com sufixo *ni*, significa obstruir, parar, controlar, bloquear (APTE, 2015, p. 531). Uma das versões correntes é a de eliminação das propensões mentais (*vṛttis*), mas a isso debate-se que não seja “eliminação”, e sim “obstrução”, “controle”. Então, a proposta de Patañjali, *yogaścittavṛttinirodhaḥ* seria traduzida por “yoga é a obstrução das propensões mentais”.

A essa interpretação a Ānanda Mārga se opõe, propondo uma compreensão alternativa, expressa no composto *saṃyogayogaityuktojīvātmāparamātmānaḥ*. A palavra *saṃyoga* vem da raiz *yuj*, unir, ao qual é adicionado o sufixo *saṃ*, ao que assume o sentido passivo de “ser unido com” (APTE, 2015, p.518). A palavra *ityukto* pode ser traduzida por “conhecida por” (ĀNANDAMŪRTI, 1978, v.3), *Jīvātmān* é o conceito filosófico que diz respeito ao reflexo da verdadeira natureza dos indivíduos em sua mente, é o *ātman*, a alma unitária, enquanto *paramātmān* é essa expressão verdadeira fonte e somatória final de todos os *jīvātmāns*. Então, a expressão acima significa “yoga é conhecido por ser a unificação da consciência unitária com a consciência suprema”.

A compreensão de *nirodha*, segundo a Ānanda Mārga, é a retirada da mente de todas as objetividades e sua concentração em uma única direção. Debate-se que *nirodha* não se refere a um estado de completa suspensão das propensões mentais (*vṛttis*), mas sim à canalização da mente para um objeto interno específico. Diz-se que a retirada das propensidades mentais do universo objetivo anula as ondulações apenas dos estímulos externos. Pelo fato de a mente sempre desejar fixar-se em um objeto, na falta de estímulos externos são criadas ondulações

nas camadas internas da mente, pela utilização da memória dos objetos previamente adquiridos, por exemplo. Assim, *nirodha* enquanto suspensão das propensões mentais (*vṛttis*) seria apenas a troca do âmbito da perturbação. Entende-se, portanto, que a supressão do fluxo mental produz um estado de regressão, e não de salvação.

As comparações contrárias da Ānanda Mārga para marcar sua diferença frente ao Aṣṭanga Yoga prosseguem para além da crítica gramatical. Diz-se que a inconsciência pode ser causada por alguns fatores, entre eles, o estado de sono (*nidrā*). Ainda que para Taimni (2006), comentador do *Yoga Sūtra* de Patañjali, o estado de sono seja completamente distinto da obstrução das propensões mentais (*vṛtti nirodha*), para Ānandamūrti os estados não são tão distintos. Taimni diz que o sono não é real cessação das perturbações da mente, mas somente a falta de registro da atividade mental pelo aparelho neural. Para a Ānanda Mārga, psicologicamente não há diferença, pois no estado de sono profundo não há nem mesmo sonhos. Ainda que realizar *vṛtti nirodha* seja tarefa a ser praticada, e não simplesmente entregar-se a ela como no sono, o resultado é a capacidade de trazer vacuidade à mente.

Para Ānandamūrti (1955a), apenas a mente ativa e esforçada em uma prática espiritual (*sādhana*) é capaz de atingir a libertação. Para tanto, é necessário a existência de um objeto. Essa é a definição simples do que seja meditação na Ānanda Mārga. Meditação é a concentração da mente em um único objeto definido, no caso, a meta espiritual (*Brahman*). O pensamento concentrado da meditação está para além de uma definição cognitiva, ele envolve, especialmente, o esforço em equivaler o sentimento de identidade do praticante a uma forma subjetivada que não ele mesmo, uma forma que represente a Consciência. Meditação é entendida, assim, como a concentração em um único sujeito, o treino da capacidade da mente em manter-se estabelecida em sua meta espiritual.

Tornar a Consciência (*Parama Puruṣa*) o único sujeito de meditação é, por isso, o modo adequado de atingir yoga. Yoga é, dessa maneira, traduzido por seu objetivo final, *samādhi*, a libertação, a união, a capacidade de tornar-se objeto do único sujeito, de ser um *outro*. Assumir o ponto de vista de um outro requer uma transformação, deixar de ser o si mesmo, realizar um esforço sistemático e metódico para estabelecer essa relação de indiferenciação.

Para a Ānanda Mārga, a prática (*sādhana*) não se restringe, portanto, a suspensão das propensões mentais (*vṛtti nirodha*). A *sādhana* da Ānanda Mārga envolve certa contenção mental, mas adiciona um elemento fundamental: a devoção (SS, v.18). Entende-se que do ponto de vista da Consciência (*Parama Puruṣa*) todos os objetos são internos, mas para os seres humanos há três níveis de percepção experienciados como ruptura: o físico, o psíquico e o espiritual (total). Há, portanto, um yoga, um método indicado para cada uma dessas esferas. A

salvação, assim, não é vista meramente como uma mudança de perspectiva, mas abrange os corpos ocupados pelo indivíduo em sua totalidade. Para cada uma de suas transformações há uma prática prescrita, sendo o Tantra Yoga a conjunção dessas indicações.

Entende-se que conhecimento (*jñāna yoga*), ação (*karma yoga*) e devoção (*bhakti yoga*) são as três formas de progresso espiritual (SS, v.18). As três formas buscam tornar o adepto uno com a entidade expansiva cósmica; *jñānīs* pela aquisição de conhecimento e expansão mental; *karmīs* pela força de suas ações; e *bhaktas* pelo desenvolvimento de amor e processo de constante ideação. A recomendação é que o adepto se dedique mais às práticas da ação (*karma sādhana*) do que às práticas do conhecimento (*jñāna sādhana*), pois entende-se que quando isso é feito a devoção (*bhakti*) é despertada.

O esforço em sentir a presença da Consciência (*Brahman/Paramātman*) em todos os objetos (*jñāna sādhana*), e o trabalho feito para outros que não o próprio adepto (*karma sādhana*) são os principais meios indicados para a produção da devoção. O sentimento devocional (*bhakti*) não é, portanto, desprovido de conhecimento e ação, sendo considerado o melhor caminho para atingir a realização espiritual (*mokṣa*). Dá-se validade aos outros caminhos, mas indica-se que a prática excessiva do caminho do conhecimento (*jñāna yoga*) produz vaidade, e da ação (*karma yoga*), inquietação (SS, v.18). Há, por isso, na Ānanda Mārga diversas práticas prescritas de *karma*, *jñāna* e, especialmente, *bhakti yoga*, conjuntamente às práticas de Aṣṭanga Yoga. A descrição completa dessas práticas será realizada no terceiro capítulo.

A ênfase dada para a devoção percorre, no entanto, toda a literatura da Ānanda Mārga. Para exemplificar em uma linguagem simbólica tradicional yóguica: a serpente *kula kundalinī*, energia espiritual dormente na base da coluna vertebral dos seres humanos, apenas atravessa todos os vórtices psíquicos (*cakras*) em busca de seu destino (*Śiva/Consciência*) se existir desejo pela entidade imanente suprema (SS, v.18). A devoção do praticante é tida como a causa criadora de um vácuo interno, o qual “encanta” a serpente até o último centro psíquico (*sahasrāra cakra*, simbolizado por uma lótus). Uma vez que todas as propensidades mentais (*vṛttis*) são controladas pelo *sahasrāra cakra*, elevar a *kula kuṇḍalinī* por meio da devoção é também realizar o controle das propensões mentais. Desse modo, o estado de plena união à Consciência (*kaivalya*) só pode ser atingido através da devoção.

Nirodha, no sentido ressignificado pela Ānanda Mārga, é, portanto, devoção e não obstrução. Ou seja, a retirada de todo impulso aos objetos e seu redirecionamento a um único significativo, a ser delimitado na forma do *guru*, como será visto (*Tāraka Brahman*). O estímulo da força do conhecimento (*vidyā śākti*) é, portanto, *vṛtti nirodha* menos um *vṛtti*, a vontade da

completa entrega. Assim, *sādhana*, Tantra, Yoga e meditação são sinônimos em seu sentido teleológico, e a devoção os reforça.

Além do foco dado pela técnica (Yoga) da Ānanda Mārga na devoção há, também, desdobramentos argumentativos que justificam o serviço social (*sevā*) como aquilo que possibilita a devoção. A retirada da mente das qualificações mundanas e seu estabelecimento na entidade não-atributiva não é tida, meramente, enquanto uma técnica psíquica. Frequentemente afirma-se que não é possível compreender a *Brahman* com o intelecto, pois ele possui natureza “mais sutil” do que os instrumentos fornecidos para compreendê-lo (ĀNANDAMŪRTI, 1955b). Assim sendo, não é através da investigação racional que se alcança a salvação (*mokṣa*), mas através da entrega do senso de identidade. Entregar o sentimento de *eu* não é, em si, uma prática (*sādhana*), mas uma realização não-cognitiva alcançada por diversas outras práticas.

Realizada a entrega, surge no adepto o desejo de servir, de dedicar cada momento da existência para um *outro*. Ao mesmo tempo, a prática do serviço desinteressado é o método proposto para o desenvolvimento da devoção. São lógicas complementares para uma prática indicada. A justificativa para ela dá-se pela compreensão de que o meio possível de servir a um ente não-qualificado é somente através de suas entidades qualificadas. O serviço realizado para os entes mundanos é feito, assim, pela ótica do serviço à expressão de deus. Nesse sentido, a verdadeira prática da ação (*karma yoga*) contém em si a prática da devoção (*bhakti yoga*) (SS, v.18).

Existem quatro tipos de serviços (*sevā*) validados aos adeptos, todos a serem feitos para outros seres vivos e sem expectativa de proveitos: o serviço realizado através de seu corpo físico (*śūdrocita sevā*); o serviço realizado através de sua capacidade de oferecer segurança (*kṣatriyocita sevā*); o serviço de ajuda financeira (*vaiśyocita sevā*); e o serviço de propagar a espiritualidade (*viprocita sevā*). Há uma maior valorização de *viprocita sevā*, pois apenas ele é considerado de natureza permanente (ĀNANDAMŪRTI, 1978, v.30).

Seria possível, por uma perspectiva egóica, realizar qualquer variação de serviço (*sevā*) de modo instrumental, i.e., realizar ações (*karma yoga*) somente para o desenvolvimento da devoção (*bhakti yoga*) e logo, atingir a libertação (*mokṣa*). A própria lógica é, no entanto, contraditória, pois a devoção estabelece-se no sair de si e na apreciação de um outro. A devoção é o movimento da ignorância à real interioridade, a realização de ações para benefício de sua verdadeira natureza. Para a filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga, o indivíduo não é um ente autossuficiente e desconexo, passível de realizar um esforço moral pela dignidade de outros

entes. Entende-se a ideia de individualidade enquanto erro fundamental da compreensão do si mesmo, tendo em vista a partilha de mesma substância inferida.

A disciplina espiritual proposta visa, justamente, contrariar os elementos que confirmam a separação para a percepção individual, tais como os sentidos físicos e motores (*indriyas*) e a camada de racionalidade e consciência egóica (*aham*). Esses são compreendidos como camadas de experiência menores, restritos a sua própria codificação da experiência real. A prática das indicações elaboradas visa garantir acesso a outras camadas de experiência, a uma consciência de testemunho dessa individualidade.

Não é possível falar, portanto, em conciliação da transformação individual com a transformação social em um contexto filosófico de não-separação (*advaita*). O resultado obtido com as práticas soteriológicas prescritas é a consciência constante da unidade reger as ações do indivíduo no mundo. A crítica ao uso excessivo de técnicas de Haṭha Yoga, em suas austeridades diversas, não se restringe, portanto, no que concerne às práticas corporais, mas inclui a crítica ao erro perceptivo. Diz-se, assim, que o tempo despendido em extensas práticas físicas deve ser convertido para a realização de serviço (*sevā*). Pois: “In Jamalpur I told you that Parama Puruṣa does not reside in Vaikuṅṭha [the mythological abode of Lord Viṣṇu], nor on the throne, nor in the heart of a yogi. He actually resides in the heart of a devotee” (SS, v.13).

A diferenciação às interpretações correntes da Aṣṭanga Yoga é drástica. A recomendação contida no *Yoga Sūtra* de Patañjali pode ser lida enquanto indiferenciação frente ao sofrimento de outros seres. Taimni (2006) traduz o *sūtra* I-33 por “A mente torna-se clara pelo cultivo de atitudes de cordialidade, compaixão, alegria e indiferença diante da felicidade, miséria, virtude e vício, respectivamente” (*maitrī-karuṇā-muditopekṣāṇām sukha-duḥkha-puṇya-viṣayāṇam bhāvanātaś citta-prasādanam*), e afirma ser esse o melhor caminho para aqueles que estão em busca da autorrealização, legando a ação apenas àqueles que ou não possuem tal meta, ou já estão nela realizados.

A prática (*sādhana*) *margī* não exige uma renúncia do mundo pelo praticante – e por isso, tântrica. Pelo contrário, não convém retirar-se para posteriormente retornar a sociedade com uma nova perspectiva. De outro modo, o Tantra Yoga propõe a permanência no mundo como melhor método de alcance da salvação espiritual. Entende-se que não há separação possível do mundo, pois não há outro mundo. O afastamento do mundano somente reduz os conflitos apresentados. No entanto, conflitos são, para o Tantra, a chave do crescimento espiritual. O foco disposto para a noção de conflito, luta, vigor e guerra será ainda trabalhado. É possível, preliminarmente, no entanto, afirmar que na interpretação da Ānanda Mārga o fazer que condiz ao Tantra é aquele que conduz toda a potência do adepto contra as forças

desagregadoras (*avidyā śākti*). Há, nesse sentido, benesses resultantes do conflito. O aumento da influência das forças agregadores (*vidyā śakti*) é sinônimo de evolução espiritual, adquirida, portanto, somente pelo conflito (ĀNANDAMŪRTI, 1955, v.7).

A proposta de vida voltada à agência mundana com absorção na meta espiritual é, assim, o lema da Ānanda Mārga: para o propósito (*artha*) da libertação (*mokṣa*) da alma (*ātman*) e (*ca*) para o bem-estar (*hita*) do mundo (*jagat*). *Ātmamokṣārthaṃ jagat hitāya ca*. A vida de um adepto existe, portanto, para autorrealização e bem-estar universal (ĀNANDAMŪRTI, passim). Há, assim, um não-dualismo na transformação individual e social da Ānanda Mārga, que é somente compreendido dentro da lógica soteriológica.

Resume-se, dessa maneira, a existência da organização Ānanda Mārga pela busca salvacionista, a ser atingida de acordo com princípios cosmológicos. As explicações dos fundamentos da realidade conjugam-se a uma teoria soteriológica teísta e monista. Pode-se falar em uma filosofia otimista, em um pensar que revela os porquês e os conjugam com a possibilidade de libertação desses fundamentos. É oferecida uma explicação causal da existência e um caminho proposto para dela libertar-se. Na formulação de sua proposta, a Ānanda Mārga pode ser vista como uma corrente de pensamento original, a qual mescla elementos śaivistas, vaiṣṇavas e śāktistas com técnicas (não exclusivamente) de *vidyā sādhana*, associadas a práticas conhecidas de Aṣṭanga Yoga, indicações de *jñāna*, *karma* e, especialmente, *bhakti yoga*.

Para além do pensamento tradicional indiano há outra gama de correntes de pensamento que também situam e dão identidade ao pensamento propagado por nosso objeto – as propostas do capitalismo e do comunismo. O desdobramento lógico das ideias fundamentais do Tantra Yoga dá forma a uma elaboração própria para o âmbito social da existência humana. A proposta social da Ānanda Mārga é sumarizada em uma filosofia social, econômica e política conhecida por PROUT (Teoria da Utilização Progressiva), a qual será desenvolvida adiante. Por ora, é importante ressaltar o ponto originário do qual foi desenvolvida essa teoria. Seus aspectos fundacionais estão presentes na discussão apresentada sobre as práticas devocionais (*bhakti yoga*) sendo, portanto, uma consequência lógica da leitura existencial *margī*.

O fato da Ānanda Mārga surgir em um contexto no qual a modernidade ocidental já era uma realidade no pensamento indiano pode levantar questionamentos sobre sua proposta de transformação social ser meramente resposta às exigências externas. Tal hipótese supõe que a tradição seja voltada para o Outro. Cabe, portanto, apresentar o contexto do debate acadêmico que poderia supor essa possibilidade.

O pensamento indiano foi historicamente, no contexto dos estudos orientalistas, acusado de certos defeitos. No quesito individual existiriam duas grandes falhas contraditórias entre si: o individualismo extremo e a falta da noção de indivíduo (INDEN, 2000). No quesito social, a acusação referia-se à incapacidade em alcançar uma ordenação política e econômica igualitária. Na história das ideias, a crítica rondava a fixidez a um passado imutável, irracional e onírico. Esse tipo de leitura não é direcionado exclusivamente à cultura indiana, foi o próprio raciocínio do projeto de apropriação planetária conduzido por nações europeias. Tais interpretações iluministas e evolucionistas a respeito dos diversos povos com os quais se estabelecia contato foram exaustivamente apontadas pelas ciências humanas contemporâneas.

Especificamente nos estudos asiáticos, o debate crítico foi desenvolvido a partir da formulação teórica da ideia de orientalismo. Originalmente cunhado por Edward Said (2007), a crítica ao orientalismo concentra-se no questionamento sobre as condições de produção de conhecimento sobre o outro, apontando para a crise da autoridade etnográfica, ao alcance da análise comparativa, e aos limites do campo de conhecimento da antropologia. Os estudos indologistas, especialmente com Inden (2000), prosseguiram a crítica ao orientalismo, adequando especificamente às leituras realizadas sobre o subcontinente indiano.

A crítica ao orientalismo, ao indologismo, ou a produção de conhecimento imperial, baseiam-se na mesma premissa: o procedimento realizado pela leitura etnocêntrica não produz conhecimento sobre o Outro, mas o utiliza como contraponto para formulação de si mesmo. No caso do orientalismo, através da utilização de elementos geográficos, estéticos e sociológicos, como demonstrado por Said (2007). No caso indiano, pela comparação de elementos filosóficos, como demonstrado por Inden (2000) e Halbfass (1988).

Nessas comparações, a diferença é sinônimo de inferioridade. O etnocentrismo, esse modo de pensar cego para fora da experiência interna de seu grupo, não é unicamente europeu ou colonizador, mas atitude comum ao pensamento humano, como já demonstrado por Lévi-Strauss (1993). Sabe-se, no entanto, que o etnocentrismo europeu tinha uma especificidade, a saber, sua orientação etnocida. Para além de uma disputa interpretativa, Clastres (2004) localizou nele a necessidade de controle e reprodução de si mesmo sobre outros povos. Apontou ainda, que a negação das formas de ser de um outro não é necessariamente explícita. O pensamento etnocida apresenta-se como pretensão de melhorias, econômicas, linguísticas ou filosóficas. A diferença é vista como um estágio de inferioridade, e não constituição da alteridade. A resposta para ela é a esperança de progresso possível, a ser fornecido pelo agente etnocida comparativo.

No que cabe à crítica aos indologistas do século XIX, Inden (2000) retrata a lógica de

seu pensamento. Ao afirmarem-se possuidores da racionalidade científica, o pensamento europeu utilizava as correntes tradicionais indianas como contraponto. A produção filosófica não fornecia, assim, reflexão e conceituação, mas imaginação, irracionalidade, anacronismos e simbolismos. Enquanto o pensamento iluminista utilitarista e secular classificava a Índia dessa maneira, as correntes românticas na indologia produziam outro viés – a Índia seria o local do individualismo sociológico (INDEN, 2000, p.66).

O romantismo formulava-se, igualmente, através de uma narrativa construída sobre um Outro. Os elementos utilizados, no entanto, tendiam a exaltar as práticas ascéticas e as formulações cosmológicas descobertas, ao invés de desqualificadas por sua irracionalidade. Ambas as visões, iluministas e românticas, classificavam a mente hindu por uma *falta*, fosse essa valorada positiva ou negativamente. A projeção sobre o indivíduo indiano era, assim, marcada ou pela falta de limites devido à participação em construções coletivas (casta, família) ou, marcada pela predisposição individualista de abandoná-las. A leitura do conceito de indivíduo o dissolvia completamente, na busca transcendente ou no grupo social. A remediação, favorável ao projeto imperial, seria, por isso, a importação de uma modernidade racionalista.

Vê-se, dessa maneira, que o encontro entre Índia e Europa não foi simétrico (HALBFASS, 1988). Enquanto o pensamento europeu utilizou o pensamento indiano como sua contraparte identitária, o pensamento indiano não realizou o mesmo movimento. A Índia assumiu muitos papéis para o pensamento ocidental; território de fuga do utilitarismo; terra imaginária da transcendência. Foi, igualmente, foco de interesses políticos, domínio econômico, possibilidade de proselitismo católico, objeto de interesse científico, entre tantos. Nesse processo, as questões europeias se fizeram presentes no pensamento moderno indiano. O movimento de negação dos questionamentos da filosofia europeia e a afirmação de sua própria tradição de pensamento está pautada pela presença de um Outro que impôs seu idioma.

Como dito, o pensamento indiano é marcado pelo inclusivismo e pelo pluralismo lógico e religioso (HALBFASS, 1988). Por isso, lidou com a inserção de novos elementos como oportunidade histórica para atualização de seus esquemas de pensamentos. Sabe-se pela teoria antropológica contemporânea que esse é o modo pelo qual tradições diversas lidam com a diversidade. Quanto mais elementos simbólicos são inseridos por novos sistemas, mais a estrutura em questão diversifica-se internamente. A diversidade cultural é, assim, componente de aceleração da identidade de um sistema (LÉVI-STRAUSS, 1993).

Isso não só é verdade para qualquer encontro cultural dado, como o é especialmente para a tradição de pensamento indiano, como demonstrou Halbfass (1988). A forma típica pela qual seu pensar opera adiciona os elementos apresentados, ainda que eles proponham tentativas

de anulação. Assim, o cristianismo é interpretado como um estágio do sistema hinduísta, e Jesus uma encarnação de um de seus deuses. As religiosidades indianas afirmam, assim, que sua produção de sentido possui alcance universal, interpretando e ressignificando as múltiplas expressões a elas apresentadas como versões culturais de suas crenças. Assim, as tentativas de subjugação realizadas por outras estruturas de pensamento são neutralizadas. São incluídas como variações de caminhos, os quais levam a mesma afirmação da verdade última imanente (*Brahman*).

Se, como demonstrado por Lévi-Strauss, a criação de máquinas possantes é o critério de significação no qual se move a sociedade ocidental, pode-se dizer que “The unity of Brahman (as ‘word’ and ultimate reality), which is the source and purport of the Vedic revelation (...)” (HALBFASS, 1991, p.65) é a lógica na qual progride o pensamento indiano como um todo. Essa é a irreduzibilidade das diferentes correntes, ainda que haja uma pluralidade de visões.

Assim sendo, a lógica do individualismo ocidental, juntamente com seu materialismo e utilitarismo, é exaustiva para a filosofia indiana, além de contraditória. Por um lado, acusa-se o pensamento indiano de não existência de um sentido de individualidade. Os indianos se dissolvem em suas castas, em seus grupos, em suas tradições. Por outro, cada ação realizada por eles não visa a vida em comunidade, mas o alcance individual de estados de transcendência. Essa leitura demonstra a problemática da falta de compromisso com uma leitura hermenêutica. A questão do homem, para o pensamento tradicional indiano, é deixar de sê-lo. Isso não significa uma negação de sua existência ou de seu compromisso com sua comunidade, mas a compreensão instrumental do porquê elas estão dadas.

Contra os orientalistas, Halbfass (1991) afirma que a ideia de homem está postulada no pensamento indiano, mas o objetivo da afirmação não é centralizá-la, e sim transcendê-la. A afirmação do indivíduo não ocorre para afirmar a identidade, mas para questioná-la. O objetivo final da filosofia indiana é propor uma compreensão do real e meios para superá-lo. O indivíduo existe, e felizmente, de modo passageiro. Quanto maior o esforço colocado na realização das práticas prescritas pela filosofia, mais rapidamente esse indivíduo estará em comunhão. O homem, assim como os outros seres vivos, é visto como expressão da totalidade divina, presa em um estágio de consciência pelo qual vivencia a realidade. O homem é, portanto, uma camada de experiência fenomenológica, um projeto soteriológico, e não ponto inflexível – começo, fim e meio de todo esforço cognitivo. Igualmente, a noção de história e transformação cultural não é lida pela chave de um progresso que pode ser medido intelectualmente ou materialmente. Se é a superação do homem o eixo que articula a noção de historicidade indiana, é somente através da leitura de suas tradições filosóficas que se pode medir de alguma maneira seu progresso.

Uma vez que é esse o modo pelo qual o pensamento indiano se atualiza, não cabe pensar que o serviço social proposto pela Ānanda Mārga seja uma resposta envergonhada a milênios de supostas práticas individualistas e ascéticas. Sua proposição pode ter sido, ou não, influenciada pelo contato com tradições modernas de abordagem social, principalmente no que se refere ao vocabulário utilizado. No entanto, no pensamento filosófico indiano há múltiplas escolas que formularam teorias sobre a ordenação social. Tomar, portanto, o serviço social proposto pela Ānanda Mārga como resposta a uma reivindicação ocidental é projetar a ideia de um nativo que existe apenas para suprir as necessidades metafísicas do ocidente.

O recorte orientalista é um deslize perceptivo, que se volta sobre si mesmo. Se a estrutura de pensamento indiano se modificou o processo foi, possivelmente, interno. Afinal, a construção do conceito de serviço social (*sevā*), como demonstrado, desdobra-se logicamente da proposta de práticas devocionais (*bhakti yoga*). O serviço é proposto enquanto prática de libertação pois entende-se que cada entidade mundana é reflexo de uma única realidade. Lega-se sentido à existência enquanto superação do sentimento de separação, superação do cansaço da lógica comezinha de uma narrativa de pensamentos egóicos. O serviço é proposto, pois, única ação que ao ser feita não reforça a individualidade, mas permite liberdade.

O pensamento desenvolvido pela Ānanda Mārga não é, portanto, o de um nativo que tenta se adequar aos termos impostos na discussão. Em um contexto de modernidade, no qual o debate com o ocidente já está estabelecido, ela dialoga não somente com as correntes indianas, mas, em menor medida, com correntes de pensamento político ocidentais. Historicamente, a Ānanda Mārga buscou se estabelecer fora dos limites nacionais, isso pode ser observado tanto pela linguagem utilizada nos tratados filosóficos quanto pela criação de uma plataforma de monges missionários. A influência para tanto não pode ser concebida como uma competição com outras religiões proselitistas, ou como uma vontade de legitimação frente a academia ocidental, mas como um desdobramento de *viprocita sevā* (serviço de condução à espiritualidade).

Tratar a Ānanda Mārga como exemplo contemporâneo do pensamento indiano, e discorrer sobre os mecanismos de atuação desse pensamento fez-se necessário em uma academia que tradicionalmente lidou com a produção intelectual europeia como a norma, e dos outros como nativas. Pretendi localizar meu objeto frente às diversas religiosidades indianas e à alguns debates ocidentais. Creio que, assim, o leitor possua maior clareza para a incursão ontológica e praxiológica a seguir.

CAPÍTULO 2: O *Ānanda Sūtram* e os princípios filosóficos do Tantra Yoga: o cosmos, o homem e a condição existencial.

Esse capítulo pretende apresentar, fundamentalmente, a cosmologia do Tantra Yoga da *Ānanda Mārga*, que se desdobra de forma teleológica. Para tanto, faz-se necessário esclarecer conceitos fundamentais que constituem o ponto de partida para essa reflexão. Alguns esclarecimentos epistemológicos se fazem necessários, pois ainda que a própria definição desses conceitos perfaça o debate em sua totalidade, será necessário um esforço de delimitação mínima de um vocabulário compartilhado. Com isso, acuso não apenas a dificuldade em explicar uma realidade não empírica por meio de uma base empírica – questão desenvolvida pela filosofia por meio de metáforas, ensinamentos, provérbios, aliterações – mas, igualmente a dificuldade de, compreendido o esforço realizado pelas tradições religiosas para a tradução de seu objeto, traduzir a tradução do intraduzível para uma linguagem acadêmica marcada por um racionalismo cético. Mas esse é o esforço desse projeto.

Para tanto, com exceção aos apontamentos a outras tradições religiosas feitos pelo próprio *Ānandamūrti*, devido a possíveis discrepâncias na compreensão do sentido dos termos comumente utilizados no contexto da filosofia indiana, iremos realizar uma leitura fechada no sentido amplo na obra do autor. O texto central que será tomado como base para a discussão que se segue é o *Ānanda Sūtram* (AS), previamente apresentado, assim como os textos que compõe os compêndios *Subhāṣita Saṃgraha* (SS) e *Ānanda Vacanāmṛtaṃ* (AV), principais comentários do autor sobre o tratado aforismático.

“Everywhere in this observable universe we find that there is a system” (AV, v.33), que se manifesta tanto na forma dos padrões encontrados na geometria dos objetos, quanto nos diferentes ecossistemas, na configuração dos átomos em relação aos seus elétrons e núcleo, ou no sistema solar. Cada padrão dado de modo sistemático, com regras claras das quais pode-se supor um funcionamento previsível chama-se *cakra*, “(...) And the biggest cakra, the biggest system, is Brahma Cakra, the Cosmological system” (AV, v.33).

Assim, a cosmologia central do Tantra Yoga da *Ānanda Mārga* tem por princípio o *Brahman Cakra*, nome designado para uma série de processos, de acontecimentos cosmogônicos que justificam e descrevem tanto o ciclo de transmigrações que o indivíduo experiencia quanto, previamente a isto, a explicação racionalizada do surgimento do universo – e a possível superação da existência individual. Todos esses fatores são abarcados e explicados pelo “ciclo cósmico” (*Brahman Cakra*), sendo o objetivo central desse capítulo a explicação detalhada do funcionamento desse padrão. No 2.1 pretendo, portanto, delimitar

alguns conceitos pelos quais a lógica da explicação progride. No 2.2 pretendo explicar a ideia do “ciclo cósmico” pelo ponto de vista atemporal, impessoal e deslocalizado, apenas em sua forma abstrata, a qual não valoriza nenhum objeto contido na narrativa. No 2.3, finalmente, pretendo explicar o “ciclo cósmico” pelo ponto de vista da experiência humana, do projeto soteriológico, da noção de sofrimento e de outras questões existenciais do sujeito. Ademais, irei percorrer também as noções de “substância” e de “realidade” que constituem essa experiência.

2.1 Conceitos fundacionais e cosmogônicos: *Brahman*, *Śiva* e *Śākti*

Há três conceitos centrais ao que poderia se entender pelo início da ordem cosmológica do “ciclo cósmico”, que exigem maiores explicações de seu significado: *Brahman*, *Śiva* e *Śākti*. Há múltiplas significações para esses termos. A depender do contexto filosófico em que eles são aplicados um recorte de sentidos contidos no conjunto é mobilizado. Ao longo do desenvolvimento narrativo do ciclo cósmico tais conceitos se ramificam em modificações da mesma natureza. A imensa proliferação de significantes que se referem ao mesmo signo aponta sua relevância categórica para a estrutura de pensamento da filosofia apresentada.

A palavra *Brahman*, referente a expressão desse “ciclo cósmico” (*Brahman Cakra*), diz respeito ao substantivo *Brahman*, o qual se refere ao princípio de totalidade apresentado nos Upaniṣads, a “realidade em si” (LOUNDO, 2014, p.13), o objetivo final a ser alcançado. Segundo Ānandamūrti (SS, v.2), “The word, Brahma means ‘uniquely Great’”, aquele que faz todos os outros entes serem grandes, por ser a porção de grandeza e unicidade contida em cada um. Segundo o *The Student’s Sanskrit-English Dictionary* de Vaman Shivram Apte (2015, p.447, tradução nossa), *Brahman* possui, em resumo, a seguinte definição: “1. A Entidade Suprema, considerada tão impessoal quanto desprovida de todas as qualidades e ações; (de acordo com os Vedantins [isso é, aqueles que seguem a tradição dos Upaniṣads], *Brahman* é tanto a causa eficiente quanto a causa material do universo visível, a alma e o espírito onipresente do universo, a essência da qual todas as coisas criadas são produzidas e nas quais são absorvidas)”. *Brahman* reflete, assim, uma incorporeidade tanto destituída de qualidades específicas quanto fonte de todas elas. De modo contrário, a personificação, antropomórfica ou não, de *Brahman* delimitaria o conceito com um conjunto de atributos que qualificariam, e por exclusão, restringiriam, a entidade a campos específicos.

É, entretanto, dessa inexistência de limites que decorre uma impossibilidade de comunicar a totalidade de sua realidade pois, para ordenar racionalmente o conceito de *Brahman* como um objeto seria necessário correlacioná-lo a outros tais. É pela relação entre

signos, e não por sua descrição absoluta, que a mente humana compreende os fenômenos (LÉVI-STRAUSS, 1989). Sendo assim, cada conceito mobiliza um conjunto de propriedades e restringe outras, mas *Brahman* é conceito todo-abrangente. Como tal, ele não compartilha de determinadas características com um grupo de entes mais do que compartilha com outro, não se associa a uma forma privilegiada. Demarcar *Brahman* seria, portanto, antagônico ao conceito de ilimitação do qual ele participa (SS, v.2).

O oposto disso seria formular um discurso da recusa, um discurso apofático, em um movimento similar ao de uma teologia negativa (DERRIDA, 1995, p.7). Falar de *Brahman* pela contínua negação é uma maneira de utilizar o padrão com o qual a mente humana funciona para expressar algo sobre ele. *Brahman* não é um objeto qualquer, não é nenhuma adjetivação possível, não é aquilo que continuamente sobre ele tenta-se impor em termos teóricos, pela impossibilidade da linguagem em capturar a totalidade. Devido a isso o que é possível expressar sobre *Brahman* perpassa o ponto de vista devocional, que faz recurso a uma linguagem alegórica na tradução da ideia de busca negativa: um devoto que busca a deus e se depara com objetos diversos que não o são, nega-os então, e prossegue na busca por uma outra alteridade radical. O fato de se negar que os objetos sejam *Brahman* é uma forma de saciar a insatisfação da sua própria separação com ele, pois ainda se tem a busca. Tolerar esse não-saber sobre *Brahman* é condição para, futuramente, experienciá-lo.

“Essa inobjetificabilidade (de *Brahman*) não se funda, neste caso, numa não-existência atual, mas, ao invés, numa essencialidade que é ela mesma o substrato eterno e sempre presente de toda e qualquer denotação linguística, de toda e qualquer objetificação empírica” (LOUND, 2014, p.16). Seguindo, ainda, Loundo, *Brahman* é, assim, o substrato que condiciona a possibilidade do aparecer, a plataforma comum a todos os entes, a dimensão não percebida que é condição da percepção, aquilo que não pode ser capturado em sua totalidade pelos sentidos, mas que permite que qualquer coisa seja capturada. As tradições filosóficas indianas, em sua grande maioria, não falam sobre o Ser. Elas descrevem condições de afastamento, de ignorância do indivíduo sobre o Ser, pois é isso que é possível comunicar a um outro, é isso que toca a experiência individual. Elas são uma linguagem sobre o não-ser, nunca sobre o Ser, pois sobre esse não há discurso possível. O limite da linguagem é apontar onde o não-ser está, de modo a eliminar a ilusão de que aquilo seja, de fato, o Ser. É um processo prático de desconstrução da ilusão sobre a realidade, de desconstrução da condição de identificação com qualquer objeto que não o Ser².

² Raciocínio elaborado pelo Prof. Dilip Loundo nas aulas de doutorado oferecidas no PPCIR em 2016.

Se *Brahman* é, portanto, um engendramento integral, o princípio da totalidade, isso significa também que qualquer metodologia investigativa de cunho verdadeiramente soteriológico tende a, com maior ou menor efeito, vislumbrar essa Consciência (“deus”) sempre presente. Apesar de somente *Brahman* ser o todo, outros objetos são entendidos enquanto frações dele e podem ser trazidos para a mente. Se, por um lado, a linguagem racional apresenta barreiras em sua captura, por outro, a linguagem devocional é uma das formas mais prolíferas, e comumente adotadas, para se falar sobre *Brahman*. Por um ponto de vista estético, não há nenhuma entidade além de *Brahman*, ele é um fluxo contínuo e inquebrantável (ĀNANDAMŪRTI, 1980a), que abarca todas as cores, cheiros, formas e sons. Ele pode ser visto, assim, por diferentes linguagens, por diferentes modos de expressão da mente humana, sendo as artes direcionadas a deus classificadas, na Ānanda Mārga, como uma ciência supra estética, a “ciência do extremo regozijo” (*atinandana vijñāna*) (SS, v.19). Uma das formas mais comuns dessa tradição são os *Prabhāta Saṃgīta*, lit. músicas do alvorecer, canções devocionais compostas por Ānandamūrti para expressar sentimentos espirituais em diferentes ocasiões sociais, e citadas aqui para expressar essa ideia da qual discorro brevemente de forma também estética:

Tvamasisarveśampitā,	You are the progenitor of all,
Tvamasi mama devatā Tvamasitrilokanātha, Namaskṛtyaṃ Gangādharaṃ	You are my God. You are the supreme Lord of the three worlds, I salute You, O Gangādhara, Śiva
Viṣaye viṣayepujya, Āśayeāśayeyujya Anuśaye anāsakta, Nāstitavakālasthānam Namaskṛtyaṃ Gangādharaṃ	He is the most venerable of all entities, He is the supreme desideratum of all entities; He is unassailed by any relative object. He is beyond the scope of time and space.
Īśoḥasianīśoḥasitvaṃ, Guṇīguṇatītoḥasitvaṃ Gaṇanāthagaṇaprabhu, Devānāmādidivatvaṃ Namaskṛtyaṃ Gangādharaṃ	You are the supreme controller of all, You have no controller; all qualities emanate from You but You are above the bondages of triple attributions. You are the mighty leader of all, You are the God of all gods. (ĀNANDAMŪRTI, 1988 ³)

³Canção n. 4279, composta em 15/02/1988, disponível em: http://prabhāta-saṃgīta.net/lyrics/ps_4279.htm acessado em 20/08/2019. A tradução da totalidade da canção é de autoria do comitê de publicações da Ānanda Mārga, diferentemente das outras traduções em sânscrito ao longo do texto, que são por nós realizadas.

Brahman é interpretado na canção como *Śiva*, para uma tonalidade devocional, personificada. A expressão no verso *anúṣaye anāsakta* significa “livre das amarras de conexão com os objetos”, sintetizando a ideia de um ser que não é relacional, mas ainda assim é a fonte de todas as qualidades. *Brahman* é descrito pela filosofia da *Ānanda Mārga* como a entidade universal imutável, da qual toda a manifestação advém, por transformações contínuas e harmônicas de um padrão a outro, de mesma essência ainda que diversa semelhança, devido a uma série de distorções que ocorrem dentro de seu próprio “corpo”, através da ação de uma força que não é nada a não ser ele mesmo, como será demonstrado adiante.

Retornando então, a um ceticismo que mais caracteriza uma postura racional realista, apesar de *Brahman* ser também as qualidades passíveis de serem descritas, ele não é somente isso. Ele não é um objeto mais bem apreendido por um método ou outro de conhecimento, pois ele supera a capacidade apreensiva de qualquer investigação. Ele não tem história, pois não resulta de relações. Em si, *Brahman* não possui parâmetros passíveis de medição. Não há nenhuma minúscula fração de *Brahman* total e unitário a ser absorvida pela mente humana, pois a qualidade dessa é sua finitude, enquanto daquele, sua infinitude. É dito pois, por essa filosofia, que é impossível medir um ente infinitamente complexo e sutil com um instrumento rudimentar, derivado e consequente desse (ĀNANDAMŪRTI, 2007b).

Brahman está além da mente, segundo o *Ānanda Sūtram*:

A semente do universo excede a condição mental, uma vez que é
[intelectivamente] indeterminável.
[*Mānasātīte anavasthāyām jagadbījam*] (AS, 2-11)

Entende-se que a mente humana é consequência de uma série de metamorfoses, no sentido goetiano, ocorridas no corpo de *Brahman*, ela é ulterior a ele. De um lado ela é, em uma cronologia kairótica, posterior a Ele, e de outro Ele está nela oculto, em uma cartografia não espacial. Nesse estado supramental, o princípio de causalidade não se aplica, de modo que “(...) um aprofundamento além desse estágio estabeleceria a falácia da regressão infinita” (ĀNANDAMŪRTI, 2007b, p.27). Para atingir de fato, essa resposta, o caminho que a mente humana deve percorrer, a disciplina proposta, é a de deixar de ser a si mesma, sendo este o caminho proposto pela prática do Tantra Yoga, a ser detalhado.

No entanto, ainda que *Brahman* seja um dado incomensurável, em um movimento extremamente racional, a resposta da filosofia indiana é um pensar de contínua contemplação que não cai na armadilha de postular uma libertação sem pensamento, um assombro e espanto sem frutos. Ao invés, tenta-se digerir o Ser, processá-lo, tornando-o objeto privilegiado de seu

discurso “como se” fosse possível, por um instante, objetificá-lo. Formulam-se conceitos para geri-lo, para torná-lo alcançável para a mente humana em alguma medida. Na falta da possibilidade de compreender plenamente a *Brahman*, a resposta da filosofia da Ānanda Mārga, em continuidade à filosofia indiana, foi a proliferação de sentidos, metáforas e narrativas que rodeiam e se aproximam do tema de forma abstrata. O sistema do “ciclo cósmico” (*Brahman cakra*) é não mais do que a criação de diversas terminologias descritivas dos movimentos de *Brahman*. Dessa epistemologia de cunho teleológico e pluralista advém o primeiro recorte pedagógico da reflexão: a separação de *Brahman* em *Śiva* e *Śakti*. Conforme o *Ānanda Sūtram*, no *sūtra* 1-1:

A natureza de *Brahman* é *Śiva* e *Śakti*.
[*Śivaśaktyātmakam Brahma*] (AS, 1-1)

O primeiro aforismo (*sūtra*) propõe que *Brahman* é algo cuja composição, interioridade e verdade tem por essência, tem por natureza (*dharma*), esses dois termos. Um ente pode ser formado por dois elementos, e ainda assim, ser um terceiro ele mesmo. Isso não se aplica na definição exposta, *Brahman* é somente *Śiva* e *Śakti*, e nada além. *Brahman* é exatamente igual a somatória dessas duas entidades, *Śiva*, a Consciência pura, e *Śakti*, a potência criadora. Filosoficamente, essa aparente dualidade é meramente instrutiva, para a compreensão intelectual dos modos de ser de *Brahman*. Em um âmbito individual, a realização dessa não dualidade é atingida através da prática espiritual (*sādhana*).

Śiva e *Śakti* são uma terminologia geral aplicada a dois agrupamentos de características, de funções cumpridas. Essas características estarão, na narrativa genealógica, ativas ou dormentes, mais fortes ou mais fracas, predominantes ou veladas. É dentro dessa movimentação, dessa mudança de polarização, que o desenrolar dos fenômenos irá ocorrer. A cada mudança dentro da narrativa será atribuída uma nomenclatura ligeiramente distinta para os conceitos, de modo a informar uma nova potencialidade ou função por eles exercida.

A característica central atribuída à *Śiva* é a capacidade cognitiva, enquanto a característica central atribuída à *Śakti* é a força operativa. Essas duas características estão inerentemente conectadas, “(...) como os dois lados de uma folha de papel” (ĀNANDAMŪRTI, 2007b, p.13). *Śakti* significa, genericamente, “força”, *Śiva* é uma espécie de *Śakti*, no sentido de que ele é uma “força da Consciência”, e por isso *Śiva* é sinônimo de *citiśakti*⁴, uma força

⁴ “(...) the *ātman* is called *Citi Śakti*. The other name of the *ātman* besides *Citiśakti* are; *Puruṣa*, *Caitanya* and *Śiva*” (ĀNANDAMŪRTI, 1957).

cognitiva. Igualmente, quando se expõe a capacidade de gerar atividade, em um sentido menos abstrato, não se utiliza a nomenclatura de *Śakti*, mas sim de *Prakṛti*, enquanto o princípio criativo, a matriz causal, aquela que gere as relações de causalidade. *Kṛ*, em sânscrito, é a raiz utilizada quando há alguma ação a ser realizada, então aquilo que causa a mudança, *Prakṛti*, é algo cuja natureza tem por função causar a ação, em oposição àquele cuja natureza é *akarṣ* (AV, v.10), ou seja, aquele que não faz. *Śiva* é essa consciência sem poder de ação, mas seu sinônimo, *Puruṣa* é o mais utilizado por possuir maior personalização.

Prakṛti não simplesmente qualifica, ela qualifica especificamente *Puruṣa*, pois entende-se que não há nenhuma entidade externa a esses dois. A natureza (*dharma*) de *Prakṛti* é atribuir qualidades a *Puruṣa*, promover a capacidade de ação, assim como “(...) a capacidade de queimar é a natureza do fogo. Deve haver algo que dê essa qualidade ao fogo (...)” (ĀNANDAMŪRTI, 2007b, p.12). Esse algo que atribui a propriedade calorífica ao fogo é *Prakṛti*. O que comumente chama-se de “natureza”, esse conceito geral para uma entidade coletiva abstrata a qual conjuga a totalidade do que não é “cultural” não é *Prakṛti*. Essa referida natureza (*svabhāva*) é a própria natureza de *Prakṛti*, o estilo observável de sua expressão. A propriedade inerente e intrínseca (*dharma*) de *Prakṛti* é a natureza. O próprio fazer de *Prakṛti*, o qual é consequência imediata do que ela é, é uma decorrência da atuação de sua força.

A existência de um ente tal como o fogo depende, pois, da existência de dois entes: *Puruṣa*, o fogo em si (e a subjetividade que testemunha a existência do fogo), e *Prakṛti*, aquilo que garante que o fogo é, de fato, fogo, ao ser capaz de queimar, ao ter por natureza a capacidade de impor combustão. *Prakṛti*, essa capacitadora das coisas que existem, existe dentro de *Puruṣa*, está a ele atribuída e condicionada, sendo dele meramente uma propriedade:

Essa *Śakti* é a potência de *Śiva*.
[*Śaktiḥ sã Śivasya Śaktiḥ*] (AS, 1-2)

Prakṛti é uma potencialidade cega, uma energia bruta, uma força ativa (*kriyā śakti*) (AV, v.5) que nada pode realizar sem uma consciência que a guie, *Puruṣa*. Tanto a potência cognitiva quanto a potencialidade criadora são não-observáveis, sendo entidades abstratas que só formam um fenômeno contemplável através de um processo de expressão objetiva, resultante da interação entre elas. Isso significa que não há possibilidade de contato direto com a unicidade da Consciência *Śiva-Śakti*, apenas com as suas mediações, com o resultado da análise, e não com a síntese prévia. Esse processo analítico, a ser detalhadamente descrito, realizado por *Prakṛti*, molda *Puruṣa*, a Consciência, em objetos observáveis. Explico-o antecipadamente, para efeito comparativo das funções e cargos exercidos por cada um.

Entende-se que a substância que é o único componente da fórmula que engendra a totalidade é a Consciência (*Puruṣa*). O reagente que produz uma mudança no elemento cognitivo, de modo a transformá-la, é *Prakṛti*. *Puruṣa* é o elemento central e único da equação, tal como a perda do calor da água produz gelo. *Puruṣa*, nessa analogia, é tanto a água quanto o gelo, enquanto *Prakṛti* é tão somente a temperatura (ĀNANDAMŪRTI, 1955b). Desse modo, a causa material (*upādāna kāraṇa*), o elemento que antecede, para assim permitir a fabricação dos objetos, é *Puruṣa*. A causa eficiente (*nimitta kāraṇa*) também é *Puruṣa*, uma vez que *Prakṛti* só consegue agir quando a Consciência lhe permite (ver adiante), tal como se a superfície da água possuísse tensão suficiente para resistir a queda de temperatura tanto quanto *desejar*.

Prakṛti é, assim, apontada como a causa efetiva subordinada (ĀNANDAMŪRTI, 2007a, p.9), a força de ligação entre a causa efetiva primária e a causa material, ambas *Puruṣa*. Nessa lógica, se não há nada externo a *Brahman*, se ele é a única entidade existente no universo, não há, pois, como existir outra causa material para o universo que não ele mesmo. *Brahman* é descrito, portanto, enquanto não-causal, sem princípio ou antecedência. Como *Brahman* é a somatória de *Prakṛti* e *Puruṣa* os dois também são descritos enquanto não-causais. De outro modo, o desenrolar da movimentação de *Brahman* é a causa que cria escopo para a teoria da causa e efeito estar ativa no universo: “(...) these three factors – time, space, and person – are creations of the Cosmic Mind, that is, a psychic creation. And where there is mind, there is time, space, and person. Without mind, there cannot be time, space, and person” (SS, v.21). Para que exista causalidade, é necessário que essas entidades não estejam mais suspensas, inativas, em um estado de total abstração, inertes umas às outras. É necessário que *Prakṛti* atue sobre *Puruṣa*, de modo a criar um estado primevo passível de ser nomeado mente – a mente cósmica.

Esse estado de inércia nos quais as duas entidades coexistem previamente é nomeado na filosofia como *Nirguṇa Brahman*, ou seja, *Brahman* em seu estado não atributivo, sem qualidades a ele impostas. Essa “entidade transcendental não-subjetivada” (ĀNANDAMŪRTI, 2008, p.34) não é sujeito, no sentido de que *Brahman* nesse estado não possui consciência de si mesmo, sendo somente um fluxo de Consciência sem consciência de si, em estado de paz absoluta (*parā-śānti*). A consciência de sua própria existência é um pré-requisito para que exista o fluxo imaginativo de *Brahman* (ĀNANDAMŪRTI, 1958b), ou seja, o mundo fenomênico, todo o universo. *Prakṛti*, a força que nessa cosmologia permitirá o despertar dessa consciência, nesse momento primevo não consegue metamorfosear *Brahman*, de modo que *Brahman* se encontra em *brahmasvarūpa* (ĀNANDAMŪRTI, 1955b). *Svarūpa* significa “a própria forma”, o estado original de uma coisa, antes de qualquer modificação, a forma originária de *Brahman*.

Realizo aqui uma observação relevante para o prosseguimento da explicação; esse momento originário aqui explicitado não pretende descrever uma anterioridade temporal, mas sim ontológica do Ser, a condição de possibilidade para o surgimento dos entes. Tanto esse momento que se diz prévio ao surgimento dos entes, explicitado nesse subcapítulo, quanto o momento inicial do surgimento, a ser descrito no subcapítulo seguinte, fazem parte de uma cosmogonia que não se pretende cronológica, mas que atua em um nível fundante da realidade. Evito aqui, propositalmente, denominar essa lógica de “simbólica”, para não cair no debate do estabelecimento de uma verdade científica soberana por cima da qual culturas diversas constroem leituras acessórias, de efeito psicológico ou não em seus “convictos”. O debate sobre a essência e fundamento da realidade é, justamente, o que está em disputa.

A descrição aqui apresentada é, assim, uma descrição dos movimentos de *Brahman*, ou seja, um desdobramento de uma mesma essência em diversas partes, uma emanção de um mesmo princípio, de uma realidade una, monista, que se converte em uma pluralidade de entes. *Brahman* irá se desdobrar, nessa narrativa cosmogônica, em múltiplas partes, sendo cada um desses processos descritos detalhadamente. O estabelecimento de como *Brahman*, a unidade, se multiplicou, cria uma nova fase, uma nova realidade. Cada realidade nova criada pode ser chamada de *tattva*, um “elemento constitutivo da realidade”. Será a partir do patamar dessa nova realidade, desse novo *tattva*, que a proliferação de novas realidades, ainda mais partidas, ainda mais múltiplas, serão promovidas. A movimentação do Um para o Múltiplo é o raciocínio total da explicação dos movimentos de *Brahman* em novas nomenclaturas. Tal passagem, o surgimento do macrocosmos, é o denominado *sañcara*, “manifestação”. A enumeração total dos “elementos constitutivos da realidade” (*tattvas*) será sumarizada durante a explicação detalhada do *sañcara*, no 2.2.

A descrição dos princípios de *Śiva* e *Śakti* estabelecem a base para a descrição do processo expansivo, de manifestação (*sañcara*), a partir de *Brahman* em seu estado inerte (*Nirguṇa Brahman*). Essa forma originária de *Brahman*, segundo a filosofia da Ānanda Mārga, converte-se, assim, em um primeiro momento nessas duas unidades primeiramente descritas, o princípio cognitivo e o princípio operativo (*Śiva* e *Śakti*). Ambos existem de forma não relacional em uma primeira etapa da narrativa cosmogônica. O relato primeiro descrito é, portanto, o da unidade desses conceitos em inércia.

Citiśakti, a força cognitiva, e *Śakti*, o princípio criativo, são descritos nesse estágio de unidade através de analogias de uma linguagem matemática, com o uso de expressões de formas geométricas. Durante o processo potencial de manifestação, mas ainda prévio ao seu desenvolvimento, *Śiva* é chamado de *Citiśakti*. O núcleo da Consciência nesse estado não

expresso é a suprema subjetividade numenal (SS, v.21), ou seja, aquela que não poderia ser conhecida pelo intermédio de nenhum fenômeno captável pelos sentidos, pois inexpressiva.

Śiva, a faculdade cognitiva atributiva, tem por natureza a possibilidade de atribuir consciência aos objetos, enquanto uma força (*śakti*), uma força de uma consciência (*citi*). *Citiśakti*, essa força cognitiva, é entendida enquanto absolutamente “pura”, e pode ser chamada dessa maneira enquanto não há nenhuma influência das forças operativas (*Śakti, Prakṛti*) sobre ela. *Śakti* está nela contida, sendo por ela assimilada quando ainda há indistinção entre os entes. Quando a Consciência é chamada de *Citiśakti* é dito que *Prakṛti* está submersa por essa força, estando minguante (“waning”) (SS, v.20), em um estado latente ou dormente (ĀNANDAMŪRTI, 2008, p.8).

A alusão a um estado de sono não retira de *Prakṛti* a capacidade de exercer sua influência, mas sim a oportunidade para tal. Seguindo Ānandamūrti (2008), essa analogia, no entanto, não é completamente correta, pois se *Prakṛti* estivesse dormente seria necessário que uma outra entidade a acordasse. De outro modo, nunca existiria a passagem do uno ao múltiplo. Essa outra entidade precisaria, para isso, ter consciência de si mesma para realizar uma ação, como a de acordar a alguém. Se *Puruṣa* está além das qualificações em seu estado imanifesto (*Nirguṇa Brahman*), ele seria incapaz de acordá-la. Se, de fato, não existe nenhuma entidade além de *Prakṛti* e *Puruṣa*, *Prakṛti* não pode estar latente previamente à manifestação (*Nirguṇa Brahman*) (ĀNANDAMŪRTI, 2008, p.21), estando, portanto, desperta. Se *Prakṛti* está desperta é necessário que exista um outro motivo para que a sua natureza, a de qualificar *Puruṣa*, não se manifeste de forma efetiva, sendo designada “imanifesta” (*anucchūnyā*) (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Diz-se, assim, que antes da manifestação (*Nirguṇa Brahman*) a força de *Puruṣa*, a Consciência, é esmagadora. Entende-se, portanto, que a força de *Puruṣa* é sempre maior do que a de *Prakṛti*, sendo *Prakṛti* tão somente um atributo de sua força. Assim, a natureza (*dharma*) de *Prakṛti* é realizar um esforço constante para gerar a criação, mas o estado de pluralidade é impedido pela vontade e presença da Consciência. Esse postulado filosófico sobre o funcionamento dos conceitos *Śiva* e *Śakti* demonstra que, para a filosofia da Ānanda Mārga, o estado de plenitude e integração à Consciência (“deus”) predomina sobre o estado de diferenciação. Instaure-se que a força da consciência e da vontade são amplas em comparação aos distúrbios. A circunstância da narrativa é, portanto, uma ampla figura de linguagem para a afirmação da possibilidade de salvação.

O motivo pelo qual existe a mudança do estado de unidade, pelo qual *Brahman* manifesta uma vontade, não é revelado, sendo justamente o mistério da existência. Entende-se

que o porquê de *Brahman* permitir áreas de “rareamento” de sua consciência está além da capacidade da compreensão da mente humana. O esforço narrativo abstrato dessa análise conduzida sobre a composição de *Brahman* cria relações de causalidade que, de fato, não existiriam. A razão de origem dos fenômenos é algo que, dentro dessa narrativa, não possuiria paralelos. Há, então, uma torção no ponto de vista adotado na explicação, e esse motivo primordial torna-se uma ferramenta devocional, única destinação positiva possível para a pergunta existencial.

O antropomorfismo que marca o procedimento de análise de *Puruṣa*, a Consciência, torna-se a melhor resposta possível para uma pergunta que não pode ser respondida com os métodos disponíveis ao intelecto. Diz-se, assim, que *Brahman* estava se sentindo sozinho no universo (AV, v.5) – algo repetido insistentemente em toda a literatura – e manifestou a criação para que ele pudesse com ela brincar (*līlā*; *krīḍā*), a partir de uma espontaneidade lúdica. Essa é a pergunta a qual o potencial de resposta reside em uma prática devocional (*bhakti yoga*), e não em uma prática do conhecimento (*jñāna yoga*):

There is a subtle difference between *līlā* and *krīḍā*. When the cause of an effect is easily discernible it is called *krīḍā*, but when the cause is unknown and only the effect is easily discernible it is called *līlā*. This creation is the *līlā* of Parama Puruṣa because human beings do not know why He has created it. With the help of their intellect, they are eager to know the cause of creation, but will they ever be successful in this quest? They want to solve the riddle of creation, but they have no notion about the cause. So whatever Parama Puruṣa does is all His *līlā*, It cannot be called His *krīḍā*. I have already said that when one discovers the relation between the cause and effect it is called *krīḍā*, but when one can see only the effect and not the cause, it is called *līlā*. For human beings having only a small unit mind the creation is the *līlā* of Parama Puruṣa, but to Him it is His *krīḍā*. For instance, in the relative world wherever there is time, space, and person, and wherever the limited intellect can function, we can discover the cause behind every action. In this connection you remember the oft-quoted aphorism of Maraśi Kaṇada: *Kāraṇābhāvat kāryābhāva* – “Where there is no cause there is no effect.” In the process of tracing the cause-effect relationship back to its original cause we arrive at the last stage. Beyond this stage action does not remain within the scope of time, space and person. Since the cause remains beyond the scope of the three relative factors, it does not also come within the periphery of mind. If the mind transcends the periphery of the relative factors, it is automatically annihilated. So, the action which comes within the periphery of the mind but whose cause remains unknown is called the *līlā* of Parama Puruṣa. But this cause, whether it remains within or without the periphery of the human mind, is clearly known to Parama Puruṣa. The so-called scholars attempt to discover this cause, but in vain, because it remains beyond the domain of the first effect (SS, v.9).

Assim, o motivo pelo qual a presença da Consciência possui “pontos de menor compressão” na “malha do tecido cósmico”, resulta de um *desejo* (*kāma**bīja*, ou *icchā**bīja*,

ĀNANDAMŪRTI, 2008, p.71). *Kāmabīja*, a semente do desejo, a origem da vontade, a fonte do anseio (desse “brincar”) é formada como resultado da retirada da predominância de *Puruṣa*, de modo a permitir que as forças de *Prakṛti* sobre ele atuem: “(...) this point is called the noumenal cause of the phenomenal” (AV, v.33). A formulação desse ponto, desse momento de virada do qual o brincar (*līlā*) decorre, do qual a manifestação surge, se desenvolve da maneira descrita a seguir.

Brahman foi descrito como igual a somatória de *Śiva* (*Puruṣa*) e *Śakti* (*Prakṛti*), uma dualidade aparente sobre a qual o discurso filosófico foi estabelecido. A partir desse desdobramento primeiro, do Um em Dois, será descrito um desdobramento do Dois em Muitos. Para isso, *Prakṛti* será descrita como a matriz da criação, e enquanto tal, sua atuação e funcionamento será detalhada. *Prakṛti* é descrita como igual a somatória de três forças: *sattva*, *rajas* e *tamas*. Esses três princípios compõem *Prakṛti*, sendo denominados *guṇas*, as “forças atributivas”, as ferramentas com as quais se atribui qualidades aos entes. *Guṇa* não significa exatamente qualidade, apesar de ser essa a consequência observável de sua ação, assim como a consequência geral da ação (*dharma*) de *Prakṛti* é a natureza. *Guṇa* significa, literalmente, “corda”, especificamente no sentido de sua capacidade de amarrar, de atar, um objeto (SS, v.1). O objeto ao qual as “forças atributivas” (*guṇas*) que compõe *Prakṛti* amarram é a Consciência (*Puruṣa*). *Prakṛti* é compreendida como a corda com a qual *Puruṣa* é amarrado a diversas formas e ideias (SS, v.1), a qual o imbuí de atributos. A Consciência deixaria, assim, de ser uma entidade abstrata e ganharia limites através da atuação dessas tendências (*guṇas*), sendo passível, a partir de então, de ser expressa no universo relacional. A descrição das amarras (*guṇas*) proporciona, assim, as bases da explicação do funcionamento da manifestação (*sañcara*).

Sattva-guṇa é compreendida como a “força atributiva sutil”, o princípio senciente, sensível, dentre os princípios imanentes de *Prakṛti*. O principal efeito da “força atributiva sutil” sobre um objeto é o de atribuir a ele consciência de si mesmo, um senso de existência. Além disso, a força atributiva sutil também é caracterizada por transmitir sensações de felicidade e alívio (SS, v.1). A força atributiva sutil (*sattva*) é a energia potencial de uma atividade, a capacidade de existir prevalente sobre a inação. Quando aplicada a *Puruṣa*, a força atributiva sutil faz surgir na Consciência o “sentimento de existência” (*mahattattva*), o “eu” existencial.

Rajas-guṇa, por sua vez, é a “força atributiva mutatória”, a tendência mutável, a qual comanda a energia de modo a fazê-la se expressar em forma de uma atividade. A “força atributiva mutatória” (*rajas*) é o que mantém o “eu” da consciência ocupado com uma tarefa (SS, v.1). Quando modelando a Consciência, a força atributiva mutatória engendra o senso de

autoria das ações, isso é, o “sentimento de agência” (*ahamtattva*).

Tamas-guṇa é a “força atributiva estática” de *Prakṛti*, responsável por atribuir objetividade aos entes, isso é, por tornar a Consciência um objeto bruto, denso, sobre o qual uma ação pode ser realizada. Através da aplicação da força atributiva estática sobre *Puruṣa* surge o “sentimento de objetificação” (*citta*), a “tela” imaginativa sobre a qual o universo se expressa.

Ānandamūrti descreve, assim, que as forças atributivas (*guṇas*) não podem ser percebidas, apenas inferidas por seus efeitos. Tal como a lógica seguida na descrição de *Brahman*, as forças atributivas, enquanto entes sutis, não podem ser percebidas por um sistema de percepção mais bruto do que elas mesmas. “Sutil” (*sūkṣma*) é uma terminologia da Ānanda Mārga utilizada para descrever um objeto que está além do poder de captação dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) humanos, mas que, apesar disso, são passíveis de serem imaginados pela mente humana. De outro modo, aqueles objetos os quais os órgãos sensoriais ou motores podem capturar são considerados objetos densos, brutos (*sthūla*) (SS, v.9). Compreende-se que a consciência manifestada apresenta sempre “força atributiva sutil” (*sattva*), a existência de movimento apresenta a “força atributiva mutatória” (*rajas*), e a presença de apatia ou paralisia a “força atributiva estática” (*tamas*).

No entanto, nessa teoria dos modos de ser da matriz da criação (das *guṇas* de *Prakṛti*), percebe-se que as amarras não estão dispostas igualmente em todos os objetos. Enquanto emanção de *Brahman* todos os objetos são compreendidos possuidores das forças atributivas, mas em diferentes proporções. Um objeto que possua a predominância da força atributiva estática necessariamente apresenta as forças atributivas sutis e mutatórias em si, mas em menor grau. Há uma ascendência dessas disposições, pois, para que exista a objetividade produzida pela força atributiva estática é necessário que exista o movimento, a força atributiva mutatória, que o materialize, e uma consciência produzida pela força atributiva sutil que observe o desenrolar da ação.

Os objetos possuem, assim, as três tendências de *Prakṛti* em si, em diferentes proporções de dominância, a depender tanto de sua constituição quanto do ponto de vista do observador (SS, v.1). Qualquer objeto que possua limites é um objeto que possui as três tendências em si: “(...) boundary line mean the static force” (AV, v.12). Essa composição das forças atributivas (*guṇas*) nos objetos só aparecerá na estabilidade da existência, em um momento do aparecer já definido pela ampla expressão de *Prakṛti*, ou seja, na manifestação da pluralidade. A diferenciação do grau de presença das forças atributivas será utilizada, também, para classificar o grau de “sutilização” do objeto manifesto, o qual estará em constante movimentação no ciclo

cósmico.

Como dito, a linguagem utilizada para descrever *Prakṛti* é a de um esforço analítico de detalhamento de sua composição. *Prakṛti*, por sua vez, é em si o esforço descritivo figurativo de *Brahman*, em conjunção a *Puruṣa*, a força cognitiva. Na descrição do ciclo cósmico (*Brahman Cakra*) a matriz da criação (*Prakṛti*) continua a ser abordada através de uma linguagem figurativa. Seus princípios constitutivos, isso é, as forças atributivas (*sattva*, *rajas* e *tamas*), possuem uma descrição abstrata no momento prévio à manifestação dos entes, no estágio de não expressão de *Brahman* (*Nirguṇa Brahman*). Irei, pois, retratar essa descrição prévia.

É dito que enquanto a Consciência mantém sua forma unificada, os três princípios da matriz da criação (*Prakṛti*) fluem de forma indefinida, continuamente, no corpo transcendente desse princípio cognitivo (*Śiva*). A linguagem figurada descreve um quadro no qual, a princípio, as forças atributivas não são localizáveis dentro de uma infinitude de fluxos de diferentes ondas. Ou seja, em certo sentido é como dizer que previamente ao surgimento dos entes, devido a vontade do Um, exista uma indefinição de limites entre as coisas, descritas como um “aglomerado de ondas”. Essa massa amorfa, o “fluxo contínuo de diferentes ondas fluindo em infinitas direções” começa a ser delimitada pelos três princípios de *Prakṛti*. É descrito que as ondas cujas formas são quase “retilíneas” são classificadas como força atributiva sutil (*sattva*), àquelas de “curta ondulação” como força atributiva mutatória (*rajas*), e àquelas de “amplo comprimento” como força atributiva estática (*tamas*) (SS, v.24). Com o início da expressão do desejo da Consciência em se manifestar diz-se que as forças atributivas (*guṇas*) passam a se relacionar com maior identidade. A figura de linguagem utilizada para descrever essa relação é a das formas geométricas: formam-se diversas figurações cuja dinâmica converge, por fim, nas forças atributivas em triangulação, tal como descrito no *sūtra* 4-1:

A matriz da criação, que é constituída pelas três *guṇas*, se manifesta em um fluxo integral de forma triangular.
[*triguṇātmikā sṛṣṭimātrkā aśeṣatrikoṇadhārā*] (AS, 4-1)

A matriz da criação, sinônimo para *Prakṛti*, o princípio operativo, ainda não opera, não atribui qualidades a *Puruṣa*. Essa matriz é também identificada como a matriz causal, ou, *mūla Prakṛti*, uma *Prakṛti* originária, a qual possui as forças atributivas (*guṇas*) que a compõe em completo equilíbrio, imanifestas. A ideia das forças atributivas que a compõe formarem uma triangulação indica uma ideia de unidade, um momento de estabilidade do Ser. Os *sūtras* que se referem ao estado imanifesto de *Brahman* descrevem esse momento prévio à manifestação

da multiplicidade como um momento de equilíbrio. Eles indicam, assim, que está contida na pluralidade um desequilíbrio, a ser explorado adiante. Em relação à *Puruṣa*, *Prakṛti* pode-se chamar, nesse estágio, igualmente, *Śivānī*, segundo o *sūtra* 4-3:

Em um primeiro momento, caracterizado por um estado imanifesto, a matriz da criação é chamada *Śivānī*. Em seu centro se encontra *Paramaśiva*.

[*prathamā avyakte sā Śivānī kendre ca Paramaśivaḥ*] (AS, 4-3)

Nomear *Prakṛti* de *Śivānī*, forma gramatical feminina de *Śiva*, é uma forma de dizer que a diferença entre *Prakṛti* e *Puruṣa*, *Śiva* e *Śivānī*, é tão somente teórica enquanto não há manifestação. Serão ainda atribuídos diversos nomes ao conjunto, a depender da movimentação no processo de criação. Os nomes de *Prakṛti* e *Puruṣa* representam, portanto, aspectos distintos de seu aparecer. *Parama*, associado aqui a *Śiva*, significa absoluto, o maior, e diz respeito a *Śiva* ainda sem consciência de si, indivisível (*niṣkala*) em *Nirguṇa Brahman*. *Śiva*, no entanto, nesse estado pré-evolutivo, pré-expressão, possui uma diferença teórica com a cognição de quando *Prakṛti* está completamente imanifesta (*anucchūnyā*) (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Apesar de não existir ainda emanação, surge a possibilidade dela quando uma porção de *Paramaśiva* está circulada por essa triangulação de forças que compõe *Śivānī*, estando ele tal como um ponto no centro do triângulo.

Enquanto à *Paramaśiva* não é atribuído qualidades, e a existência é somente uma possibilidade, uma semente primal, compreende-se que há um “ajuste adequado” (AV, v.33) entre as forças de *Prakṛti*, restritas em forma triangular, subjugadas (*guṇayantraka*) a si mesmas. Essa amarra das amarras não ocorre, no entanto, de forma inerte, há uma movimentação constante, uma flutuação intensa entre as ondas devido a conflitos mútuos, cujo resultado é uma troca entre as suas características, tal como descrito no *sūtra* 4-2:

Na condição de triangularidade [i.e. na condição de equilíbrio das *guṇas*], a matriz da criação se manifesta como uma modificação unimórfica.

[*tribhūje sā svarūpapariṇāmātmikā*] (AS, 4-2)

Svarūpa significa “mesma forma”, *sva* é um adjetivo que serve também como pronome reflexivo, no sentido de “próprio” (APTE, 2015, p.714), algo inato, natural, e *rūpa* é substantivo neutro cujo significado é “forma”, “figura” ou “aparência” (APTE, 2015, p.532). *Parināma*, por outro lado, refere-se à emanação, modificação da consciência. Sendo a base da discussão

uma filosofia monista, *parināma* pode ser compreendido também enquanto “alteração”, ou “transformação”, pois toda emanação é a consciência modificada de alguma maneira. Fala-se, então, sobre mudanças que apesar de ocorrerem não alteram a forma (*rūpa*) do que está sendo modificado. Tal é o resultado do conflito entre as forças atributivas (*guṇas*) de *Prakṛti* nesse estágio. De outro modo, Ānandamūrti (2007) traduz *svarūpa parināma* enquanto “evolução homomórfica”, e atribui ao termo sentido distinto do compreendido pela filosofia do Sāṃkhya: “(...) according to Sāṃkhya, the *guṇas* change, each within itself, without disturbing the others” (AV, v.33).

É, de modo narrativo, justamente essa mudança de uniformidade de uma força atributiva (*guṇa*) à outra, esse assumir outras características, que produzirá um resultado desbalanceado, cuja resultante será um rompimento da estabilidade prévia. O ponto no qual ocorre a quebra do equilíbrio da “condição de triangularidade” chama-se *kāmaabīja*, a “semente do desejo”, a fonte do anseio, a vontade de *Brahman* em se manifestar. É desse ponto que a emanação se inicia, e que *Prakṛti* começa a exercer sua influência sobre *Puruṣa* (AV, v.33), os quais nomeiam-se, nesse momento, *Bhairavī* e *Bhairava*:

Em um segundo momento, caracterizado por um estado de diferenciação surgido a partir do primeiro, a matriz da criação é chamada *Bhairavī*. *Bhairavī* tem seu refúgio em *Bhairava*.
[*dvitīyā sakale prathamodgame Bhairavī Bhairavāśritā*] (AS, 4-4)

A partir de então, *Brahman* torna-se manifesto (*sakala Brahman*), e um novo patamar emerge. Todo o desenvolvimento posterior ocorrerá na manifestação (*Saguna Brahman*). *Prakṛti*, *Bhairavī*, começa a exercer a capacidade de sua força e *Puruṣa* se investe de uma qualidade primeira, a capacidade de testemunhar sua própria expressão, segundo o *sūtra* 2-12:

A criação tem como origem *Brahman* qualificado pelas *guṇas* [*Saguna Brahman*]
[*sagunāt sṛṣṭirutpattih*] (AS, 2-12)

“A consciência qualificada pelas *guṇas*” constitui um estado distinto em que a mesma consciência se encontra. A passagem de *Brahmasvarūpa*, *Brahman* em sua forma verdadeira, em sua condição originária, à emanação, é tão somente uma diferença no estado da mesma entidade, da mesma forma que: “Rama asleep and Rama awake only indicate the two different states of existence of the same person” (ĀNANDAMŪRTI, 1955b).

Pode-se afirmar, portanto, que esse exercício filosófico cosmológico se ampara em uma concepção negatizada da origem. A ideia de que o universo se origina de uma aspiração não é algo necessariamente positivo, apesar do cunho devocional para o qual se converte tal ideia. Desejos, anseios, são perturbações de uma mente que, de outro modo, estaria plena, ideia essa que será repetida no âmbito individual. A busca por um objeto é algo que mobiliza o ser, que o impulsiona à ação, que o atormenta, que o acorda. Assim, toda a terminologia utilizada para descrever essa movimentação em direção à pluralidade indica uma perturbação, um desequilíbrio.

Inicialmente, *Prakṛti* e *Puruṣa* estão em equilíbrio indiferentes. É a partir de uma agitação (*kṣobha*) das forças atributivas (*guṇas*) em plena harmonia, que se desenvolve a criação, a dualidade aparente. Essa perda de equilíbrio é chamada filosoficamente de *guṇakṣobha*, uma conturbação, um distúrbio, das forças atributivas (*guṇas*), dos princípios operativos que são a força qualificadora de *Brahman*. A semente da criação resulta, portanto, de uma perda de equilíbrio dessas forças (SS, v.7), o qual só será reestabelecido por um esforço individual (*sādhana*) de cada um dos entes que compõe a multiplicidade, como será descrito posteriormente. Essa é, no entanto, a força soteriológica dessa narrativa. A descrição realizada da perda do equilíbrio traz em si a proposição de seu reestabelecimento, afirmando-se, assim, a possibilidade de finalização do sofrimento, da irritação, da angústia existencial.

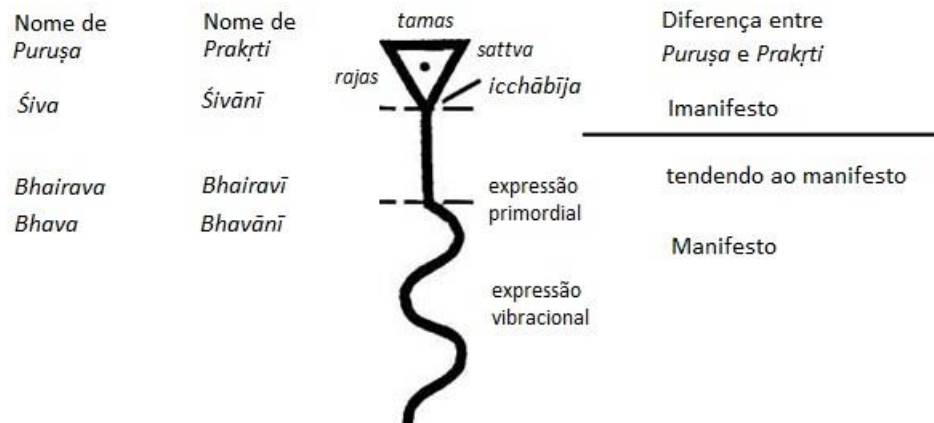
Narrativamente, a partir de então, a emanção ocorre no corpo cognitivo de *Puruṣa*, substância ou matéria macrocós mica, no qual *Prakṛti* incidirá modificando-o progressivamente. Esse processo de mudança da forma, ou “evolução heterogênea” (*sadyśa parināma*) irá atribuir qualidades à *Puruṣa*, ou seja, produzirá diferentes entes, diferentes pluralidades modificadas a partir da mesma matéria. *Sadyśa* indica uma similaridade entre dois objetos, mas não uma identidade. Uma aproximação de aparências não é, portanto, igualdade (*svarūpa*). Através de diversas mudanças pequenas, mas exponenciais, *Prakṛti* agirá sobre *Puruṣa* modificando-o lentamente: “(...) there is hardly any difference between B and C; C is following B. But there is a gulf of difference between A and Z” (SS, v.24). Essas transformações são, justamente, a diferença entre os entes no mundo manifesto. A diferença entre *Prakṛti* e *Puruṣa* não será mais somente ideacional, mas prática, assumindo uma aparência máxima de dissemelhança no estágio em que eles se tornam *Bhavānī* e *Bhava*, respectivamente (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Assim:

Na condição de modificação em [uma pluralidade de] formas similares, a matriz da criação é chamada *Bhavānī*, a consorte de *Bhava*.

[*sadrśapariñāmena Bhavānī sā Bhavadārā*] (AS, 4-5)

Bhava, que significa etimologicamente “tornar-se” é, portanto, a denominação de *Puruṣa* nesse estágio evolutivo. *Puruṣa* torna-se aqui o mundo dos fenômenos, a criação. A ideia de uma entidade cósmica é colocada em prática na forma de entes, sua unidade é transformada em multiplicidade. A essência criativa de *Brahman*, *Bhavānī*, engaja-se na criação, como princípio criativo, matriz da individualidade, *Prakṛti* cujas forças atributivas estão desbalanceadas (AV, v.30). Esse processo marca, assim, o início da manifestação (*sañcara*). Nela, a relação entre os três conceitos centrais acima apresentados, *Brahman*, *Śiva* e *Śakti*, sofre um processo gradual de desdobramento e proliferação.

Figura 1 – Desdobramentos de *Śiva/Puruṣa* e *Śakti/Prakṛti*



Fonte: Adaptado pela autora a partir de Mitra (1998, p.251).

2.2 Manifestação (*sañcara*) e dissolução (*pratisañcara*): uma abordagem macrocós mica

Como visto, para a filosofia da Ānanda Mārga, o anseio cósmico, a força de vontade de *Brahman*, é, pois, causa da criação. Dele abre-se espaço para o brotar (*kalā*), para a expressão da potencialidade que, a partir do confronto entre as tendências de *Prakṛti*, inicia o processo analítico pelo qual ocorre a dispersão. É, pois, da vontade e do conflito que surge o aparecer. A criação é descrita como resultado bélico impulsionado pela força de vontade de uma entidade única lutando contra si mesma, formando partes de si para sua própria interação, se criando e se aniquilando em fluxo circular contínuo.

Esse processo ocorre em um contexto de recorrência cíclica, em uma temporalidade circular, a qual se inicia com uma manifestação (*sañcara*) que não é infinitamente dispersiva. Ao atingir um ponto máximo de proliferação dos entes (*bhava*), da modificação da Consciência, há um retorno ao equilíbrio inicial perdido. Essa movimentação é compreendida como um processo de dissolução dos entes (*pratisañcara*), de síntese, de retorno e contração. O detalhamento desse processo é o tema desse subcapítulo.

O monismo filosófico sobre o qual a perspectiva tântrica se baseia descreve a manifestação e dissolução ocorrendo ambas no corpo dessa cognição (*Puruṣadeha*), a qual é a substância do aparecer que se constitui: “He is *sarvadyotanātmakah*” (AV, v.33), ou seja, a natureza constitutiva de todo o universo é o seu aparecer. Assim, o universo observável é o resultado de um processo da consciência originária, de um comportamento transformativo que advém de uma disposição inerente de *Brahman* à conação, a sua própria manifestação, a gerar movimentação. Tal movimentação, ritmo, tendência à ação, à extroversão é uma inclinação, uma direção à dinamicidade de interação com objetos, um buscar a exterioridade. A isso chama-se *pravṛtti*. Como dito anteriormente, *vṛtti* é justamente a predisposição à alguma atividade, enquanto *pra* é o sufixo que aumenta tal inclinação. A aparência que *Brahman* assume ao estar inclinado à atividade, a face (*mukha*) que caracteriza *Brahman* nesse momento, chama-se manifestação (*sañcara*). Assim:

Sañcara, que é caracterizado pela dinâmica, ocorre na atividade plena das *guṇas*.

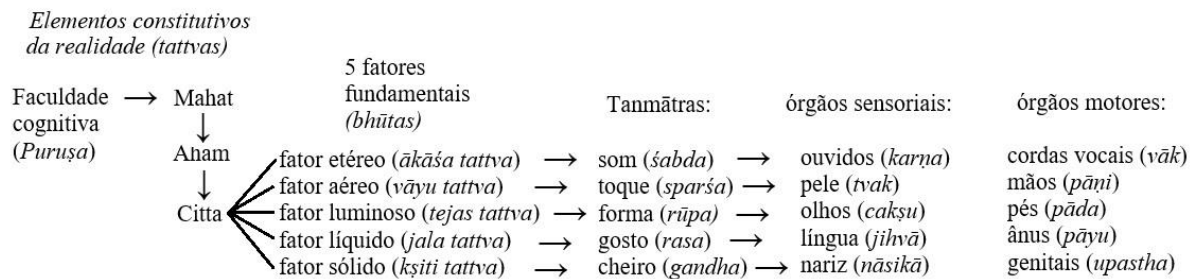
[*pravṛttimukhī sañcaraḥ guṇadhārāyām*] (AS 1-5)

No momento de manifestação de *Brahman* (*sañcara*), o processo de “tornar-se” (*bhava*), ou de chegar a assumir a forma de uma “ideia” (*bhava*), ocorre em cada nível de manifestação do aparecer (*kalā*). Surgem, então, da pluralidade dos níveis de manifestação, a multiplicidade

de realidades (*tattva*), uma advinda da outra, em uma sequência de metamorfoses que evoluem de forma harmônica (*sadrśa parināma*).

A cosmogonia da Ānanda Mārga descreve, assim, um processo de emanção de *Brahman*, do Um ao Múltiplo, o qual pode ser resumido no aparecimento de 24 “elementos constitutivos da realidade” (*tattvas*), os aspectos fundacionais do aparecer: “In the process of crudification twenty-four factors or *tattvas* (Cognitive Faculty, Mahat, Aham, Citta: five fundamental factors, five *tanmātras*, and ten organs) are created in the body of *Puruṣa*” (SS, v.7).

Organograma 1 - Os 24 elementos constitutivos da realidade (*tattvas*)



Fonte: Elaborado pela autora (2017)

Como demonstrado anteriormente, *Śiva*, ou *Puruṣa*, corresponde ao que se denominou, na teoria da dispersão, de “faculdade cognitiva” (“cognitive faculty”). Os três *tattvas* seguintes, denominados “*Mahat*”, “*Aham*” e “*Citta*”, constituem a “mente cósmica”, a manifestação da mente de *Brahman*. Por questões de sentido na explicação, retornarei posteriormente à explicação desses elementos. Por ora, basta saber que *Mahat*, *Aham* e *Citta* cósmicos são realidades construídas pela qualificação das forças atributivas de *Prakṛti* (as *guṇas*), em sua ação sobre a faculdade cognitiva, *Puruṣa*, e que esses *tattvas* tem por funções capacidades necessariamente primeiras na ordenação filosófica da manifestação do mundo; a de testemunhar e a de tomar forma dos elementos constitutivos das realidades seguintes.

Consecutivamente, os próximos níveis de manifestação constituem modificações perceptíveis na Consciência, sendo produtos da pressão contínua exercida pelas forças atributivas de *Prakṛti* sobre *Puruṣa*. Quanto maior for a “pressão externa” (*bala*), imposta por *Prakṛti* através, principalmente, de sua força atributiva estática (*tamas-guṇa*), quanto mais for exercida a força expansiva, maior diversidade surgirá do corpo cognitivo. *Prakṛti* é, assim, a força (*śakti*) atributiva, o movimento em direção à diversidade. Quanto mais *Prakṛti* se expressa

mais cores, formas, sons e sabores surgem no mundo fenomênico. A condensação de *Puruṣa*, sua crudificação ou densificação (*sthūla*), mantém-se dentro desse escopo. Não são criadas entidades, o espaço concedido por *Puruṣa* em *Nirguṇa Brahman* para que exista o surgimento de *Saguṇa Brahman* é o mesmo, um espaço restrito e localizado. A amplitude do que é criado é, portanto, metamorfoseada a partir da mesma substância, e não expandida. Como é definido no *sūtra* 1-8:

A expressão plena das *guṇas* se dá através do ato de aprisionamento [das coisas] por elas.
[*guṇabandhanena guṇābhivyaktiḥ*] (AS, 1-8)

Através de seu controle sobre as coisas manifestas a dispersão ocorre. Diz-se que essa força, essa pressão dispersiva exercida por *Prakṛti*, por *Bhavānī*, é uma força centrífuga, ou seja, uma força expansiva, de dispersão da unidade, ou, de outro modo, do núcleo da Consciência, de *Nirguṇa* à *Saguṇa Brahman*. Essas forças, as *guṇas*, ao atuarem sobre a Consciência realizam uma pressão cada vez mais intensa, o que se entende enquanto uma compreensão da Consciência. A principal força atributiva responsável pela pressão contínua sobre a Consciência é a força atributiva estática (*tamas-guṇa*), a força que impele à inércia, que atribui objetividade à Consciência. Os patamares das realidades seguintes (*tattvas*), e mais especificamente do quinto ao nono *tattva* são coletivamente designados como “fatores fundamentais” (*bhūtas*), surgidos através do domínio exercido pelas forças atributivas de *Prakṛti* (*guṇas*) sobre a substância da Consciência e, seguidamente, sobre cada um dos seus produtos exponencialmente.

Os *bhūtas* podem ser traduzidos como os cinco fatores fundamentais, ou cinco “elementos primários”. Segundo Ānandamūrti (SS, v.7), a palavra mais precisa seria “fator”, algo que veio a ser criado, uma realidade surgida (*tattva*), pois *bhūta* não é um elemento, no sentido de que há muitos elementos (químicos), mas há apenas cinco fatores fundamentais. O primeiro fator fundamental, resultante da influência da pressão exercida por *Prakṛti* na Consciência é o éter (*ākāśa tattva*). Compreende-se que o éter não é uma substância em si, mas um corpo etérico, um vácuo que possui a capacidade condutiva de carregar ondas sonoras (*śabda*). O éter é visto mais como uma capacidade do que algo em si, assim como os fatores (*bhūtas*) seguintes também o serão. Em si o éter não possui forma ou tamanho, não há como medi-lo (ĀNANDAMŪRTI, 1955b), ele é a substância que comumente é chamada de “espaço”, no qual as coisas podem advir. A insubstanciação do éter não exclui, entretanto, o único componente nele existente, o qual *Prakṛti* utiliza para criar o éter, a Consciência, ou seja,

Puruṣa. Assim como Ela, o espaço, que é o éter, mantém-se presente em todos os fenômenos que dele se desdobram.

O segundo fator fundamental (*bhūta*) que resulta da pressão da força atributiva estática é o fator aéreo (*vāyu tattva*). Para isso, *Prakṛti* incide sobre o fator etéreo, de modo a comprimir a Consciência. O aumento da atribuição de características à Consciência é compreendido enquanto uma maior pressão interna, um maior conflito, desequilíbrio e condensação dela, assim como uma maior afinidade entre os elementos que a compõe. Disso resulta o surgimento do fator aéreo, o qual diz-se possuir maior condensação e densificação que o éter. A característica principal desse novo patamar de realidade é a capacidade de conduzir o toque, o tato (*sparśa*). Tal capacidade, no entanto, não exclui a capacidade de conduzir o som, devido ao fato de que o surgimento do fator aéreo (*vāyu tattva*) não cancela a existência do fator etéreo (*ākāśa tattva*). Ou seja, a capacidade de ter atributos, de ter qualidades, é a mesma, mas as peculiaridades, a variedade de características dentro dessa capacidade será diversificada exponencialmente (AV, v.33).

Há, assim, um aumento na variedade dos fatores, mas não uma maior quantidade (SS, v.5). O fator seguinte que surgirá da pressão exercida sobre o fator aéreo será o fator luminoso (*tejas tattva*). O elemento primário luminoso possui a capacidade de carregar luz, de definir formas (*rūpa*), o que, novamente, não exclui sua capacidade de carregar som e toque, qualidades contidas nos *bhūtas* anteriores. *Prakṛti* continua a incidir sobre *Puruṣa*, e assim a pressão resultante do conflito interno no fator luminoso produz o próximo elemento primário, o fator líquido (*jala tattva*), cuja capacidade é a de transmitir o gosto (*rasa*). Do fator líquido surge o ápice da condensação da Consciência, o nadir da crudificação (SS, v.7), o fator sólido (*kṣiti tattva*), cuja capacidade é a de transmitir o cheiro (*gandha*).

Todo processo acima descrito, de emanação dos *tattvas*, reflete o movimento primeiro de expansão criativa da Consciência em elementos constitutivos da realidade. Irei, nas próximas páginas, discorrer sobre os processos ocorridos para o momento de virada: o momento em que cessa o processo expansivo de *Brahman* (sua manifestação, *sañcara*) e se inicia o processo introversivo (*pratisañcara*), no qual o Múltiplo retorna ao Um. A marca soteriológica do ciclo cósmico (*Brahman Cakra*) é a possibilidade de retorno, de modificação perceptiva, de modo que o praticante possa realizar a re-união (*yoga*). Sendo assim, o retorno está subentendido no mecanismo de distanciamento.

Sañcara, o processo descrito da manifestação, criou *tattvas*, elementos que são a base que compõe todos os entes (*bhava*), os fenômenos. Os entes são constituídos, desse modo, por uma combinação dos *tattvas* em diferentes proporções. A combinação dos elementos de modo

a formular os entes (*bhavas*) em diferentes espécies (minerais, vegetais, animais e afins) dar-se-á com o surgimento da mente microcós mica, da individualidade, da vida. Esse processo marca a mudança da manifestação para o retorno, e ocorre da seguinte maneira.

Como dito, compreende-se que a criação da dimensão inerte nos objetos do universo é realizada pela força atributiva estática (*tamas-guṇa*) de *Prakṛti*. O conteúdo, o predicado do sujeito, é formulado pelo movimento de maior capacidade a conceder inércia aos entes. Essa força ativa aplicada sobre a Consciência é a causa que produz os objetos, a energia ativa que os compõe (*bala*). Assim:

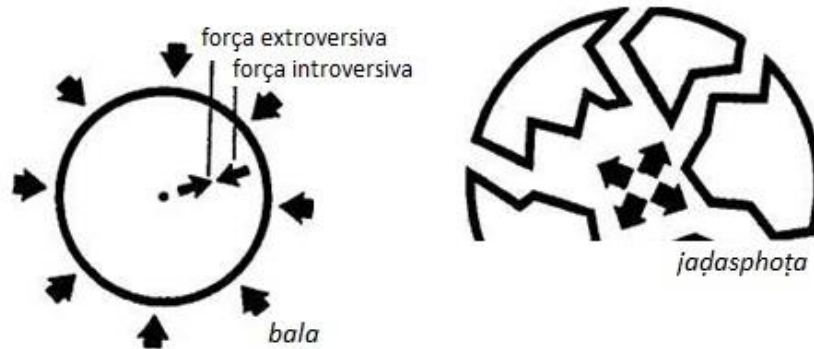
Por meio da influência das *guṇas*, e por causa do conseqüente atrito advindo dos fatores fundamentais, energia [*prāṇa*] é criada [*guṇaprabhāvena bhūtasāṅgharṣādbalam*] (AS, 1-10)

A influência das forças atributivas (*guṇas*) referida é o impacto exercido pela força atributiva estática (*tamas-guṇa*), especificamente, sobre cada um dos elementos primários consecutivamente. A isso chama-se *bala*, energia, uma “pressão externa”, ou “energia externa imposta a um ente”, a qual condensa a Consciência. O resultado da aplicação insistente dessa energia é, além do desdobramento do aparecer, a criação de um conjunto de forças no interior dos objetos. O conjunto de forças chama-se *prāṇa*, a “energia interna de um ente”. Há aqui um duplo significado sobre o que significa “energia”. *Bala* e *prāṇa* podem ser traduzidos, igualmente, enquanto energia. A influência da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) sobre os objetos é *bala*, é uma energia (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Não é a essa energia que se refere o *sūtra* 1-10. A aplicação de *bala* da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) produz uma energia dentro dos objetos. É a essa energia que o *sūtra* se refere, o *prāṇa*. Por meio da influência das forças atributivas (*guṇas*), da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) especificamente, energia (*bala* que é *prāṇa*) é criada, advém da fricção interna (*saṅgharṣa*) nos fatores fundamentais (*bhūtas*), em cada um individualmente.

Assim, o resultado da contínua atuação de *Prakṛti* sobre *Puruṣa*, na forma da aplicação de uma “energia externa imposta a um ente” (*bala*) continuamente sobre o último fator fundamental ao qual *Puruṣa* se converteu, o fator sólido (*kṣiti tattva*), causa o surgimento de duas forças principais: a força expansiva e a força introversiva. O movimento da Consciência é assim reproduzido microcós micamente no ente (*bhava*) a surgir. O relacionamento entre essas forças tem como resultado a formulação ou destruição desse ente (*bhava*). Essas forças interagem a favor da manutenção da coesão estrutural do objeto ou contra essa manutenção: “The collective name of these external and internal forces is *prāṇa*, or ‘energy’. Every solid factor

therefore possesses *prāṇa*” (ĀNANDAMŪRTI, 1959). A partir do surgimento da “energia interna de um ente” (*prāṇa*) há o surgimento de objetos físicos observáveis, os quais são compostos por todos os elementos primários reunidos, em diferentes proporções.

Figura 2 - Representação da pressão externa (*bala*) e da explosão do objeto inanimado (*jaḍasphoṭa*)



Fonte: Adaptado pela autora a partir de Mitra (1998, p.35).

As forças que compõe a “energia interna de um ente” (*prāṇa*) são forças introversivas e extroversivas em conflito (*saṅgharṣa*) constante. Há dois resultados possíveis para esse confronto, a coesão ou a dissociação, sendo que a última pode ocorrer de duas maneiras, gradualmente ou espontaneamente, tal como explicitado no *sūtra* 1-9:

Na condição de um exacerbamento das *guṇas*, e por causa da ausência de equilíbrio dos fatores fundamentais (*bhūtas*), há a explosão da matéria.

[*guṇādhikye jaḍasphoṭaḥ bhūtasāmyābhāvāt*] (AS, 1-9)

Um objeto composto pelo fator sólido é composto por todos os outros fatores fundamentais igualmente, uma vez que um fator advém do outro sem excluir a presença do anterior. Há apenas uma diminuição da proporção de sua presença, que passa a ser compartilhada. Esses fatores fundamentais ou tendem para um equilíbrio estrutural entre eles, através da força de solidariedade, ou tendem para uma ausência de harmonia. Na condição da última, não é possível que a estrutura sólida do ente fenomênico se mantenha. Caso a força extroversiva seja preponderante, há a impossibilidade de formação de um núcleo (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Nessa condição, ocorre uma *jaḍasphoṭa* espontânea, uma “explosão”.

Jaḍa significa a “condição de um ser inanimado”. Falar em fatores fundamentais (*bhūtas*) é descrever toda a composição do *jaḍa*, de forma a localizar nele os desequilíbrios da consciência. *Sphoṭa* significa “explosão”, então, a explosão do objeto inanimado ocorre quando não há equilíbrio entre os fatores fundamentais que o compõe, quando a força dissociativa predomina em sua estrutura (*bhūtasāmyābhāvāt*), quando um equilíbrio não é encontrado. Essa é a primeira possibilidade de “explosão do objeto inanimado” (*jaḍasphoṭa*), a qual é compreendida por essa filosofia como uma ocorrência somente nos corpos celestiais (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

A segunda possibilidade da ocorrência da “explosão do objeto inanimado” (*jaḍasphoṭa*) é descrita de maneira gradual, após a estruturação do ente (*bhava*) em si. Nessa possibilidade, ocorreria primeiramente um equilíbrio no balanço interno dos fatores primordiais dentro do corpo do objeto sólido, a partir da predominância da força introversiva, a qual formaria um núcleo de coesão na estrutura sólida. Entretanto, a manutenção dessa “(...) physical solidarity depends upon the bala or external pressure” (ĀNANDAMŪRTI, 1959), ou seja, é necessário que a força atributiva estática (*tamas-guṇa*) não exerça uma pressão exacerbada (*guṇādhikye*). Outro modo de descrever essa ideia é através da necessidade de que o ambiente no qual o ente exista seja apropriado. Institui-se uma demanda ao equilíbrio dos fatores fundamentais (*bhūtas*) externos ao ente para que sua estrutura se mantenha. Tal teoria equivale a uma ideia de ecossistemas, a partir do ponto de vista do desequilíbrio inerente aos fatores fundamentais (*bhūtas*).

Entende-se, assim, que ainda que exista uma coesão entre os fatores fundamentais, de modo a permitir a existência de um ente, essa coesão é constantemente ameaçada pelos conflitos incessantes das forças beligerantes que compõe o indivíduo, as forças de coesão e de dissociação. Ainda que exista a formação de um núcleo, decorrente da preponderância de uma harmonia interna conquistada, há “(...) spaces or portions within the unit structure where the external forces predominate over the reacting interials” (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Os desgastes causados pelo desequilíbrio dos fatores fundamentais precisam ser compensados, repostos dentro da estrutura física. O modo pelo qual isso é feito é pela aquisição de *prāṇa* (energia) através de comida, água, luz, ar e água (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Caso não exista esse reforço constante das forças coesivas, ao acrescentar os fatores fundamentais correspondentes, há um desbalanceamento na estrutura física do ente, e uma explosão do objeto inanimado (*jaḍasphoṭa*) ocorre gradualmente. Segundo a filosofia proposta, esse tipo de desestruturação é típica do desaparecimento de espécies vegetais e animais. Os dois tipos de desassociações dos entes (*jaḍasphoṭas*) são compreendidos enquanto fenômenos de

“manifestação negativa” (*sañcara* negativo, ĀNANDAMŪRTI, 1959), no qual o fator sólido se desfaz. Deve-se isso ao fato de que a ocorrência dessa explosão não é uma retirada da investida da Consciência em expressar-se, “but a stirring up of the thought-waves due to excessive pressure of static Prakṛti” (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Desse modo, caso o resultado do confronto entre as forças internas (*prāṇa*) seja uma preponderância da força introversiva, e o ambiente no qual o objeto exista seja propício para a manutenção desse equilíbrio, surge então a vida. O movimento é descrito no *sūtra* 1-11:

A energia vital (*prāṇāḥ*) é a energia resultante da manifestação dos fatores fundamentais, sendo o núcleo de sua expressão o corpo.
[*dehakendrikāṇi pariṇāmabhūtāṇi balāni prāṇāḥ*] (AS, 1-11)

A resultante introversiva do conflito entre as energias interiores a um objeto chama-se *prāṇāḥ*, o qual é atingido quando os fatores fundamentais entram em equilíbrio. *Prāṇāḥ* é o plural de *prāṇa*, e significa os dez ares vitais (*vāyus*⁵), ou, a coletividade das energias que regulam um corpo. Essa energia não é uma energia genérica, mas especificamente uma força composta pelo fator aéreo. De acordo com a explicação filosófica aqui desenvolvida, *prāṇāḥ* não é meramente o plural de *prāṇa*, mas o resultado do equilíbrio atingido na estrutura do objeto, o qual formula um corpo. O surgimento de *prāṇāḥ* é o marco no qual a “vida” toma forma no objeto microcósmico, no ente (*bhava*). Assim, *prāṇāḥ* pode ser utilizado como sinônimo de um ser vivente, aquele que se guia através dos ares vitais com o auxílio coordenado de uma mente (SS, v.5).

Tem-se, assim, uma descrição da manifestação de *Brahman* descrita através do conflito de duas forças principais, e os resultados desse embate. Compreende-se que a totalidade da emanção surge a partir de um desequilíbrio, e a manifestação dos entes surge a partir de uma harmonia resultante do exercício de pressão e conflito. Tal ideia, a de que o equilíbrio é resultado de forças beligerantes sobre extrema pressão, é central nesse Tantra, e será repetida de diversas maneiras, inclusive em sua teoria social. A linguagem oficial do Tantra Yoga da Ānanda Mārga é a luta. É por um anseio que surge o desequilíbrio, o qual corresponde ao

⁵ “Prāṇāḥ is the collective name of ten vāyus, five internal and five external. The internal vāyus are prāṇa, apāna, samāna, udāna and vyāna; and the external vāyus are nāga, kūrma, kṛkara, devadatta and dhanañjaya” (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Existe uma localização específica no corpo humano para cada um dos *vāyus* internos, relativa à função biopsicológica por eles cumprida, enquanto os *vāyus* externos estão dispersos pelo corpo. Há procedimentos para o controle dessas funções, os quais se chamam *prāṇayāma*, uma das lições propostas para a *sādhana*, para que o praticante possa controlar adequadamente o corpo, o qual possui influência direta sobre a mente, e vice e versa.

conflito de forças cujo resultado é a criatividade do surgimento das formas. A expressão artística só atinge seu ponto máximo através do exacerbamento do conflito. A não capacidade de suportar a incidência da pressão, a falta de resiliência, é a destruição do novo. O não-aparecer não deve ser confundido com a libertação (*mokṣa*), pois é somente um retrocesso limitado ao ponto do que já está manifestado (o éter).

A capacidade de lidar com o confronto é, assim, compreendida enquanto a inversão das forças atuantes, da força de densificação para a força de sutilização. O resultado prático dessa mudança de atuação principal é o surgimento do que se entende por “mente individual”. O prosseguimento da atuação da força introversiva, em direção a sutilização, resultará, como será descrito, na afirmação do princípio fundacional que a constitui, *Brahman*. Esse processo, compreendido em seu fim derradeiro como a libertação do ser individual, será descrito como possível de ser alcançado somente através de um extremo conflito, da continuidade da luta entre as duas forças de atuação, introversiva e extroversiva. É pela luta entre elas que o próximo processo da emanção de *Brahman* é narrado. O surgimento do ser vivente (*prāṇāḥ*) é, portanto, o marco no qual se criam as condições de possibilidade para que o processo reverso, a dissolução (*pratisañcara*), se inicie. Isto é descrito no *sūtra* 1-6:

Pratisañcara, que é caracterizado pela retração, ocorre por meio do declínio das *guṇas*
[*nivṛttimukhī pratisañcaraḥ guṇāvakśayeṇa*] (AS, 1-6)

Dissolução (*pratisañcara*), o movimento de recolhimento da ação, é o nome dado para o movimento de declínio da incidência da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) sobre a Consciência, e a ascensão da pressão exercida pela força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) sobre ela. O exercitamento máximo da força de *Prakṛti* que provê a estaticidade às coisas, *tamas-guṇa*, ocorre no surgimento do fator fundamental sólido (*kṣiti tattva*). Não somente em seu surgimento, mas na pressão máxima possível realizada dentro desse fator, o qual resulta na criação de uma primeira energia interna no ente inanimado (*prāṇa* dos objetos sólidos). Podemos, assim, dizer que os seres inanimados possuem energia, possuem *prāṇa*, mas eles não possuem uma energia coordenada pelo núcleo de uma mente, *prāṇāḥ*. É isso, somente, o que os distingue dos seres animados: a não existência dessas energias de forma coordenada. É a partir do surgimento da vida (*prāṇāḥ*, energia coordenada pelo núcleo de uma mente) que o movimento de dissolução (*pratisañcara*) se inicia.

Em síntese, pode-se subdividir o ciclo cósmico (*Brahman Cakra*) entre mundo inanimado (*sañcara*), o qual compreende o surgimento dos 24 elementos constitutivos da

realidade (*tattvas*), e mundo animado, o qual corresponde ao movimento de dissolução (*pratisañcara*). A terminologia “animado” e inanimado”, enquanto portadores de “anima” aqui se refere ao sentido literal de possuírem ou não *vāyus*, ares vitais. Pois, enquanto portadores de vida, de realidade, de existência, não há entre eles distinção: “In reality there is no ‘non-living’ entity: everything has Consciousness” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b). A referência à vida enquanto o ponto de virada da manifestação (*sañcara*) para a dissolução (*pratisañcara*) é, portanto, equivalente a dizer que “vida” é “mente individual”. *Prāṇāḥ*, as energias que compõe o ente de forma coordenada sobre um núcleo, são a forma coordenada com uma mente. Vida, ou mente, é, portanto, a capacidade de ter consciência e controle sobre uma estruturação composta pelos fatores fundamentais.

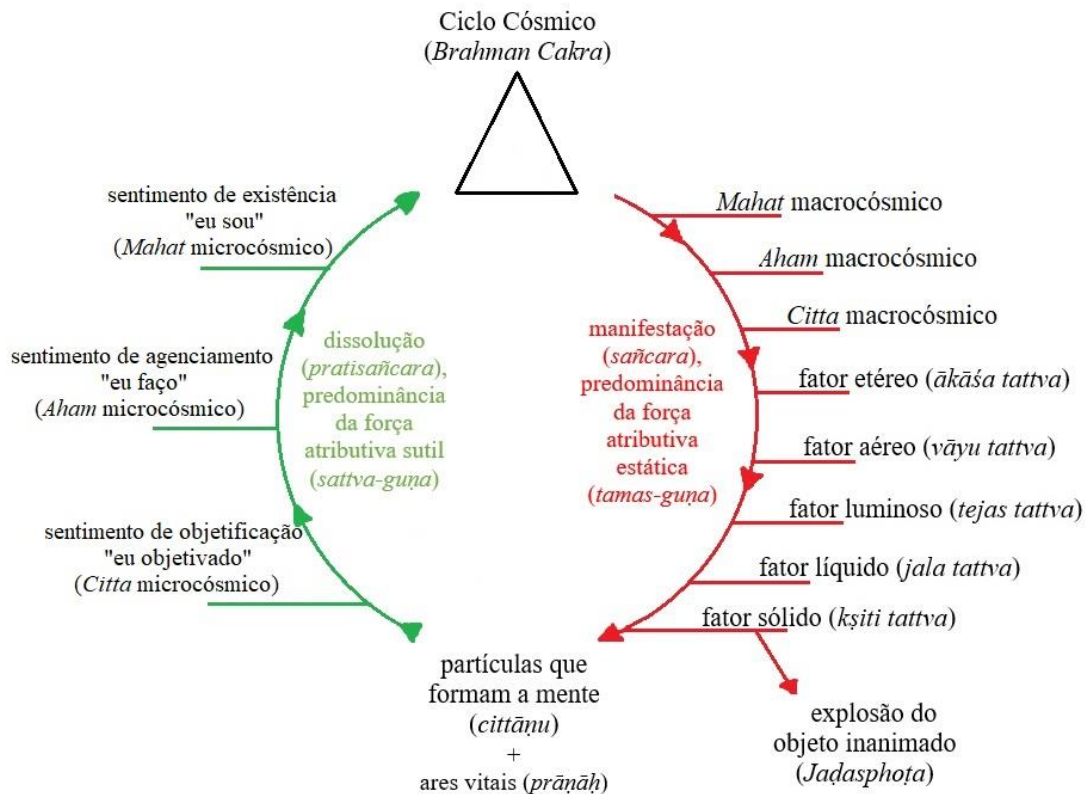
Assim como a origem da manifestação é um desequilíbrio, o exaurimento desse processo se inicia também a partir de um desequilíbrio, de uma mudança nas proporções predominantes que são vigentes nas forças atributivas (*guṇas*). Compreende-se que a disparidade atributiva é o que garante a existência de movimento, sendo o equilíbrio a destinação final de um estágio estacionário (*Nirguṇa Brahman*). A sobreposição do princípio que garante acesso à consciência, a força atributiva sutil (*sattva-guṇa*), sobre a estática (*tamas-guṇa*), é uma diminuição na influência das forças atributivas como um todo a longo prazo. De modo que o instante derradeiro da expressão máxima da sutilidade será o deixar-de-ser. Esse deixar-de-ser, do ponto de vista macrocósmico, corresponde ao momento em que *Prakṛti* não influencia mais *Puruṣa*, o momento em que as forças atributivas (*guṇas*) retornam a um equilíbrio e sua capacidade expressiva criativa é abafada novamente pelo peso da Consciência. Assim:

A realização desses dois ocorre no processo de manifestação e dissolução.
[*tayoḥ siddhiḥ sañcare pratisañcare ca*] (AS, 1-3)

Se estabelecermos a manifestação (*sañcara*) como um processo dispersivo, no qual *Brahman* toma consciência de sua existência e estabelece objetos com os quais se relacionar, podemos chamar a dissolução (*pratisañcara*) como o processo de retração, no qual a expansão é direcionada para o equilíbrio das manifestações então criadas. Segundo o *sūtra* citado, a

aparente dualidade de *Brahman*, sua partição analítica em *Prakṛti* e *Puruṣa*, encontra seu fim, exaure seu potencial, após a completude do processo de *sañcara* e de *pratisañcara*.

Figura 3: Representação do ciclo cósmico em gráfico cumulativo



Fonte: Elaborado pela autora (2017).

O fato da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) aumentar sua influência a partir do surgimento da vida animada, da mente, possibilita que a narrativa seja estabelecida do ponto de vista de um ente que experiencia esses movimentos. Há, então, o surgimento de uma mente primitiva, o surgimento de uma consciência primeira de si. Nesse sentido, a sutílização será experienciada pelo aumento da “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*), a força centrípeta em direção à Consciência, força retrativa oposta que atrai os entes para a origem da criação. Na dissolução (*pratisañcara*) a dominância da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) diminui, a “força da ignorância” (*avidyāmāyā*) dá lugar a *vidyāmāyā*, ou seja, a força introversiva passa a prevalecer sobre a extroversiva (SS, v.3). A narrativa do surgimento, propósito, e desfecho

teleológico do universo está sendo narrada, nesse subcapítulo, por um ponto de vista do que seria um observador externo – como se fosse possível narrar as modificações de *Brahman* por uma perspectiva externa. No subcapítulo seguinte a mesma narrativa será descrita pelo ponto de vista das sensações de um ente.

A dissolução (*pratisañcara*) se inicia, portanto, com o surgimento de uma mente primária, a partir da coesão das energias internas do ente (*prāṇa*) através de um núcleo coordenador. Ou seja, o resultado da força introversiva cria uma substância outra, a qual não é uma maior condensação (*sthūla*) do fator sólido do qual ela provém, mas, ao contrário, é menos densa do que todos os fatores surgidos da condensação de *Prakṛti* sobre *Puruṣa* até o momento – a mente. Assim:

O elemento mental, chamado *cittāṇu* (partículas que formam a mente), surge através de um processo de fricção extrema, que promove a pulverização da matéria bruta.
 [tīvrasaṅgharṣeṇa cūrṇibhūtāni jaḍāni cittāṇu mānasadhātuḥ vā] (AS, 1-12)

A citação acima apresenta, em síntese, a teoria do Tantra Yoga da Ānanda Mārga sobre o que é a mente. A mente advém da matéria bruta, do fator sólido em seu grau de maior condensação possível. O estágio sólido é tão somente a mente cósmica condensada a partir do estágio líquido que, por sua vez, é tão somente resultado de uma pressão exercida sobre o fator luminoso, o qual é a densificação do fator aéreo, que não é mais do que a crudificação do éter, o qual é somente a Consciência pura. O fator sólido contém em si, portanto, todos os fatores fundamentais (*bhūtas*) manifestos, e para além deles, já contém si a mente (cósmica). O surgimento da mente individual (microcósmica) a partir da matéria é uma decorrência lógica a partir dessa exata descrição do que seja a matéria, i.e., consciência condensada. Uma fricção extrema na matéria a destrói de modo tão radical que o primeiro “fator” que a compõe retorna⁶, a Consciência. *Cittāṇu* é assim formado por partículas de Consciência, as quais formam o que compreendemos comumente por mente. *Citta* significa, genericamente, “mente”, enquanto *aṇu* diz respeito a menor partícula que é possível se encontrar em uma coisa, para além da qual uma maior divisão causaria uma mudança em sua composição.

⁶ “A mente somente surge da matéria por já estar ali. Assim como a faísca surge ao friccionarmos duas pedras pelo fator luminoso já estar presente, mas é necessário a aplicação de uma força imensa para que ela surja. Igualmente para a mente. A mente pode funcionar como *citta*, *aham* e *mahat*, mas a substância é a mesma, uma substância não material, mas um conceito que se pode conceber” (ACOSTA, 2017, transcrição aproximada).

A configuração atômica da mente (*citta*), as partículas mínimas que formam *citta* são, assim, provenientes da matéria. A mente humana surge, dessa maneira, da matéria, mas a matéria surge da cognição suprema (SS, v.24). *Cittāṇu* pode também ser chamado de “ectoplasma” (ĀNANDAMŪRTI, 1985, v.4), como átomos mentais (AV, v.19), em que especificamente as partes individuais das células ectoplasmáticas são *cittāṇu* (SS, v.7)⁷. A totalidade do que seria esse ectoplasma é *citta*. Ou seja, quando as partículas da mente (*cittāṇu*) são coordenadas forma-se *citta*, uma mente primeira, descrita enquanto um sentimento de “eu objetivado”:

A consciência que se manifesta como *citta* na estrutura individual surge através da união das partículas que formam a mente.
[*vyāṣṭidehe cittāṇusamavāyena cittabodhaḥ*] (AS, 1-13)

Tais partículas, *cittāṇu*, ao serem coordenadas formam *citta*. Do surgimento de *cittāṇu* decorre uma afinidade entre as partículas, as quais formam uma espécie de mente bruta, *citta*, considerada a primeira camada da mente unitária, do ente microcósmico individual (*bhava*).

Para que exista a vida é necessário um paralelismo, um equilíbrio, entre essa mente formada e os ares vitais (*prāṇāḥ*). A perda desse paralelismo inicia o processo de morte e transmigração da entidade, como será detalhado adiante. A partir de então, a descrição do processo de metamorfose de *Brahman* será narrado em suas modificações dentro de uma interioridade, de uma entidade. O processo de recolhimento (*pratisaṅcara*) ocorrerá não mais como grandes mudanças ambientais e elementais, mas como mudanças microcósmicas, de amplitude restrita e de alta complexidade e diversidade. A capacidade de controle de sua própria interioridade, o desenvolvimento e complexificação dessa mente emergente, e de sua base física

⁷ Essa é uma espécie de analogia químico-espiritual para tratar da substância da mente em seu processo evolutivo – a separação de uma célula ectoplasmática da outra é a expansão cognitiva, pois essas, ao se separarem, criariam afinidade com a vibração macrocósmica, e não consigo mesmas. Compreende-se que esse processo é a redenção da individualidade à deus, o desapareço do ego, a superação de *aham* (AV, v.19). Além do processo de surgimento da mente, o termo *cittāṇu* é mais utilizado para se referir a mente enquanto matéria bruta a ser influenciada, como por exemplo: “Songs [vocal] are rooted in the physical world, but their impact is on the subtler layers of the human mind. The mental world is the ectoplasmic world, the world composed of ectoplasmic stuff (*cittāṇu*). Songs produce a vibrational wave which makes our mental waves straight, and these straightened mental waves in turn ultimately touch the point of the soul. Now to touch the embodied soul, the songs must have rhythm, melody and feeling (*bhāva*). If there is no feeling, the song will lack sweetness. Therefore, songs must have deep ideas” (ĀNANDAMŪRTI, 1987b). Assim também: “The excessive desire for material enjoyment, or the excessive pursuit of crude matter, reduces the inter-ectoplasmic space and as a result causes microcosms to become totally obsessed with their psychic objects (...) *sādhana* is a process of struggle against the inter-ectoplasmic affinity” (SS, v.7).

(de glândulas, órgãos), será o caminho pelo qual a dissolução irá ocorrer. Desse modo, todos os processos descritos após o paralelismo entre corpo e mente são processos introversivos e singulares, marcados por um aumento de consciência e reflexão nas estruturas manifestas (*bhavas*). As entidades manifestas vivas (*bhavas*) são, portanto, resultado de uma combinação articulada, e desbalanceada, das realidades constituídas previamente em ação (*tattvas*). Ao articularem-se coesivamente, a mente se torna o fator constituinte principal do momento de retorno da manifestação, sendo o espaço privilegiado no qual o problema existencial pode ser resolvido.

Assim, *citta* é a primeira singularidade formulada no processo de introversão, e possui por característica principal, em relação ao ente que a obtém e experiencia, a capacidade de criar limites em relação a outros objetos. A expressão “*Cittabodha*”, contida no *sūtra* 1-13, significa um conhecimento (*bodha*) específico: aquele que resulta do exercício da faculdade interpretativa da experiência através do intelecto (AV, v.3). *Cittabodha* é o conhecimento mínimo de si mesmo, um sentimento que surge no ente de modo a criar limites para ele mesmo do que o constitui. A aptidão de distinguir o que seja depende completamente da formulação desse *citta* na estrutura unitária. *Citta* é o primeiro passo da consciência existencial, aquilo que constitui um ente enquanto tal, que o singulariza, tal como um espelho que reflete o, então agora, externo. A possibilidade relacional, dual, entre os entes, pelo ponto de vista dos entes, dá-se pelo surgimento de *citta*. A aparente dualidade surgida será mediada por receptores e transmissores, *indriyas* e *tanmātras*.

Como explicado, os fatores fundamentais (*bhūtas*) surgem da pressão de *Prakṛti* sobre a Consciência, e formam, em diferentes proporções, os entes. Essa objetividade criada é a matéria com a qual cada uma das entidades unitárias (*bhavas*) irá se relacionar. O modo pelo qual um microcosmos irá interagir com outro microcosmos dependerá do grau de desenvolvimento de seu aparelho cognitivo. Como afirmado previamente, os fatores fundamentais (*bhūtas*) possuem capacidades transmitivas de determinados atributos, mais do que as qualidades em si. Tais transmissões, essências genéricas, são os *tanmātras*, segundo o *sūtra* 2-22:

Tanmātras são o resultado das vibrações das fricções entre os fatores fundamentais (*bhūtas*), sendo apresentados e caracterizados distintivamente por estes.

[*bhūtalakṣaṇātmakaṃ bhūtabāhitaṃ bhūtaśaungharṣaspandanaṃ tanmātram*] (AS, 2-22)

O próprio modo pelo qual os fatores fundamentais podem ser localizados são seus *tanmātras*. Assim como as forças atributivas (*guṇas*) de *Prakṛti* são percebidas pelos efeitos de sua aplicação, tal qual a propensão à reflexão, ao movimento ou ao sono, os fatores fundamentais (*bhūtas*) são percebidos pelo que se pode deles inferir, de acordo com o *sūtra* 2-23:

Os fatores fundamentais (*bhūtas*) são reconhecidos através dos *tanmātras*.

[*bhūtaṃ tanmātreṇa paricīyate*] (AS, 2-23)

Portanto, os *tanmātras* constituem as ondas emanadas como resultado de um choque físico entre vibrações de diferentes comprimentos de onda (SS, v.7). Eles são postulados inferencialmente, pelo fato de não serem diretamente percebidos pelos seres. O processo básico de apreensão passa pela capacidade dos seres de reconhecê-los, através de diversos contatos, por diversos mecanismos assimilativos. A capacidade de receber essas inferências está diretamente relacionada com a capacidade física do aparelho orgânico perceptivo (*indriyas*) do sujeito, assim como a sua amplitude psíquica:

Os órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) são a porta de entrada e o assento [dos *bhūtas*], sendo compostos por canais e fluidos.

[*dvāraḥ nādīrasaḥ pīḥātmakāni indriyāṇi*] (AS, 2-24)

Os órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) correspondem a toda a estrutura física responsável pela percepção, assim como pela produção de percepções para outros entes. São elementos constitutivos da realidade (*tattvas*), sendo sua base, seu assento, a mente do ente microcósmico⁸.

Apesar da linguagem utilizada por essa filosofia para a explicação do processo de percepção vacilar entre uma literalidade física e uma leitura psíquica, utilizo aqui somente uma mecânica descritiva nesse momento da exposição. A filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga compreende, assim, que as emanções das essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) são vibrações capturadas e reproduzidas pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*), os quais os reproduzem de forma associativa. Desse processo advém uma ideia de percepção refletida: as essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) são introjetadas e refletidas nos órgãos

⁸ *Indriyas* são compostos por: “(...) the five sensory organs (eyes, ears, nose, tongue and skin) or five motor organs (hands, feet, vocal cord, genital organ and excretory organ). The eye indriya (for example) comprises the eye itself, the optical nerve, the fluid in the nerve, and the location in the brain at which the visual stimulus is transmitted to the ectoplasm, or mind-stuff” (AV, v.31).

sensoriais e motores (*indriyas*). Assim, os objetos são percebidos por meio de uma reflexão, de uma cópia interna, e não por um acesso direto da mente a eles. As essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) são ditas por darem o tom, cor e forma à mente, pois, para que haja a percepção, os órgãos sensoriais (*indriyas*) se modelam de acordo com o que está sendo recebido, em um processo que reproduz, momentaneamente, a externalidade.

Essa introjeção reprodutiva, que é o mecanismo primeiro de separação entre dois entes viventes (*bhavas*), ocorre no duplo aspecto que formula as entidades: o equilíbrio entre a mente primitiva (*citta*) e os ares vitais que regem as funções biológicas (*prāṇāḥ*). Para que haja a sobreposição perceptiva é necessário que as funções realizadas pelos ares do corpo (*vāyus*, *prāṇāḥ*) pausem sua atividade. Para que a mente perceba o que as essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) informam é necessário um estado de atenção. Esse estado de atenção, que deve presidir a sobreposição perceptiva, diz respeito ao fato de que o corpo se encontra em um momento de pausa e não de expansão⁹. A mente (*citta*) e o corpo (*vāyus*, *prāṇāḥ*) influenciam-se, assim, mutuamente.

Independentemente do grau de precisão adquirido pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) em sua assimilação dessa exterioridade, as impressões fenomênicas serão conduzidas e reproduzidas na mente primitiva (*citta*), isso é, no primeiro estágio mental, composto pelas partículas que formam a mente (*cittāṇu*). O surgimento de *citta* compõe a fase inicial da dissociação relacional, pois ele cumpre a função primária de reproduzir, para a individualidade constituída, objetos externos. O *citta* é a destinação dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*)

⁹ Os *indriyas* percebem os *tanmātras*, mas certos sentidos cognitivos são apenas diferenciados pelo *prāṇāḥ*, tal como noções de frio, calor, amplitude, pressão ou intencionalidade (AV, v.8), funcionando também de modo a “to recognize the objectives from different experienced sense perceptions and innate psychic projections” (ĀNANDAMŪRTI, 1959). O órgão que regula esse funcionamento e percepção através do *prāṇāḥ* chama-se *pranendriya*. A *pranendriya* é um *tattva*, um órgão pulsativo localizado no *anāhata cakra*. A pulsação da *pranendriya* é o motivo estabelecido pelo qual é impossível realizar uma atividade física de alta intensidade e ao mesmo tempo compreender-se uma ideia. O controle da *pranendriya* garante acesso a um maior sucesso na prática espiritual: “The five internal vāyus which sustain the sensory organs and give them the power of expression are the objective expressions of Ātman – the aerial manifestation of Ātman. Hence Ātman is called the life of all lives. Just as the perfect state of pause of the vital airs (vāyus) enhances the perceptive capacity of the indriyas, similarly intuitional practice increases the degree of the state of pause of the vital airs” (SS, v.6). A teoria da percepção do tantra abrange discussões mais amplas do que somente os modos de reconhecimento dos objetos através desse processo físico-psíquico. A presente tese se restringe a explicação que concerne diretamente aos *sūtras* propostos no *Ānanda Sūtram*, a qual apresenta uma teoria geral e básica da compreensão da realidade e proposições para a ação. No entanto, há diversos desdobramentos nessa teoria perceptiva, em conexão com *vṛttis*, reconhecimento correto do objeto, correlacionados com a *sādhana*, cito entre eles: “(...) Those vṛttis which are helpful for spiritual progress are called akliṣṭa; the remainder are kliṣṭa. The five broad categories of kliṣṭa: are pramāṇa (proof), viparyaya (defective cognition), vikalpa (variability) nidrā (sleep), and smṛti (memory)” (SS, v.8).

do ente no processo de reprodução do outro em si mesmo, e por isso é também chamado de “tela mental”, ou “eu objetivado”. Os órgãos sensoriais informam essa parcela primeira da mente, *citta*, sobre o objeto externo, e dessa maneira, por esse funcionamento físico de reprodução ou reflexão, *citta* “torna-se” o objeto externo.

Expliquei, portanto, a teoria proposta pela filosofia analisada sobre o processo perceptivo, pois a compreensão do que seja a primeira entidade surgida no processo de dissolução, *citta*, torna-se mais clara ao se compreender qual é a sua função: a criação da capacidade de ser uno e de se relacionar com outros. Irei realizar o mesmo para as próximas entidades surgidas, resultantes da contínua influência da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) sobre a Consciência (*Puruṣa*) no momento de retorno do ciclo cósmico.

Assim como o aumento da pressão da força atributiva estática (*tamas-guṇa*) produz realidades (*tattvas*) surgidas da condensação da Consciência, ou seja, mais densas, o aumento da pressão da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) produz realidades mais sutis. Nesse sentido, a camada primeira da mente do ente unitário (*bhava*), *citta*, é *tamásico* (possui *tamas-guṇa* como *guṇa* predominante em seu balanço de forças), possuindo maior passividade (SS, v.4). A continuidade da pressão exercida por *Prakṛti* na Consciência, tem por força atributiva (*guṇa*) predominante *rajas-guṇa*, a força da mobilidade, da dinamicidade capaz, ativa e produtora. O resultado dos choques internos na matéria do *citta* é uma nova porção mental, de menor condensação, de menor afinidade intermolecular entre as partículas de *cittāṇu*:

Na condição de ascendência de *rajas-guṇa* e no decaimento da influência das [demais] *guṇas*, *aham* surge de *citta*
[*cittāt guṇāvakṣaye rajoguṇaprābalye aham*] (AS, 1-14)

Seguindo a mesma lógica para o surgimento das partículas da mente (*cittāṇu*) pela matéria (*jaḍa*), *aham* microcósmico surge do *citta* microcósmico pois é um fator nele presente, em potencial. *Aham* está em estado latente em *citta*, e sua revelação capacita o ente (*bhava*) a perceber gradualmente sua própria existência. O surgimento de *aham*, através da metamorfose de uma parte localizada de *citta*, é a descondensação de uma secção através de uma pressão que resulta no aumento de consciência dentro da entidade unitária. A consciência que se manifesta na forma de *aham* é traduzida por um sentimento de “eu faço”, ou “ego” – o sentimento de agência previamente citado –, a segunda camada de subjetividade mental (ĀNANDAMŪRTI, passim). A função desse ego é dita ser a capacidade intelectual do ente. Pode-se afirmar, portanto, que assim como a mente surge da matéria, a razão surge da capacidade introjetiva dos

objetos. Compreende-se a razão (*aham*), portanto, como mero resultado do esforço aquisitivo do outro (*citta*).

Nesse sentido, compreende-se que a mente (*citta*) seja um décimo-primeiro órgão sensorial (*indriya*) (AV, v.17), na medida em que uma porção dela tomará a forma das vibrações para um outro (*aham*) observar e agir. Esse outro é *aham*, e por isso seria incorreto dizer que a mente, em sua totalidade, faz parte dos órgãos perceptivos. Em seu sentido relacional, uma parte da mente é um órgão sensorial (*indriya*), *citta*, quando há *aham* para observar o que será reproduzido na “tela mental”. Essa outra parte da mente, advinda de *citta*, controlará *citta*, terá supremacia sobre o que *citta* irá ou não reproduzir¹⁰. *Citta*, assim expresso com *aham*, possui duas funções: *grāhaka*, a de formular as sensações dos objetos transmitidas pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) em si, de acordo com o controle de *aham*; e *vikṣepaka*, a função de transformar as sensações em ação, através dos órgãos motores (ĀNANDAMŪRTI, 1957). A parte mental que é *citta* está diretamente relacionada, portanto, com a maior parte dos elementos constitutivos da realidade (*tattvas*) criados na emanção condensada da Consciência, as essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) e os consequentes órgãos sensoriais e motores que os capturam.

Aham é a parcela da mente que controla a interpretação dessas funções, a capacidade de análise e decisão, cuja expressão plena somente é alcançada com o surgimento de uma consciência de maior utilização para ordená-lo, *mahat*. Se *citta* é o objeto de uma estrutura gramatical, o predicado da frase que se transfigura em objeto, e *aham* é o sujeito da frase, aquele que realiza a ação e impele a uma interação com o objeto, resta ainda surgir a plataforma na qual se dá esse encontro, uma dinâmica de ação que congregue esses dois elementos, da qual toda a estrutura depende. Tal capacidade somente desperta a partir da incidência da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) em uma parcela de *aham*, segundo o *sūtra* 1-15:

Em seu surgimento, oriundo de *aham*, o *mahat* se apresenta como um deslocamento ao sutil.

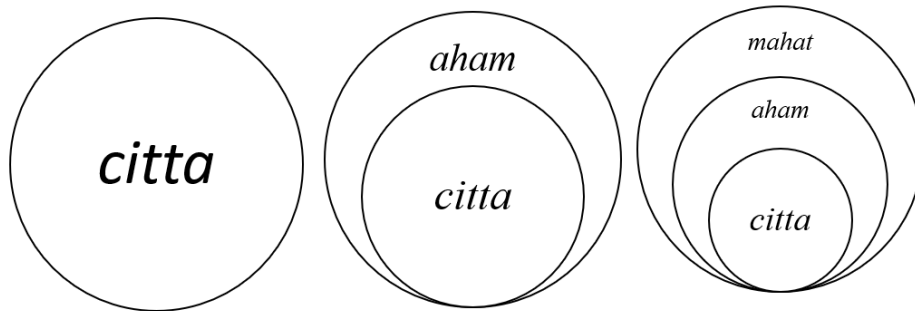
[*sūkṣmābhimukhinī gatirudaye ahaṃtattvānmahat*] (AS, 1-15)

Mahat é a terceira camada da mente, a partir da qual o sentimento de existencialidade, o “eu sou”, desperta na entidade unitária (*bhava*). Essa consciência é o mecanismo final

¹⁰ O ato, a vontade, o comando de fechar os olhos incapacita o *indriya* da visão (*cakṣuh*) de perceber (*darśana*) o que seja (*rūpa*).

necessário para que a percepção funcione corretamente, e para que os ares vitais do ser vivente (*prāṇāḥ*) sejam apropriadamente controlados (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Figura 4 - Representação do surgimento das camadas da mente nos entes viventes



Fonte: Elaborado pela autora (2017).

O surgimento inicial de *aham* produz, em termos físicos da estrutura unitária equilibrada, maior complexidade nervosa. Quanto maior for a expressão das camadas mentais, maior será a expressão física necessária para abarcá-la. *Citta* está diretamente ligado à reprodução dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*), enquanto *aham* está conectado à decisão de ação sobre o que é reproduzido, e *mahat* à reflexão refinada e direcionada dessa ação. Essas camadas mentais, produtos do processo de dissolução (*pratisāncara*) estão contidas em uma multiplicidade de seres viventes que as possuem em menor ou maior proporção. Assim, a segunda metade do processo do ciclo cósmico é permeado pelo surgimento de vegetais, animais, e seres humanos, os quais são possuídos por essas capacidades mentais em diversas proporções.

A simples posse de órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) e de *citta* não garante acesso às informações transmitidas na exterioridade do microcosmos, pois a percepção passa pelo controle da atenção, da vontade do ego (*aham*) consciente de si (*mahat*). O processo perceptivo não funciona plenamente sem as camadas mentais mais sutis, pois não há quem as perceba, de modo que a existência única de *citta* nos seres é equivalente a uma identificação reativa. Dentre a multiplicidade surgida, isso se traduz em seres animados pouco desenvolvidos, tal como descrito no *sūtra* 1-18:

Somente *citta* existe nos organismos não desenvolvidos, como nas trepadeiras e arbustos, sendo nelas inexistentes *aham* e *mahat*.
 [mahadahamvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme kevalam cittam]
 (AS, 1-18)

Em organismos ditos primitivos, a parcela mental primária (*citta*) não expressa todo o seu potencial pois não há outras partes da mente para realizar função relacional (SS, v.8). A mente desses seres toma a forma da matéria a sua volta, mas não há ego com o qual utilizar essa matéria (AV, v.33). Tais seres são descritos pela falta: na falta de *aham* não há um ego através do qual se poderia comandar seus ares vitais (*prāṇāh*). Essa falta de consciência de si impede o controle do corpo, e por isso essas estruturas físicas não são ativas, não possuem movimentos (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Apesar dessas espécies não possuírem motilidade, a capacidade primeira de uma mente garante a elas instinto¹¹ (*citta*), prazer e dor, atração e retração. Assim, a natureza espontânea, evidente e específica que caracteriza esses seres (*svabhāva*) é a posse de um conhecimento (*jñāna*) meramente físico (SS, v.12). Compreende-se que a faculdade de conhecer é equivalente à capacidade de subjetivação de uma objetividade externa (ĀNANDAMŪRTI, 1970), de modo que o grau de subjetivação de uma mente que possui somente a primeira camada mental (*citta*) é, portanto, restrito à base na qual ela se apoia.

Com o surgimento de *aham* nas estruturas unitárias cria-se movimento:

Nos organismos não desenvolvidos, nos quais *mahat* está ausente, como nas trepadeiras e arbustos, *citta* existe conjuntamente a *aham*.
 [mahadvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme cittayuktāham] (AS, 1-19)

A inexistência de *mahat* impede a atividade eficaz desses entes, e o conhecimento psíquico para além do objetivo, para além de meras reflexões e refrações, é incipiente. A imersão interna dos seres em *citta* e *aham* é uma não-reflexão sobre as atividades que efetuam, uma completa absorção nas ações que realizam. Para além do instinto (*citta*), no entanto, as estruturas vitais que possuem certo de grau de racionalidade (*aham*) conseguem traduzir a experiência por meio de vivências passadas, pela familiaridade com as situações (*abhijñatā*) (SS, v.19), sendo capazes de reagir de acordo com percepções já sentidas além das atuais.

A inexistência de *mahat* nas formas animadas ocasiona uma não-identificação completa

¹¹ “The more undeveloped a creature is, the more it is dominated by its instinct which is nothing but the inborn saṃskāras” (SS, v.12).

com suas estruturas vitais. Assim, “If the body of one of these organisms is bisected, the two separate parts will be two organisms again. No part will die, because in that mind there was no unit feeling of separate existence” (AV, v.33). A ascensão de *mahat* é vista como a formulação da individualidade, não sendo restrita aos seres humanos. Há até mesmo plantas que o possuem, em menor grau, segundo o *sūtra* 1-20:

Citta, aham e mahat existem em organismos desenvolvidos, como nas trepadeiras, nos arbustos e nos seres humanos.
[*prāgrasare jīve latāgulme mānuṣe mahadahaṃcittāni*] (AS, 1-20)

A mente do ser unitário é capaz, assim, de compreender que há um conteúdo externo a ela. Essa cognição é o *citta*, uma consciência que manifesta um objeto externo a própria consciência. *Cittabodha* ocorre em uma determinada topografia, em um corpo (*dehe*), em um contorno de uma aparência, a qual é a estrutura de individuação. Na condição de hegemonia da força atributiva mutatória (*rajas-guṇa*) *aham* se revela, enquanto o segredo contido em *citta*, e no direcionamento da mente para o sutil, a condição humana aparece (*mahat* plenamente desenvolvido, a reflexão). O caminho para a transcendência dessa condição passa pelo estabelecimento da estrutura unitária na reflexão/intuição (predominância de *mahat*).

O que se entende por evolução é visto, assim, na filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga como um contínuo, do poder discriminativo adquirido por cada espécie. A taxionomia no Tantra Yoga é, portanto, um sistema de classificação da mente. A evolução formulada diz respeito ao desenvolvimento da capacidade reflexiva a partir da influência de *Prakṛti*. *Prakṛti* assume, então, o aspecto de uma força que propaga a evolução entre as espécies, e não somente a força de afastamento da Consciência.

Vê-se, assim, que para o Tantra Yoga não é concebível, portanto, uma ruptura entre humanidade e natureza. Pois afirma-se a subjetividade unitária expressa em uma pluralidade de formas, as quais compartilham de um substrato em comum e estão por ele conectadas, tal como enunciado no *sūtra* 2-10:

Puruṣottama está vinculado [aos entes] através de uma dupla união (yoga): [a união que se manifesta na forma de] uma tessitura individual e [a união que se manifesta na forma de] uma tessitura coletiva.
[*otahprotaḥ yogābhyāṃ saṃyuktaḥ Puruṣottamaḥ*] (AS, 2-10)

Ao conceito de Consciência, *Puruṣa*, acrescentou-se o adjetivo *uttama*, o qual dá o sentido do mais alto, do superior. Um sinônimo para *Puruṣottama* é *Parama Puruṣa*, *Brahman* com certa

personificação. A Consciência em seu grau de maior sutileza, *Puruṣottama*, está entrelaçada, envolta, enredada aos entes. *Otaprota* é tal como um fio costurado longitudinalmente e transversalmente, o qual se estende para todas as direções (APTE, 2015, p.144). *Prota yoga* também é utilizado para descrever a associação das mentes unitárias em sua coletividade, por um ponto de vista panorâmico (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Tal como os raios solares ele, *Puruṣa*, irradia no universo (*kalpanā*) sua presença. É a fonte de consciência de todos os seres. *Puruṣottama* é a força cognitiva, o *Puruṣa* da contraparte de *Prakṛti*, o núcleo do universo.

Foi dito que os seres unitários, microcósmicos, são atraídos por uma força introversiva (*vidyāmāyā*), regida pela força atributiva sutil (*sattva-guṇa*), no processo de dissolução (*pratisañcara*), funcionando essa como um dos fatores da evolução. Essa atração é direcionada a um núcleo. A movimentação, a utilização e o aumento de consciência, são descritos tal como uma dança, um circular, um rodear esse núcleo, *parārasa* (SS, v.7), *rāsalīlā* (SS, v.7). As entidades unitárias existentes (*bhava*) mudam de configuração (corpos) ao se aproximarem do núcleo da Consciência. Ou seja, transfiguram-se de espécie vegetal à animal, trocam sua composição física para se adequarem a uma estrutura que suporte a diminuição desse raio, de modo a auxiliá-las a continuar sua aproximação (AV, v.23). A troca de estrutura é um movimento de complexificação do corpo em que se habita, sendo essa a doutrina da transmigração da alma (*samsāra cakra*).

É a proximidade com o núcleo (*Puruṣottama*) o que determina as propriedades inerentes (*dharma*) ao ente, o sistema ao qual esse ente segue, a ordem em que opera. A diferença de proximidade com o núcleo da Consciência é, assim, a causa da diversidade na multiplicidade. A multiplicidade surgida da unidade é plural pois possui diferentes graus de afastamento da Consciência. Ou seja, algumas estruturas físicas possuem somente *citta* desenvolvido, enquanto outras possuem graus maiores de expansão de sua consciência unitária. Isso é o mesmo que dizer que a Consciência está mais ou menos condensada nos entes, garantindo-lhes um raio de afastamento. Quanto menor for o grau de condensação da Consciência, o substrato do fenômeno, maior a proximidade dessa estrutura à Consciência. Através do desenvolvimento de sua estrutura perceptiva, da complexificação da estrutura física habitada, esta deixa de suportar o grau de especialização de sua mente, causando ao ente a obrigatoriedade de migrar para uma outra estrutura mais adequada. A nova estrutura, por sua vez, estará mais próxima ao núcleo da Consciência. Tal processo é compreendido como a morte, a transmigração da alma. O ciclo da transmigração é descrito de forma elíptica (*Brahmāṇḍa*), na qual ao redor do núcleo da Consciência as consciências unitárias circulam. Assim:

Puruṣottama, a Consciência suprema, é o núcleo do universo.
 [Paramaśivaḥ Puruṣottamaḥ viśvasya kendram] (AS, 1-4)

A dança do múltiplo rumo ao uno é, assim, o embate da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) contra a força atributiva estática (*tamas-guṇa*), a ser experienciado individualmente. É uma constante movimentação, na qual a manifestação e sua dissolução são tais como o crescendo e o diminuendo de uma dinâmica musical, cujo início dá-se por uma vontade e fim por seu silêncio, por uma falta de expressão. A expressão expansiva, tal como relatado, é ritmada por *Prakṛti*, a força cega de *Brahman*. Do ponto de vista do ente individual, ou de *rāsalīlā*, do movimento de todos os entes viventes entorno do núcleo do universo, essas forças são chamadas de força introversiva e força extroversiva, em direção ou em afastamento de *Puruṣottama*. A criação é um afastamento, a partir da qual todas as coisas surgidas possuem uma expectativa de retorno. Enquanto a dissolução é o recolhimento dos fios que as perpassam e atrelam a sua origem. Vê-se, assim, a forma contínua construída entre animalidade, humanidade e divindade.

Para a configuração desse processo, na totalidade do ciclo cósmico (*brahmacakra*) as forças atributivas de *Prakṛti* estarão sempre ativas, gerando movimento a partir de seu desequilíbrio. *Avidyāmāyā*, a predominância da força atributiva estática (*tamas-guṇa*), é a causa criadora dos fatores fundamentais, da forma, da separação e dos limites entre os entes. *Vidyāmāyā*, a predominância da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) é a causa criadora de uma força no interior dos entes criados para a busca de sua dissolução, tal como uma pulsão para a finalização de sua existência limitada. A não expressão de *Prakṛti*, o equilíbrio neutro (*taṭastha śakti*) é a inércia, um estado que não se mantém nas entidades no universo manifesto. Vê-se, assim, que a filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga compreende a existência de uma espontaneidade no processo de retorno à originalidade. Os seres (*bhavas*) possuem em si o instrumento capacitador de sua própria libertação/dissolução (mente) e um impulso natural/externo à sutilização. A percepção da unidade é, portanto, uma tendência naturalizada na constituição da multiplicidade.

O movimento de *Brahman* no processo de sua dissolução (*pratisañcara*) é assim, descrito como movimentos internalizados pelas estruturas viventes, como impulsos fisiológicos, psíquicos e espirituais. O reconhecimento desses processos dá-se por sentimentos e sensações experienciadas, para além de uma descrição externalizada. É por esse motivo que justifico o subcapítulo a seguir, no qual tal processo será descrito pelo ponto de vista privilegiado da experiência dos seres humanos.

2.3 Alienação (*sañcara*) e retorno (*pratisañcara*): uma abordagem existencial

O panorama da narrativa do ciclo cósmico (*Brahman Cakra*) foi delineado na dimensão de sua expressividade extrínseca, de um ser que é espectador e substância. Pretendo, portanto, nessa subseção apresentar a experiência humana desse processo, assim como os elementos que constituem sua existência, em maior especificidade sobre como eles são experienciados (*citta aham* e *mahat*). Pretendo, igualmente, traçar alguns comentários sobre as consequências inequívocas desse modelo para uma teoria do real e da substância, particularmente pelo prisma da experiência individual.

É na condição humana enquanto expressão microcósmica do macrocosmos previamente apresentado, que se opera a possibilidade de dinamizar conclusivamente o processo de recolhimento (*pratisañcara*). Pois, é nela que se manifesta, por meio da mente, uma consciência crítica sobre a identidade real de todas as coisas. Tal consciência crítica busca resolver o dilema da existencialidade: um sentimento herdado, imposto por sua condição prévia; a existência separada da totalidade das coisas (*Brahman*), causa essa de um recorrente sofrimento.

A experiência individual do processo de dissolução é subjetivada pela mente, a força psíquica introversiva (*antahkaraṇa*), a qual tem por funções mentais *Citta*, *Aham* e *Mahat*. A proporção entre as três camadas que constituem a mente é variável. Ainda que existam seres com os três compartimentos da mente, o escopo do sentimento de existência (*mahat*) é diminuto perto da dimensão de objetividade (*citta*) na maioria das estruturas estáveis. Como demonstrado, a mente se subdivide em porções derivadas uma da outra, devido à crescente atuação da força atributiva sutil (*sattva-guṇa*). Nisso, o aparecer do ego (*aham*) é concebido como o surgimento do intelecto, de acordo com o *sūtra* 1-16:

Na condição de preponderância de *aham* [sobre *citta*], *citta* cede lugar para o intelecto.

[*cittādahaṃprābalye buddhiḥ*] (AS, 1-16)

O processo não condiz com o desaparecimento de *citta* das formas vitais, mas o fato de seu raio de atuação ser menor do que o de *aham* é sinônimo da presença do intelecto (*buddhi*). Esse intelecto evolui, até não ser mero pensamento conectado, mas um *aham* refinado em ato de discriminação (*viveka*), e concomitantemente, plena consciência (*bodhi*). Uma mente cuja morada predominante é o sentimento de objetificação (*citta*) preocupa-se somente com as necessidades físicas do corpo. Exemplifica-se isso pela presença de vegetais e animais que atuam dessa maneira. O sentimento centrado em seu próprio corpo se esvanece com o

surgimento do sentimento de agência (*aham*), o que permite aos entes se identificarem com atividades inter-relacionadas com outros seres, tornando-os interdependentes. O compartilhamento da existência elaborado assemelha-se a uma ideia de identificação com o outro, com uma expansão da capacidade de alteridade. Entende-se que a expansão do raio mental de preocupação interconectado revela camadas da mente de maior refinamento, de menor condensação e maior sutileza, cujo limite expansivo é o estabelecimento completo da identificação dessa forma vital à pura Consciência (*Brahman*) (SS, v.7).

A prevalência do campo do intelecto (prevalência de *aham*) sobre o instinto (prevalência de *citta* na mente individual) – i.e., o controle dos órgãos e a constante restrição operacionalizada pela capacidade discriminativa – mantém a pessoa próxima a *buddhi*, ao intelecto. A exposição a choques internos psíquicos metamorfoseia, por sua vez, o escopo do campo mental à intuição (prevalência de *mahat*), de acordo com o *sūtra* 1-17:

Na condição de preponderância de *mahat* [sobre *aham* e *citta*], *aham* cede lugar para a intuição.

[*Ahamtattvāt mahadprābalye bodhiḥ*] (AS, 1-17)

Seres humanos são definidos como os organismos vitais os quais possuem o sentimento reflexivo (*mahat*) maior que o sentimento egóico (*aham*) (AV, v.33), e que se esforçam para se manterem dessa maneira. Essa é uma definição simples do conceito de humano para o Tantra Yoga da Ānanda Mārga: os seres humanos são conscientes de sua própria condição e buscam aperfeiçoá-la. Seres humanos, enquanto formas biológicas, a priori já possuem intuição, ao serem a estrutura estável cujo campo intuitivo (*mahat*) é maior que o racional (*aham*) e o instintivo (*citta*). Seguindo a sequência de dominâncias dos compartimentos mentais: a intuição é o desdobramento da matéria de *aham* em algo diferente. *Bodhi*, literalmente intuição, é esse algo que se concretiza no movimento do organismo de heterogeneidade à homogeneidade (AV, v.12). A abolição da supremacia do ego (*aham*) e o aparecimento da intuição equivalem, também, ao completo controle sobre a estrutura vital¹². *Aham*, no referido *sūtra*, declina-se pelo ablativo, mas não indica causa e efeito, origem e ponto final. O ablativo aqui indica uma evolução, uma precedência cronológica, que sugere a dominância anterior ao surgimento da intuição (*bodhi*).

¹² “Intuition and the awakened kuṇḍalinī (sleeping divinity) are indistinguishable” (SS, v.8).

Indica-se, assim, uma situação de desdobramento de funcionalidades, em que a verdadeira condição, *tattva*, da razão (*aham*), cede seu lugar para o que é considerado a perfeita sabedoria, a intuição: “(...) intuition is subtler than the mind, and a very special aspect of human existence. Intuition should be called the eleventh organ or the sixth sense” (AV, v.18). A intuição não está localizada fisicamente dentro do campo do ectoplasma, de *citta*, mas em sua periferia (AV, v.12). Assim, em seus extremos, enquanto o intelecto é uma função de coordenação da ação a partir das percepções recebidas e organizadas pelo sentimento de objetivação (*citta*), a intuição é o acesso ao conhecimento pleno, a interconexão elevada dos seres humanos com os outros.

Compreende-se que o campo mental no qual se estabelece a intuição (*mahat*) é maior do que o da racionalidade (*aham*), o qual é maior que o das percepções e respostas imediatas a elas (*citta*). Essa expansão é descrita tal como uma dilatação psíquica da mente (ĀNANDAMŪRTI, 1959). A dilatação é resultado da presença da força atributiva sutil no processo de recolhimento das manifestações (*sattva-guṇa*, *vidyā śakti*), a qual se impõe sobre os entes (*bhavas*) de três maneiras: i) a força física oriunda de choques físicos; ii) a força psíquica oriunda de choques psíquicos; iii) a força espiritual proveniente do anseio da entidade unitária por *Brahman* (ĀNANDAMŪRTI, 1959, p.19). Esse deslocamento ao sutil no qual surge *mahat* é uma dinâmica de sutilização em que a consciência de si se desenvolve através do confronto (SS, v.7).

Citta, a parte primária da mente, evolui (para *aham*) a partir de choques puramente físicos, enquanto o desenvolvimento de *aham* resulta do conflito psíquico. Choques físicos definem-se, entretanto, enquanto choques entre a “mente” e o “corpo”: “The mutual conflict between the physical components of the body (which follow the laws of Sañcara) and the mind (which follows the laws of Pratisañcara) is called physical clash” (SS, v.7). A capacidade transformadora dos choques físicos não ultrapassa o desenvolvimento da racionalidade (de *aham*). Tal aperfeiçoamento, e o aparecimento de uma consciência de si (*mahat*) desenvolve-se a partir de choques psíquicos¹³. O desenvolvimento da mente do ente para além de sua intuição (*mahat*) dá-se em uma camada mental não unitária, como será descrito adiante.

¹³ Os choques físicos podem ser exemplificados como situações em que as tendências inatas do corpo se confrontam com objetivos da mente, ou, com situações impostas externamente ao corpo, tais como: trabalho físico, viagens, guerras, falta de alimento, doença. Os choques psíquicos podem ser exemplificados pelo contato com ideias novas as quais influenciam na lógica compreensiva do ente até então, e pelo contato com “higher developed minds” (tabelas e exemplos disso podem ser encontrados em MITRA, 1998, p.161). O contato com mentes desenvolvidas é equivalente a conflitos psíquicos, sendo esse o motivo formulado para a morte de bichos de estimação, de acordo com a teoria da transmigração da alma.

A partir, portanto, do surgimento do campo intuitivo (*mahat*), a entidade está capacitada a realizar ações elaboradas com os objetos introjetados na tela mental (*citta*), pois há maior consciência de sua própria existência. É a combinação da possibilidade de ação (*aham*) com a percepção de auto existência (*mahat*) o que permite a percepção plena das essências dos fatores fundamentais (*tanmātras*) (ĀNANDAMŪRTI, 1959). A partir dessa captação, a tela mental (*citta*) modela-se de acordo, e a capacidade racional (*aham*) identifica o que foi emoldurado (ĀNANDAMŪRTI, 2007b). A propriedade da mente primária (*citta*) de tomar a forma dos objeto chama-se *dhāranā*, “o ato de segurar” uma forma seguidamente, de modo acumulativo. *Citta* possui a capacidade, também, de assumir formas sem a ajuda dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*), através da manifestação do intelecto (*aham*). Manifesta-se, assim, em *citta*, a elaboração das combinações de objetos externos previamente observados, rememorados, projetados na tela mental na forma de objetos internos, de forma contínua e dinâmica (*dhyāna*) (ĀNANDAMŪRTI, 1957).

Em ambas as formas o intelecto (preponderância de *aham*), força expressiva da vontade, não se relaciona diretamente com os objetos, de modo que a razão é mediada pela reprodução perceptiva, e esta, mediada tanto pela capacidade de controle fisiológico quanto pela vontade da razão. A complexificação nas refrações dos objetos possibilita o ser unitário a delimitar-se de modo mais avançado, o que é a exata decorrência de uma maior apreensão da exterioridade. O afastamento dos objetos permite uma maior noção de si mesmo¹⁴. Entretanto, conseqüentemente, a entidade unitária tem acesso somente a “sombra da sombra” dos objetos:

For the unit mind, this universe of the five fundamental factors is real, and for the body, which is composed of the five fundamental factors, the objects of enjoyment are also real. The body of the five fundamental factors cannot exist if this is denied. However, the unit mind does not enjoy objects in their physical forms. Rather, it enjoys the “tanmātras” of the object received through the sensory or motor organs. From this viewpoint one may say that the mind does not enjoy the original object, but the “shadow” (tanmātra) of the object. Even though this universe composed of the five fundamental factors appears to be real for the unit mind, in actual fact it is nothing but the self-created imagination or thought process of the Cosmic Mind. For Him this universe is nothing but a shadow of reality. We may conclude that the mind enjoys the shadow of an object, and that this creation of the five fundamental factors is itself a shadow of the Cosmic Mind. Thus, from the viewpoint of the Cosmic Mind, whatever the unit mind enjoys is neither the original object itself, nor a shadow of the object, but rather a shadow of the shadow of the object (ĀNANDAMŪRTI, 1958b).

¹⁴ Há muitos paralelos possíveis a essa teoria de formulação das camadas da mente do Tantra Yoga, entre algumas, cito a teoria de individuação infantil, de Piaget, e similarmente de Melaine Klein na psicanálise, assim como toda a teoria de alteridade na antropologia, especialmente em Lévi-Strauss.

Há um jogo de relações contido entre as camadas mentais nas quais uma é a coisa em si internalizada (*citta*), outra a ação realizada sobre a coisa (*aham*), e outra o ato de testemunhar a ação realizada sobre a coisa (*mahat*), em um escalonamento do grau de subjetivação. Tal relação entre sujeito e objeto é descrita como o principal modo de funcionamento da mente humana, sendo a relação causal o parâmetro utilizado para se compreender as relações entre os entes. Compreende-se assim, pelo ponto de vista da filosofia *margī*, que toda ação realizada possui um perpetrador da ação, o sujeito, o objeto perpetrado, e um extra, a ligação entre esses dois posicionamentos; isto é, o observador, o observado e a ação de observar, respectivamente (AV, v.12). Essas três entidades têm como atores correspondentes: *aham*, *citta* e *mahat*.

Assim como o sentimento de objetivação (*citta*) é incompleto na ausência de um agente (*aham*), pois não existe projeção propriamente dita sem espectador, o agente (*aham*) também só desenvolve plenamente seu senso de autoria com a presença de uma testemunha (*mahat*), uma consciência que gera um “eu” que realiza a ação. O ego (*aham*) é a consciência testemunhal individual (*mahat*) em ação, tal como explica Acosta (2017) ao descrever o processo reverso de manifestação: *aham* é o *mahat* transfigurado pela compulsão de *Prakṛti* para se manifestar, em um primeiro momento, na forma de pensamentos. O sentimento de agência (*aham*) é o produtor do pensamento, o pensador em si, aquele que produz o pensar das ações reproduzidas em na tela mental (*citta*), enquanto *mahat* testemunha tais ações.

Assim, quando o sentimento de objetificação (*citta*) toma a forma de um objeto, o ego (*aham*) é a porção da mente que observa o ato. Nessa situação, *citta* é objeto de *aham*, e *aham* é o sujeito da relação. Do mesmo modo, quando o agente (*aham*) executa uma atividade, *mahat* é a porção da mente que testemunha o ato. Nessa relação, *aham* deixa de ser sujeito e torna-se objeto. A troca de relações pelo caminho inverso não é uma possibilidade, sendo essa uma escala de gradação da densificação da consciência, na qual apenas a camada de menor “condensação” (*sthūla*) da Consciência pode ser o sujeito da relação.

O conceito de sujeito aqui utilizado refere-se àquele que, na polarização com o objeto: ocupa o espaço ativo; possui voz; é politicamente o centro da questão; converte a realidade da experiência para o seu ponto de vista; possui completo controle sobre o objeto. O objeto, por sua vez, é imobilizado, reificado e desprovido de controle da situação. Na teoria da metamorfose da Consciência, se um conceito é dito “sujeito” supõe-se que ele possua um grau de sutileza (*sūkṣma*) maior que o objeto situacional. Maior sutileza é equivalente a menor quantidade de atributos, menor qualificação, menor influência das forças atributivas de *Prakṛti* e maior expressão da Consciência pura em si. O sujeito se refere ao polo que possuir maior

consciência, e logo, maior poder de controle sobre sua contraparte. Esses papéis são situacionais, dependem do par recortado para a relação.

A relação de funcionamento das camadas da mente dos entes manifestados (*bhava*) é utilizada também como a explicação para a impossibilidade de comprovação fenomenológica sensorial do princípio de unidade. Como apresentado, entende-se que o processo de percepção ocorre através da absorção de frações ínfimas dos fatores primordiais fundamentais (*tanmātras*) pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) dos entes. No processo de retenção, o objeto introjetado possui tanta densidade quanto os fatores primários que o constituem, enquanto o aparelho cognitivo do observador precisa, necessariamente, de expansão psíquica suficiente para capturá-lo, ou seja, estar cartograficamente em um estágio de maior sutilização no ciclo cósmico. Assim, diz-se que um ente cuja natureza é sutil (*sūkṣma*) tal como *Brahman* o é, tanto não poderá ser observado pelas ferramentas disponíveis aos observadores, quanto não emanará qualificações para tanto. *Brahman* é mais sutil do que os órgãos sensoriais dos seres que tentam capturá-lo (ĀNANDAMŪRTI, 2007b, p.17), pois é desses fundamento. *Brahman* é não-causal, mas causa de toda a existência. Enquanto entidade abstrata, dele apenas pode-se formular uma ideia, com a ajuda do fluxo introversivo da mente humana consubstanciado em um esforço disciplinar, em uma ideação sistemática (*bhāvanā*) (ĀNANDAMŪRTI, 2007b).

O que se pode capturar de *Brahman* é a sua expressão objetiva. Um objeto perceptível é resultado de um processo externo-interno, sendo aceito ou rejeitado pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*), assim como pode ser resultado de um processo apenas interno, na possibilidade de já ter sido experienciado previamente e tomar forma na mente do observador através de uma rememoração imaginativa (*smṛti* e *kalpanā*). Essa imaginação, criada pelo intelecto (*aham*) e reproduzida na tela mental (*citta*), não consegue, no entanto, construir objetos originais, apenas objetos compostos por uma mescla de experiências passadas. Por esses motivos, conclui-se que *Brahman* não pode ser um objeto, de outro modo, toda a existência é o seu objeto, enquanto ele é o sujeito de qualquer equação (SS, v.6).

Por não ser possível a nenhum indivíduo observá-lo, os papéis sempre estarão estabelecidos dessa maneira: *Brahman* é a suprema subjetividade, e os seres, animados e inanimados, são os seus objetos. Assim:

Puruṣa é o observador e *Śakti* é a visão.
[*dṛk Puruṣaḥ darśanaṃ Śaktiśca*] (AS, 1-7)

Realizo a leitura do *sūtra*: Outra tradução possível para *dr̥k* seria testemunha. *Puruṣa*, a cognição, não é o observador nem a testemunha enquanto sujeito capaz de uma ação. Esse testemunho é uma observação inerente a uma qualidade de *Puruṣa*, a de ser pervasivo. A presença constante de *Puruṣa* cancela a possibilidade do presenciar ser uma terceira coisa, um outro que observa a ação ocorrer enquanto nela não se envolve. *Puruṣa* é sempre presente, sempre atual, é a matriz causal, por não existir nenhuma entidade fora dele. Ele é a testemunha no sentido de que ele é a testemunha última, a última consciência que abarca, aquele que não é visto.

Prakṛti é tanto aquilo que é visto, por estar imiscuída nos motivos pelos quais a Consciência se torna aparente, quanto é o ato de observar, por ser ela a força motriz de toda e qualquer ação. *Prakṛti* é a causa eficiente subordinada, é o motivo pelo qual as coisas surgem, por isso assumo a escolha do termo *Śakti* para designá-la, uma força cega. Seu funcionamento só tem início a partir do rareamento da Consciência, definido por *Puruṣa*, sendo este pois, a causa eficiente. *Prakṛti* transforma *Puruṣa* em algo para *Puruṣa* observar, devido à vontade de *Puruṣa*. *Puruṣa* aqui está associado aos objetos, por seu poder testemunhal, e por isso a escolha do termo *Puruṣa*, e não a impessoalidade de *Śiva*. *Puruṣa* é substanciável e o substanciador, ao passo que *darśana* é o ato de ver, daí a pertinência do termo *Prakṛti*. Com efeito, sem substância e autoria não há o que ser visto. O conceito que realiza a ação é aqui o objeto, pois aquele que faz precisa sempre de uma consciência que observe a sua ação. Enquanto *Prakṛti* modela formas a serem vistas, sua ação, a de modelar, é observada por *Puruṣa*, pois nele e a partir dele é realizada. O processo de visão envolve tanto o ato de ver quanto o objeto que é visto: tudo isso remete a *Prakṛti*. *Prakṛti* modela a Consciência em algo a ser visto, sendo, portanto, a própria ação. Mas a visão nada é sem uma consciência que a observe e isso, portanto, remete ao testemunho de *Puruṣa*.

O jogo entre sujeito e objetos, entre testemunha e visão, ocorre tanto no processo macrocósmico como no microcósmico, como restrita reprodução. Na escala interna de um ente, que faz parte da multiplicidade, *mahat* foi, até o momento, construído como o estrato mental de maior sutileza, ao ser o local no qual se assenta o senso de existência puro – o “eu sou”. Aquilo que é grande no campo psíquico é *mahat* (AV, v.9). Há, no entanto, uma camada da mente que compartilha, ainda mais do que *mahat*, desses atributos de sutileza (*sūkṣma*): aquilo que é anterior a *mahat*, a testemunha última e final. Tal camada mental tem por definição não ser propriedade somente do indivíduo, mas, justamente, ser o ponto de conversão desse na totalidade da consciência da qual todos os entes participam: *Ātman*.

Ātman se aproxima do conceito de alma, no sentido daquilo que se é de fato, o ser verdadeiro não instrumentalizável, tendo sido assim traduzido por Loundo (2014) como “si-mesmo”. Muito além de remeter à ideia do mais abstrato, etéreo e não material possível, *ātman* é o campo fundamental no qual se aterra a possibilidade da existência. E esse solo, que é a verdade mais íntima de cada ente, é um terreno compartilhado. Com isso, cada entidade no universo fenomênico, expressão da multiplicidade compartilhada em *ātman*, não possui sobre este último propriedade exclusiva, nem os meios para reivindicá-la. Tentar apropriar o *ātman* para si mesmo é se privar, necessariamente, dos meios com os quais se realiza uma ação. Consequentemente, abster-se de ser sujeito e visualizar a preponderância da Consciência que é *Brahman*.

Se *mahat* é o “eu sou”, o *ātman* é aquela entidade que “sabe que eu sou”, ele é o ponto final da regressão não-infinita, ele é a testemunha absoluta. A capacidade testemunhal do “eu” (*mahat*) só pode sentir sua própria existência devido a existência de um observador último para sua ação. Assim, é afirmado no *sūtra* 2-9:

A condição de existência tem sua fundação última no *ātman*.
[*Ātmani sattāsamsthitiḥ*] (AS, 2-9)

Sendo o nome atribuído para o *ātman* do microcosmos, *jīvātman*, lit. “alma individual”:

O reflexo de *Puruṣa* que se mostra na forma de um objeto é *jīvātman*.
[*viṣaye puruṣāvabhāsaḥ jīvātmā*] (AS, 2-8)

Existiriam, assim, milhares de *ātman*s no universo manifesto, tantos quantos os entes multiplicados. Do ponto de vista da manifestação, a alma de cada uma delas nomeia-se *jīvātman*. Compreende-se que *jīvātman* é essencialmente não diferente de *Brahman*, sendo esse apenas um conceito teórico que designa uma modificação da perspectiva narrativa que está sendo adotada no atual debate. A reflexão da Consciência na entidade unitária é *jīvātman*, a testemunha individual, seu *ātman* pessoal, o qual não possui diferença com a Consciência. *Ātman* é *Puruṣa*¹⁵, e ambos são a testemunha final (*drk*). Há, assim, um aparecer de multiplicidade, assim como “There is one moon, but its reflections, falling in countless puddles of water, appear as countless moons. No new moon is born. The same moon is being reflected in many receptacles” (AV, v.30). Do mesmo modo, a Consciência, *Brahman*, se manifesta

¹⁵ “Pure śete yaḥ saḥ Puruṣa, i.e., that entity which witnesses without participating in the action is Puruṣa” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b).

como entes separados de si mesma (AV, v.30), como diversos *ātman*s desconectados, mas que são tão somente o reflexo da Consciência pura.

A questão, entretanto, se mantém, se a unidade ontológica é verdadeira qual a causa da aparente separação? A principal razão, tal como identificada pelo Tantra, é uma falsa identificação do ente com partes de si que não são sua real interioridade, mas que são tão somente instrumentos existenciais. Esses, como resultado não desejável de sua atuação, convertem a experiência do real para um olhar específico.

O desenvolvimento perceptivo de que tais estratos mentais são instrumentos do eu, e não o eu-mesmo, é dito ser o desafio enfrentado pelos adeptos. A capacidade de discriminar a capacidade testemunhal (*mahat*) da essência do Ser (*ātman*) é uma conquista, a qual se nomeia *vivekakhyaṭi*, a discriminação estabelecida (SS, v.8). Ainda que não seja seu destino, é dito que o ápice discriminativo pode ser atingido por meio do aperfeiçoamento do intelecto (*agryābuddhi*, o intelecto aguçado, SS, v.4).

A capacidade testemunhal (*mahat*) é o *ātman* sobre qualificação (de *Prakṛti*). A falsa identificação não é, porém, o único componente adversarial da identificação plena do ente com sua essência. Há também outros obstáculos que se entropõe entre o indivíduo e a sua libertação, sendo os principais deles os resquícios do exercício prévio dessa prática. Resquícios que são vistos enquanto impurezas (*saṃskāras*, *vṛttis*) a serem controladas por meio de uma série de técnicas psíquicas e corporais propostas. Tem-se, assim, que a realização é a inversão perspectiva, de uma entidade surgida através de processos de complexificação da condensação da Consciência, para a pura Consciência, fonte originária desse processo. A libertação completa dos erros passados (*saṃskāras*) do praticante pretende colocar a sua disposição uma mente e um corpo aptos a se identificarem plenamente com *Brahman*, estabelecendo sua perspectiva no *ātman*, a testemunha final, o ponto destinal da expansão cognitiva.

Enquanto testemunha final, a alma individual (*jīvātman*) é o epicentro da força da consciência no indivíduo, “*citiśakti*” e, enquanto tal, é dito possuir o poder de atrair as outras camadas da mente para si. A força introversiva (*vidyā śakti*) é lida enquanto uma pulsão, tal como qualquer outra no indivíduo, cuja especificidade é o estímulo à diminuição do comprimento do raio de distância entre a mente individual e *Brahman*. É, desse modo, que a força atributiva sutil é sentida pelo indivíduo no processo de dissolução do ciclo cósmico.

Temos assim que, se a mente (*antahkaraṇa*) e o *ātman* são, de fato, duas entidades “separadas” ocupando diferentes funções, elas possuem modos de funcionamento heterogêneos. Isso evidencia, para a filosofia em questão, o porquê de a existência do indivíduo ser experienciada enquanto separação. A cada vínculo estabelecido com uma parcela da mente

individual, a leitura da realidade experienciada é restrita aos termos com os quais esse estrato opera.

Com efeito, diz-se que uma mente estabelecida no sentimento de objetificação (*citta*) reagirá aos acontecimentos mundanos de modo instintivo, pois a ela falta racionalidade. Uma mente estabelecida no sentimento de agência (*aham*), por sua vez, irá analisar as situações intelectualmente, enquanto o estabelecimento no sentimento de existência (*mahat*) garantiria acesso à lapsos intuitivos. Em cada um desses movimentos uma porção da mente funciona como objeto de uma outra porção, que se torna o sujeito capaz de analisar a situação, a depender do grau de compreensão que aquela porção dispõe. É justamente essa, a crença dos indivíduos de que suas funções mentais e a sua capacidade de testemunhar os fenômenos do mundo são a mesma coisa (AV, v.2) a causa do não discernimento fundante e, em última instância, do sofrimento.

Através do procedimento proposto para a reflexão existencial, a filosofia da Ānanda Mārga pretende realizar um desvelamento de processos pouco claros, mas sempre presentes, como se fosse possível lhes dar forma por meio de sua conceitualização. Na busca soteriológica, para um leitor estabelecido na reflexão sobre a existência, o indivíduo é sempre o objeto que busca ser o sujeito. Ou ao menos, aquele que nega a constituição de sua personalidade com qualquer elemento que não o sujeito originário, *Brahman*. A negação contínua das camadas de experiência produz um afastamento de si, posicionando o sujeito, perceptivamente, em aproximação à Subjetividade. Mas, mais do que uma contínua negação de si, as técnicas tântricas promovem uma afirmação, no sentido de positivar o que se é de fato: eu sou esse Outro que não é um outro, mas o verdadeiro Eu fundamental.

O estabelecimento do indivíduo nessa verdade, de que a substância constitutiva da real interioridade de cada um dos entes é a mesma, traz consequências para uma ética prática. A convicção do compartilhamento de essência causa um dismantelamento dos limites aparentemente constitutivos do indivíduo. Para os adeptos, o controle do comportamento individual deixa de ser percebido como uma repressão ou imposição externa, seja ela social, religiosa ou familiar, para ser realizado como expressão coerente de um processo de desenvolvimento racional próprio. O recorte de princípios éticos como conduta do indivíduo torna-se, assim, não um objetivo a ser alcançado, mas uma predisposição mínima e primeira que demonstra clareza cognitiva, e revela a compreensão atuante do que seja o si-mesmo.

A ampla discussão a respeito das práticas indicadas para o cumprimento efetivo de uma ética, baseada nessa concepção cosmológica, será tema discutido no próximo capítulo. Para além disso, há dois debates diretamente conectados a abordagem existencialista, e de amplo

interesse nas pesquisas antropológicas: i) o debate sobre a relação entre homem e natureza, passando pela noção de pessoa; ii) a noção de substância e a definição de realidade. Irei a seguir, debater os dois tópicos brevemente.

A respeito do problema da ruptura ontológica que está no cerne do debate acadêmico sobre a alteridade, entre “eu” e o “outro”, entre homem e natureza. A concepção dualista pauta a compreensão estabelecida sobre a essência do homem nas ciências ocidentais modernas, as quais formulam o objeto de conhecimento pela exclusão de outros seres, esses submetidos ao polo da falta. À natureza cabe os espaços vazios, ela é sem racionalidade, sem sentimentos, sem mística, sem ordenação. Não há trânsito, assim, entre as subjetividades, apenas saltos possíveis na inexistência de uma plataforma de compartilhamento que resgate o diálogo. Ainda que existam dissidências, como a piedade rousseauiana, seguida por Lévi-Strauss, foi o projeto de uma subjetividade unilateral e antropocêntrica que pautou o desenvolvimento das ciências do homem.

A natureza seria composta, nessa percepção, por um amplo espaço material regido por leis sem consciência, sem propósito, e permeado por seres guiados por padrões tautológicos, instintos de sobrevivência pela mera existência, em oposição a uma comunidade de seres, os humanos, que, igualmente sem motivos substantivos, existiriam. Esses, ao menos, criariam seu próprio sentido, em um multiculturalismo oposto a uma natureza unitária. Nessa linha, qualquer diferença ontológica é aceita de modo relativo, vista como mera variação cultural é coisa a ser entendida, respeitada e fichada.

O esvaziamento do sentido é fundante de uma relação de poder predatória entre as categorias estabelecidas enquanto natureza e humanidade. Em movimento reificador, a natureza é convertida em mercadoria, em objetos cujo valor é medido por sua capacidade de serem transformados em capital. A ontologia totalitária da “mercadoria”, no sentido de totalitarismo político construído por Chauí (2019), administra “a natureza” tal como dimensão equivalente a qualquer outra: despossuída de especificidades, ela é passível de ser gerenciada para a agenda de um conjunto específico de seres, os humanos de cultura materialista e utilitarista.

A leitura monista imanentista (ou seja, não-dualista), tal como apresentada pela filosofia da Ānanda Mārga, não contribuiria para o debate através de um conserto desse olhar. A dita filosofia não tem a oferecer uma proposta de reconciliação, pois, a diferença entre forma e essência, matéria e espírito, e sujeito e objeto, não é por ela elaborada. Toda ruptura, toda dualidade, é vista enquanto um erro perceptivo, uma falta de amplitude psíquica, de maleabilidade do observador entre suas próprias camadas mentais. É vista enquanto ignorância sobre a verdade da realidade. A abertura para a pluralidade ontológica fornece, ao menos,

acesso a um exemplo etnográfico de um convívio “reconciliado” (ou melhor dizendo, que nunca foi moderno).

A própria concepção do que seja a ideia de natureza na filosofia tântrica substitui o imaginário de uma evolução sem consciência para um imaginário no qual a natureza é um desdobramento dos modos específicos do aparecer de *Brahman* (da própria Consciência). Ao subdividir-se *Brahman* em duas categorias, o princípio cognitivo (*Puruṣa*) e seu princípio operativo (*Prakṛti*), a natureza é tão somente o resultado observável do modo pelo qual esta última atua. Nesse sentido, a natureza não é uma força criadora, mas sim uma criação da força de *Brahman* (SS, v.24). *Prakṛti* não representa a natureza em si, mas é entendida enquanto causa dessa. *Prakṛti* é o princípio que atribui qualidades aos entes. A natureza seria, assim, a categoria composta por entes já qualificados pelos princípios integrantes de *Prakṛti*. Tais princípios os capacitam à expressão singular, ao modelar a Consciência para tanto.

A natureza, dessa maneira, não seria objetificável, mas pura expressão da Consciência, em diferentes momentos de sua metamorfose. Devido ao que se poderia chamar de um idealismo presente na filosofia tântrica, poder-se-ia acusá-la de animismo, no sentido construído por Descola (2013). Ou, ainda, acusá-la em semelhança a um perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), para os diferentes olhares sobre a natureza na relação entre homem e mundo natural. De modo geral para a comparação aqui presente; as ontologias animistas propõem uma similitude de interioridades para uma diferença nas exterioridades de cada ente, concebendo-se subjetividade às plantas e animais, como visto na obra dos autores citados. Segundo o perspectivismo indígena sul-americano, todos os seres veem-se como humanos, tomam para si a agência, e veem aos outros como presas. A humanidade estaria contida, mas oculta, em todos os animais, enquanto apenas nos seres humanos a essência corresponderia à aparência. Por isso, somente os seres humanos são compreendidos enquanto pessoas completas – na maioria das vezes, pois a depender das influências no momento de concepção, inclusive, a noção de pessoa não seria isomórfica à noção de humanidade (SANTOS-GRANERO, 2011). Desse modo, nem mesmo todos os seres humanos necessariamente conteriam plenamente personalidade.

O que nos interessa nessa comparação é a flexibilidade da subjetividade. Característica vista também na ontologia tântrica apresentada, a torção perspectiva está presente na postulação da presença plena da Consciência em todos os entes. No entanto, ainda que a onipresença pervasiva esteja dada, a subjetividade não está, diferentemente das ontologias sul-ameríndias. Para a filosofia tântrica, a consciência é uma conquista. Algo a se extrair do confronto, contra as forças atributivas estáticas, contra a herança da transmigração da alma. A clareza na leitura

do real é, portanto, uma aquisição, o próprio processo soteriológico tântrico. Para o Tantra Yoga, a Consciência é potencial em todos os entes, ela está de fato oculta, mas não revelada. A distinção tida, assim, entre os entes existe somente enquanto uma questão de gradação, do nível de compressão da Consciência (*ātman*) em cada entidade.

Para abordar a noção de substância deduzível da cosmogonia apresentada e a definição final da perspectiva sobre o fundamento da realidade, retorno em um ponto anterior da explicação – o surgimento da mente macrocós mica. A cosmogonia da Ānanda Mārga descreve um processo de emanação de *Brahman*, a manifestação (*sañcara*), que foi apresentada pelo aparecimento de 24 “elementos constitutivos da realidade” (*tattvas*), os aspectos fundacionais do aparecer. Os quatro primeiros *tattvas* foram descritos como sendo *Puruṣa*, *Mahat*, *Aham* e *Citta*. Previamente, a manifestação foi descrita a partir do *tattva* seguinte, o fator etéreo. A explicação detalhada do que seja a composição da mente macrocós mica dependia da exposição plena do funcionamento da mente microcós mica (*citta*, *aham* e *mahat*), e de seu processo perceptivo (*indriyas* e *tanmātras*), por motivos que se farão claros a seguir.

Entende-se que a mente microcós mica, a individual, simula a estruturação da mente macrocós mica em suas subdivisões instrumentais, ainda que seu escopo pertença a uma escala incomensuravelmente menor. A descrição do processo de constituição de *citta*, *aham* e *mahat* na estrutura individual, no movimento de dissolução (*pratisañcara*), é o movimento inverso do surgimento de *mahat*, *aham* e *citta* cósmicos, inclusive da ordem de incidência das tendências atributivas de *Prakṛti*.

Foi descrito como o processo de manifestação se inicia a partir de um anseio, de uma vontade de existência de *Brahman*, a qual permite que as forças qualificadoras (*guṇas*) de *Prakṛti* estejam ativas de forma equilibrada. Da perda do equilíbrio interativo entre as forças qualificadoras (*guṇas*) decorre a manifestação. Nesse processo, a Consciência é tanto a matéria a partir da qual a emanação surge quanto a testemunha do processo (*Puruṣa*). *Puruṣa*, o primeiro *tattva* é, assim, o nome dado para o sujeito que “observa” o decorrer da manifestação. Uma vez que foi descrito que as realidades surgidas (*tattvas*) no processo de emanação não anulam a existência dos estágios anteriores, *Puruṣa*, a Consciência, está presente em todos os processos da movimentação de *Brahman*. *Puruṣa* (*Puruṣottama*) funciona então, tal como o *ātman* descrito no processo de sujeito e objeto da mente individual – ele será sempre a testemunha final da manifestação, em escala macrocós mica.

Como resultado da influência inaugural de *Prakṛti* sobre *Puruṣa*, através de sua força atributiva sutil (*sattva-guṇa*) forma-se a primeira camada da mente cósmica, *Mahattattva*. Como resultado da segunda influência de *Prakṛti* sobre o *Mahat* cósmico de *Puruṣa*, através da

força atributiva mutatória (*rajas-guṇa*) surge *Ahamtattva*. Como resultado da contínua influência de *Prakṛti* sobre *Aham* macrocósmico, através da força atributiva estática (*tamas-guṇa*), surge o *Citta* macrocósmico. O momento de surgimento do *Citta* cósmico é o momento em que surge o universo visível (*jagat*), com o surgimento dos fatores fundamentais em seguida.

Como previamente citado, o objeto psíquico da Consciência adere a contornos somente a partir da influência da força atributiva estática (*tamas-guṇa*). Assim, *Prakṛti* cria relatividade em *Puruṣa* somente através de sua influência estática, de modo que a mente cósmica causal (*mahat* e *aham*) é infinita. Como *mahat* macrocósmico é criado pela influência sutil de *Prakṛti*, e *aham* macrocósmico por sua influência mutatória, somente o universo perceptível é finito¹⁶. A parcela da mente cósmica objetificada, *citta*, o mundo quinquemental, os cinco fatores fundamentais que compõe todos os entes, possui, assim, uma forma (*brahmāṇḍa*), e está submetido a uma localização e a medidas de tempo.

Pela teoria da percepção do Tantra, *citta* é a parte mental que opera a partir da captura de informações pelas inferências dos fatores fundamentais (*tanmātras*), convertendo-se e introjetando o objeto externo. Foi dito que além dessa maneira de operar, a mente primária (*citta*) poderia assumir a forma dos objetos através de mais um procedimento, um processo somente interno e ideativo. Caso a mente microcósmica já possua a memória de ter percebido previamente uma exterioridade é possível, através da vontade do intelecto (*aham*), lembrá-la em sua tela mental (*citta*). Esse é um processo de projeção interna, no qual o sentimento de agência (*aham*) emana à tela mental (*citta*) o que deve ser produzido, e dessa forma, *citta* se modela, transitando do sutil ao denso. Esse é um processo imaginativo (*kalpanā*) independente de qualquer exterioridade. O intelecto (*aham*) produz em sua tela (*citta*) imagens que serão vistas por ele mesmo, as quais não são, no entanto, nunca originais, mas cópias elaboradas de experiências passadas.

O sistema de funcionamento da mente cósmica para a projeção do universo (*jagat*) segue a mesma mecânica, de uma imaginação (*kalpanā*), a qual é, no entanto, uma maneira originária. Não há o que ser visto pelo *aham* macrocósmico, pois seu surgir antecede o *citta* macrocósmico, local no qual as vibrações tomam a forma do múltiplo. *Prakṛti* age sobre *aham* cósmico e dele surge o *citta* cósmico. *Aham* cósmico emana, assim, a narrativa a ser visualizada na tela cósmica (*citta* cósmico). *Puruṣa* é considerado, portanto, a luz testemunhal que se projeta nos entes.

¹⁶ Ainda que as manifestações sejam limitadas, compreende-se que a matéria da qual elas são feitas não o é, de modo que há uma constante reposição da substância da Consciência, sendo ela continuamente convertida em manifestação (SS, v.1).

Esse processo não é reflexivo, mas projetivo, imanente, um processo de disseminação, exalação, emanação. Um processo ideativo, no sentido de ser puramente interno à mente de *Brahman*. *Aham* macrocósmico projeta sua intenção, e *citta* macrocósmico entra em consonância a essa imaginação. A narrativa elaborada pela agência cósmica transfigura-se, de modo a fazer aparecer a composição dos objetos densos (*jaḍa*) na tela mental cósmica.

A imaginação (*kalpanā*) da mente macrocósmica, entretanto, é compreendida enquanto um *sañkalpa*, não uma imaginação, mas uma firme determinação (AV, v.12). É desse propósito, dessa volição, um esforço deliberado, que *Brahman* cria o panorama dos entes. A influência da força extroversiva (*avidyāmāyā*, *tamas-guṇa*, a força que estimula os entes para longe do núcleo da Consciência) sobre a mente faz surgir desejos (*abhilāsa*, SS, v.8). O enraizamento desses anseios e a motivação para realizá-los é chamado de determinação (*sañkalpa*, SS, v.8). *Sañkalpa* resulta de uma forte associação da mente com seus objetos (SS, v.8). Assim, *Brahman*, em seu estado imanifesto, cria um anseio. O processo, então, de emanação de sua agência em objetificação é a realização de sua imaginação (*kalpanā*), que é uma determinação (*sañkalpa*).

Entende-se que a realidade “objetiva” criada no *citta* macrocósmico simula objetos densos, sendo, portanto, meramente a metamorfose de *Puruṣa* submetido às amarras da relatividade, pela força qualificadora estática. Assim como exposto no *sūtra* 2-21:

No interior do *citta* cósmico, e como parte do processo de criação (*sañcara*), há o aparecimento da matéria.
[*bhūmācitte sañcaradhārāyām jaḍābhāsaḥ*] (AS, 2-21)

Dentro da possibilidade desse acontecer, do *citta* cósmico, e na condição da realidade ser modelada a essa maneira por *Prakṛti* (no locativo absoluto em que *citta* é a totalidade), é possível que a matéria se expresse. Tal matéria não é, de fato, densa, mas um simulacro, uma aparição fantasmagórica, a qual se assemelha a coisa em si. A matéria é compreendida enquanto o reflexo da Consciência na porção mental da Consciência que projeta seu aparecer. A condição de inanimado, de ignorância, surge no fluxo da manifestação de *Brahman* (*sañcara*). Assim, a matéria não é vista enquanto uma dimensão de exterioridade, mas uma modalidade do aparecer de *Puruṣa* sob *Prakṛti*. A matéria se constitui como algo que aparenta ser externo a existência do observador, mas nada é, de fato, externo à *Brahman*. A matéria é, portanto, somente uma emanação de *Brahman*, e não uma coisa em si. Ela é um desdobramento da mente cósmica, que aparece dentro de uma parcela dessa mente. Assim também, no *sūtra* 2-13:

O aparecer do universo ocorre na interioridade de *Puruṣa*.
 [*Puruṣadehe jagadābhāsaḥ*] (AS, 2-13)

Compreende-se, assim, que o universo denso é somente pensamento projetado de *Puruṣa* (ĀNANDAMŪRTI, 1955b). *Jagat*, o universo, assim como *jaḍa*, a matéria, a coisa, o inanimado, estão ambos correlacionados em seus compostos aforismáticos com a palavra *ābhāsa*. *Ābhāsa* significa, lit., um reflexo, uma semelhança, uma aparência, um semblante, uma irrealdade, uma falácia que parece a razão uma intenção ou propósito (todos em APTE, 2015, p.97). *Ābhāsa* também está correlacionado semanticamente a “linguagem crepuscular” (ĀNANDAMŪRTI, 1985, v.1), o dizer de algo em linguagem abreviada ou aforismática. A linguagem crepuscular é um modo de expressar sentidos dúbios, duplos para a fala, de modo que somente um iniciado possa compreender o que está sendo dito (ĀNANDAMŪRTI, 1985, v.1). O mundo e a matéria não são, portanto, criados no corpo de *Puruṣa*, eles não se formam, não são coisas surgidas no *citta* cósmico. Eles *aparecem* nesse campo cognitivo pervasivo. As coisas não são elas em si, elas são outra coisa, um propósito de *Brahman* em seu próprio corpo.

O único ser que é *nirābhāsa*, aquele que não passa por nenhum reflexo ou refração, que não possui nenhum semelhante em outras coisas ou objetos, aquele que não pode, por isso, ser conceitualizado, é *Brahman* (AV, v.3). *Parama Puruṣa*, *Puruṣottama*, não possui nenhum semelhante, nenhuma duplicata, sendo uno (AV, v.3). Essa característica de *Brahman*, assim como outras, estão contidas em um *śloka*, um verso do Tantra, o qual é um dos principais *mantras* da Ānanda Mārga:

Nityaṃ śuddhaṃ nirābhāsaṃ nirākāraṃ nirañjanam;

Nityabodhaṃ cidānandaṃ Gurubrahma namāmyaham

[I offer my salutation to Brahman in the form of the Guru, who is eternal, ever-pure, without replica, formless, absolutely unblemished, and ever-ensconced in the deep, intuitional stance and cognitive bliss] (SS, v.5).

Brahman não é um reflexo, e toda a realidade perceptível o é. Essa reflexão se constitui enquanto uma projeção, processo esse comparado a um sonho, da seguinte maneira: devido ao seu caráter introversivo o processo imaginativo não contém elementos externos a narrativa tecida. A composição do sonho é uma ária de própria autoria, sem interlúdios, que segue as regras escritas pelo sonhador, prendendo-o em sua própria trama. A mente imersa na cena não realiza a existência de um mundo externo ao seu sonho. A tessitura do real é impenetrável a ruptura estrangeira, o sonho é um fato inquebrantável, um roteiro lido como solilóquio. Esse

quadro torna-se, pois, a realidade, ao se constituir enquanto tal pelo e para o sonhador, *ainda que* o sonho não seja, de fato, verdadeiro (SS, v.19). O sonho é escrito por agenciamento brahmânico (*aham* cósmico) e projetado em sua tela (*citta* cósmico). A projeção é composta por entidades individuais, que são os atores da peça. Para elas, o drama é realidade, pois elas seguem seu roteiro. A cena captura *Brahman* nesse sentido, pois os atores são modelados por sua própria substância. O único modo de compreender a natureza do palco é tornar-se ator-diretor (*savikalpa samādhi*), processo a ser descrito em detalhes. Assim, é dito no *sūtra* 2-14:

Brahman é a realidade, até mesmo o mundo é real, desde que entendido como relativo/dependente [de *Brahman*].
[*Brahman satyam jagadapi satyamāpekṣikam*] (AS, 2-14)

Brahman é aquele que não é nenhuma reflexão, é fonte da multiplicidade, estando além da influência das forças atributivas (*guṇas*), e logo, além dos parâmetros da relatividade. A ausência de movimento revela a verdade, a coisa em si não metamorfoseada em nada. *Brahman* é o Ser, e o único ser que existe. A noção de substância no Tantra Yoga da Ānanda Mārga é esta, tudo constitui-se de *Brahman*, projeta-se em *Brahman*, e tem por desígnio *Brahman*. O único ser existente é *Brahman*. Por isso, “*Brahman satyam*” (*Brahman* é a verdade/realidade).

O modo, entretanto, pelo qual o fluxo psíquico imaginativo de *Brahman* torna-se a realidade do mundo, seu substrato e imanência, é tal como um sonho. A atuação de *Prakṛti* marca o início da relatividade, das relações causais. Para as entidades imersas no fluxo projetivo da Consciência o que é visto é verdadeiro. O esforço da estaticidade (*tamas-guṇa*) é a imposição da forma, dos limites, da capacidade de ação, de movimento e, portanto, da diferença entre as posições, resultando nas noções de tempo. Pode-se denominar esse fluxo de “ilusão”, em uma referência constante sobre a localização da verdade. É possível, constantemente, apontar que a Consciência é o substrato, que ela está oculta, que essa é a fonte, a causa, o destino, de todos os entes. À exaustão, pode-se dizer que a mente aproveita apenas a sombra da sombra, a ilusão de uma verdade, que ela acessa somente a corrupção do ser, a metamorfose na qual está contida em seus recantos ocultos a real realidade. No entanto, nenhuma afirmação desconstrói o fato de que a mente individual é, ela mesma, fruto dessas relações, e a elas está condicionada.

Negativar a ilusão não rompe o sonho, o sonho continua sendo um sonho para a mente que está nele imersa, ainda que seja um sonho informado, no devir. *Prakṛti*, e suas decorrências, não é a ignorância completa, ela faz parte da composição de *Brahman*, ela é a força cega guiada por *Puruṣa*. Se *Brahman* é a verdade, *Prakṛti* faz parte dessa verdade, ainda que de maneira relativa.

Compreende-se que uma característica inerente à verdade (*satya*) é a exigência de invariabilidade (SS, v.1). A verdade (*satya*) é imutável (*apariṇāmī*), aquilo que não passa por metamorfoses (ĀNANDAMŪRTI, 1980a). Enquanto componente de um par de oposições, no entanto, para apoiar a afirmação de que *Brahman* é imutável (*apariṇāmī*), é necessário afirmar que existem entidades que não o são, que passam por transformações. É pela mudança das formas nas outras coisas que se torna possível localizar a imutabilidade de *Brahman* (ĀNANDAMŪRTI, 1980a). A mente do ente que afirma a proposição “*Brahman* é a verdade absoluta” (*Brahman satyam*) é uma mente imersa, inescapavelmente (enquanto múltiplo), no universo relacional. A mente humana é condicionada a construções sociais e históricas as quais tornam o universo, em seu ponto de vista, uma verdade.

Uma verdade relativa (*āpekṣika satya*), no entanto. Algo que aparenta ser uma verdade, contém traços dessa verdade, mas está submetida a relações de tempo, espaço e pessoa (SS, v.1). A verdade relativa, enquanto tal, necessariamente precisa ser verdadeira para algum ponto de vista, senão não seria uma verdade (SS, v.1). O caso ilustrativo utilizado para essa explicação é o de uma pessoa que sofre um desmaio e permanece por horas desacordada sem possuir consciência do tempo decorrido (SS, v.1): “One relative entity appears to be a spiritual truth to another relative entity, and so the changeable world appears to be a truth to the changeable living unit” (ĀNANDAMŪRTI, 1992).

Assim, apesar de *Brahman* ser a única realidade existente (*Brahma satyam*), para os entes que são por ele e dele criados o mundo manifesto parece ser uma verdade. De fato, têm sua verdade: trata-se, em suma, de uma verdade relativa que não pode ser chamada de ilusão (*jagadapi satyamāpekṣikam*). Ainda que uma parcela da mente cósmica (*citta*) tenha se transfigurado através de um processo imaginativo, o fato é que ela se transformou: “The universe has a form, so it cannot be said to be unreal, but at the same time, as the form is in the imagination of Brahman, it cannot be Satya. Hence the universe has to be considered as neither true nor false; it is something between the two; it is relative truth” (ĀNANDAMŪRTI, 1955b).

Puruṣa, a Consciência, é um ponto fixo no universo relacional, mas a experiência da existência para suas entidades unitárias é a da separação. Os *jīvas*, as entidades unitárias, possuíam um princípio de natureza não-dualista, sendo inseparáveis de *Brahman* em seu estado imanifesto (*advaita*). Essa unidade, em realidade, nunca existiu, no sentido de que os *jīvas* não estavam de fato constituídos enquanto tais. Mas, de modo saudosista, pode-se dizer que eles estavam unidos e perderam tal condição. Ao aparecerem, então, no movimento expansivo do Ser os entes assumem um aspecto dualista (*dvaita*), de distanciação da verdade absoluta (*Brahman*) sendo absorvidos na verdade relativa. O movimento constante dessas entidades é, no

entanto, uma aproximação ao núcleo do universo, uma imersão através da dissolução da separação (*advaita*). O movimento completo da experiência unitária, de seu substrato, passando por sua participação no sonho de *Brahman* à sua dissolução no silêncio sem anseios, chama-se assim *advaitadvaitādvaitavāda* (todos em ĀNANDAMŪRTI, 1980a), um não-dualismo que se torna dual e retorna a não separação.

Os entes se constituem, portanto, enquanto tais em um universo ôntico, ignorantes de sua proveniência ontológica, cuja providência possui destino certo, o desfecho de libertação através da realização da sempre atual não-separação. Enquanto fenômenos constituem-se da própria substância que buscam alcançar, sem saber, ao buscá-la em suas transformações. Em erro contínuo confundem o alvo ao desejarem objetos formados, assim como eles, por uma parcela da metamorfose da consciência (*bhūtas*), que não a representam em seu estado puro sem modificações. Enredam as coisas e a si mesmos por sua similaridade, identificando-se com suas ferramentas mentais, com suas camadas mentais qualificadas, e identificando os objetos atribuídos como a fonte, a qual, essa sim, é resposta e acerto a ambos os erros.

O mundo fenomênico é transitório (*adhruva*, SS, v.4), sendo a mutabilidade sua característica inerente: “The very name of the world, jagat, indicates its transitory nature (Gam + kvip = jagat: ‘that which is moving)’” (SS, v.4). A instabilidade é um indicativo de cautela para uma associação que se quer durável. Somente *dhruva* é a verdade absoluta, aquilo que é imutável, fixo no universo, ou seja, *Brahman* (SS, v.21). Esse *Brahman*, no entanto, é o *Brahman* a ser alcançado, a promessa de salvação, o imanifesto (*Nirguṇa Brahman*), a morte verdadeira.

O sentido, portanto, dessa filosofia para a realidade é a de uma existência a ser transcendida – o caminho da verdade relativa à verdade absoluta. É, no entanto, por vontade dessa verdade absoluta que ela mesma, *Brahman*, deixa-se influenciar, por sua própria força, *Prakṛti*. *Brahman* se autoqualifica e fazendo isso cria, de fato, entes (*bhavas, jīvas*), seres viventes aparentemente independentes, assim como cria-se enquanto testemunha. A superação do estágio de manifestação acontece dentro de um tempo linear (*kalā*), ou seja, mesmo o processo de dissolução, está submetido às forças atributivas de *Prakṛti*, ainda que elas sejam sutis e não estáticas (*sattva-guṇa* e não *tamas-guṇa*). A libertação da relatividade que distorce a verdade equivale à libertação das forças de *Prakṛti*, e ocorre somente através de um esforço (*sādhana*) do próprio *Brahman*, na forma de suas estruturas viventes (de seus *jīvas*, em *pratisaṅcara*). Assim, a manifestação ocorre a partir de uma unidade, mas só termina através da luta interna da multiplicidade contra *Prakṛti*, para deixar de sê-la, no processo de libertação dos entes (*samādhi*). Esse processo é o tema do terceiro capítulo da tese.

CAPÍTULO 3: O *Ānanda Sūtram* e as práticas tântricas da autorrealização

3.1 Os impulsos ontológicos e a estrutura pedagógica interventiva

Para o ente que está imerso na relatividade, a percepção da condição de dependência das coisas ao Ser é um conceito abstrato. A averiguação empírica dessa dependência só seria possível através de uma observação externa. O princípio não-dualista no qual se baseia a filosofia da *Ānanda Mārga* estrutura sua narrativa, no entanto, de modo em que não há espaço para a existência de uma plataforma cindida. Não há cartografia na qual posicionar-se fora do Ser para observar suas relações, pois este contém em si a totalidade da existência. A relatividade é, portanto, relativa em si mesma. Ela só vigora enquanto o discurso trata do ponto de vista de um ente, partícipe da multiplicidade. Ou seja, a relatividade é, em última instância, inexistente, em um contexto de imposição subjetiva, no qual compreende-se que há, de fato, uma substância e causa final para as coisas (*Brahman satyam*).

Do ponto de vista da totalidade, todos os entes dependem dela, estão a ela vinculados de maneira inescapável. Atingir o ponto de vista da totalidade, nessa relação de dependência é, portanto, o modo de salvar-se da relatividade. Por isso, a prática indicada é uma prática de mudança de perspectiva, de mudança do nível de compreensão em que se articula o processo perceptivo. Essa transformação não é, no entanto, somente cerebral, é uma cognição atuante em diversas plataformas da existência. Para que tal cognição seja eficaz o processo de aquisição do conhecimento precisa ocorrer em todos os estágios de identificação do ente. Assim, para uma identificação do sujeito com seus objetos de modo a revelar o que seria a verdadeira natureza dessa relação, e das coisas em si, é necessário que cada objeto seja “purificado” dos erros sobre eles impostos. Ou seja, no processo perceptivo, tal como descrito previamente, para que a introjeção dos objetos através dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) seja realizada adequadamente – i.e., sem aspirações sobre a natureza presumida dos objetos – é necessário um esforço cujo êxito depende do grau de desenvolvimento reflexivo da mente individual. A capacidade de não-projeção é, assim, uma força cognitiva para a objetividade, no sentido desejado pela ciência moderna.

A excelência no esforço em atingir a realidade dos objetos tende a revelar a sobrepujança de sua essência subjetiva, segundo a filosofia da *Ānanda Mārga*. A máxima dessa objetividade revela-se, assim, preha de subjetividade. Uma subjetividade singular, una, não-relativa aos entes, mas predominante em cada um deles. A asserção de que a Consciência (*Brahman*) está imiscuída no cerne dos entes, sendo sua causa material e final, transforma o exercício de

alteridade em um abandono das categorias egóicas. Não se pretende ocupar o lugar do outro, no que tange ao seu ponto de vista, sua construção histórica ou sua narrativa individual. Pretende-se realizar uma correção perceptiva que coloque o sujeito no lugar de fala de um outro absoluto, aquele que não diz respeito a nenhum ente em específico, e a todos simultaneamente.

O fato de que para essa filosofia a existência está em função da Consciência é o que impede que, para ela, qualquer objeto ocupe uma posição independente no sistema de sua referência, i.e., a relatividade só possui significado enquanto a explicação sobre a natureza da realidade está em questão, como um jogo de palavras que conduz, teleologicamente, o praticante (*sādhaka*) ao descobrimento de *Brahman*. Descoberto, todo afastamento das coisas a ele é desfeito, toda dependência é substituída pela supremacia de uma única existência. Assim, por um lado, *Brahman* é imposto de forma categórica, e por outro, é aparentemente suspensa sua centralidade no debate quando este é conduzido de forma pedagógica. O mundo (*jagat*) é tido como verdadeiro (*satya*), quando o que está em questão é a percepção do ente singular alienado. Tal verdade é, no entanto, insubstancial, relativa unidirecionalmente, uma verdade condicionada à *Brahman*. A relatividade aqui não confere um estatuto diminuto para as coisas. Os entes não são “menores”, pois eles em sua essência são não-diferentes de *Brahman*, e enquanto tais possuem o mesmo grau de absolutidade. *Brahman* não é um absoluto fora da realidade desses entes, *Brahman* é os entes, e os entes são o resultado do movimento de *Brahman*.

A relatividade/dependência está plenamente estabelecida de acordo com o grau de desenvolvimento racional dos entes viventes (*jīvas*). Para estes, a Consciência é uma entidade externa, pois não há identificação plena a ela. Esse é o fator central discutido pelas escolas de filosofia indiana ao estabelecerem sua terminologia entre dualista ou não-dualista. A Ānanda Mārga declara-se um não-dualismo que se torna dual e retorna a não separação (*advaitadvaitādvaitavāda*), como forma argumentativa de demonstrar um princípio de unidade independente de suas movimentações, da aparência de dualidade. Ao mesmo tempo, respalda o dualismo (*dvaita*) em sua designação, de modo a reconhecer a realidade da dimensão experiencial da separação dos entes, para eles mesmos. Diz-se assim, que a marca distintiva (*upādhi*) de um observador absoluto é o fato de tudo lhe parecer interno, enquanto a marca distintiva dos entes individuais, amarrados (pelas *guṇas* de *Prakṛti*) aos seus próprios pontos de vista é a de compreender o universo como uma externalidade (SS, v.21).

A aparência de externalidade, conjuntamente à superposição sobre a função e natureza dos objetos, são as causas assinaladas para o sofrimento existencial. As causas do sofrimento, do sentimento de separação e do esvaziamento de sentido, não são atribuídas pela Ānanda

Mārga à busca pelo prazer, à frustração de poder aquisitivo no capitalismo e no secularismo moderno ou ao desfacelamento das relações sociais frente ao individualismo. A filosofia do Tantra Yoga da Ānanda Mārga localiza a raiz do mal existencial na ignorância da condição de continuidade entre os entes, de modo que a perseguição aos objetos reifica sua existência. Ao terem seus vínculos rompidos, a alienação substancial cria uma aparência de independência, a qual gera erros em sequência. Os objetos são considerados “externos” por terem sua dimensão de imanência interior negada. Devido a isso, os objetos não são perseguidos por sua instrumentalidade, mas por um resíduo projetivo de uma felicidade desejável.

O desejo em si pelos objetos não é, no entanto, o que é questionado pela filosofia tântrica. De maneira oposta, a busca pelo prazer é tida como uma pulsão presente em todos os entes vivos (*jīvas*), como visto no *sūtra* 2-2:

A tendência fundamental do ser senciente é alcançar a felicidade.
[*Sukhānuraktiḥ paramā jīvavṛttiḥ*] (AS, 2-2)

Sendo essa felicidade compreendida enquanto uma propensão mental (*vṛtti*), uma inclinação que impulsiona e mobiliza a totalidade do ente para a direção de algo que produza nele uma sensação favorável:

A felicidade se caracteriza por um sentimento favorável.
[*Anukūlavedanīyaṃ sukham*] (AS, 2-1)

A variar o objeto que produz em cada ser senciente uma identificação experienciável. O espelhamento da seleção de características de mesma natureza através de sua reflexão gera uma sensação de conforto, completude e reconhecimento no ente. Justamente, entretanto, pelas características dos objetos serem um recorte da totalidade de *Brahman*, os objetos de desejo possuem restrições quanto a abrangência de sua natureza. De modo que, passada a sua conquista, eles exaurem seu potencial de sentido, restando somente sua funcionalidade imediata. Compreende-se que esse processo suscita frustração ao indivíduo desejanste, o qual sucumbe a um novo objeto, reiniciando assim o processo de desejo, encontro e esvaziamento.

A causa para a continuidade desse processo é apontada, pela filosofia da Ānanda Mārga, em um erro fundamental: a confusão da essência com a aparência. Todos os objetos, i.e., tudo aquilo que não sofre um processo de identificação espontânea pelo indivíduo, são em verdade compostos por, e apenas por, essência (*Brahman*). Sua substância está, no entanto, velada, pelas modificações originadas pela vontade de *Brahman*, através de si mesmo (*Prakṛti*). *Brahman*

não possui limites, o que significa que ele não é captável por um instrumento rudimentar como a mente humana, a não ser através da restrição de suas características, as quais se apresentam na forma de objetos. O meio necessário para o contato com *Brahman* é, portanto, através de sua multiplicidade. *Brahman* não é alcançável, a não ser através de sua forma manifesta (*Saguṇa Brahman*). O que a formulação ontológica aqui apresentada propõe é isto, portanto, que o relacionamento com os objetos seja mantido, mas que ao invés da busca pela felicidade dar-se em direção a entes limitados, ela seja realizada na fonte perene originária de todas as características:

É dito que *Brahman* é a felicidade infinita.
[*Ānandaṃ Brahma ityāhuḥ*] (AS, 2-4)

O uso de “*ityāhuḥ*” nesse *sūtra* revela a continuidade da filosofia da Ānanda Mārga em relação à filosofia tradicional indiana; a raiz “*ah*”, significa “falar”, conjugada no plural imperfeito significa “eles disseram”. Isso aponta para uma sequencialidade do ensinamento entre mestres e discípulos sem que haja uma personalidade específica marcada, o que indica um conhecimento tradicional. Sabe-se que *Brahman* é a felicidade infinita, não sendo essa um atributo ou uma disposição psíquica, mas sua realidade ontológica. Ou seja, *Brahman* é a felicidade em si, esta é a sua natureza. A “felicidade infinita” (*ānanda*) diferencia-se fundamentalmente de uma sensação agradável passageira (*sukha*), e de sua inevitável contraposição (*duḥkha*). Denomina-se esse tipo de felicidade, sem dualidade, sem oposição e que nunca termina, como “bem-aventurança”:

A felicidade sem fim é a bem-aventurança.
[*Sukhamanantamānandam*] (AS, 2-3)

Deriva-se disso a afirmação de que o Tantra afirma a vida, o prazer, o cotidiano, e que sua proposta de salvação não se dá pela negação do mundo, mas através deste. A ação tântrica no mundo não visa sua rejeição, mas o privilegiamento nele do objeto correto, a Consciência (*Brahman*), a meta-objetividade que só pode ser acessada através dos objetos peculiares. As práticas tântricas buscam, assim, realizar um redirecionamento do desejo para o único objeto capaz de produzir uma felicidade sem fim, uma identificação plena do indivíduo a ele. Uma vez que o desejo de privatização dos objetos é inerente ao modo de existência dos entes, a perseguição do todo, e não de suas partes, é vista como a estratégia racional soteriológica:

Na realização disso [de *Brahman*], há então a suprema cessação dos desejos.

[*Tasminnupalabdhe paramā tṛṣṇānivṛttiḥ*] (AS, 2-5)

O fato de a inércia no desejo pela felicidade só poder ser resolvida de modo permanente em *Brahman*, no entanto, não é naturalmente desejável. A revelação de que essa é a fonte da atração nos objetos, e dos próprios desejos, resulta de uma prática disciplinar. Tal prática possui níveis de ensinamentos para todos os âmbitos da vida humana, sendo o objetivo central desse capítulo sua apresentação. De forma geral, está no pano de fundo das práticas a concepção completa sobre a pacificação dos desejos e plena aquisição da felicidade. Já em seu horizonte filosófico imediato, o que está em questão é o embate entre as forças de introspecção (*vidyā*) e as forças de extroversão (*avidyā*), as quais são compreendidas como as influências centrais para o sucesso ou fracasso da aquisição da bem-aventurança. Os conjuntos regulamentares para a vida cotidiana debruçam-se no controle dessas forças e, portanto, faça-se necessário uma explicação breve sobre seu funcionamento.

O segundo capítulo da tese ocupou-se com a cosmogonia da Ānanda Mārga, de forma a descrever a expressão de *Brahman* como uma constante movimentação, entre manifestação (*sañcara*) e dissolução (*pratisañcara*). Esses dois movimentos, ao serem descritos do ponto de vista do ente que os experiencia, são chamados de “força introversiva” e “força extroversiva”, ou “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*) e “força da ignorância” (*avidyāmāyā*). Como descrito, a força responsável pelas modificações no corpo da Consciência (*Brahman*) denomina-se *Prakṛti* quando as três forças que a compõe (*guṇas*) estão em equilíbrio. Entende-se que a movimentação de *Brahman* ocorre, justamente, quando há disparidade nesse equilíbrio, chamando-se “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*) quando há predominância da “força atributiva sutil” (*sattva-guṇa*), e “força da ignorância” (*avidyāmāyā*) quando há predominância da “força atributiva estática” (*tamas-guṇa*) (SS, v.3). Na predominância da “força atributiva sutil” os entes caminham em direção a *Brahman* (*pratisañcara*), enquanto na predominância da “força atributiva estática” os entes se afastam do centro da Consciência. Desse modo, na totalidade do sistema cosmogônico descrito (*brahmacakra*), as “forças atributivas” (*guṇas*) de *Prakṛti* estão sempre ativas, gerando movimento a partir de seu desequilíbrio. A não expressão de *Prakṛti*, o equilíbrio neutro (*taṭastha śakti*) é a inércia, um estado que não se mantém nas entidades no universo manifesto.

O movimento de *Brahman*, no processo de sua manifestação, dá-se de forma total, mas toda a descrição do processo de dissolução (*pratisañcara*) é realizada internamente pelas estruturas viventes. A “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*) e a “força da ignorância”

(*avidyāmāyā*) são, portanto, descritas como impulsos fisiológicos, psíquicos e espirituais, sendo passível seu reconhecimento nos sentimentos e sensações experienciadas, para além de uma descrição externa. A narrativa é, assim, torcida para uma forma psico-filosófica, em um mapeamento da experiência humana para a qual são propostas intervenções, de modo a produzir bem-estar prolongado. Nesse sentido, a Ānanda Mārga é uma terapia existencial, uma práxis filosófica e uma moral soteriológica.

As sensações vivenciadas não se restringem, entretanto, a fenômenos que ocorrem no interior do indivíduo. Por serem as descrições de caráter fundacional elas ultrapassam sua existência, biologia, cultura ou sua história social e familiar. Os entes são, assim, perpassados por gravidades não impulsionadas por eles mesmos, de modo que *vidyā* e *avidyā* podem somente ser compreendidas e manipuladas. A “força da ignorância” (*avidyāmāyā*) é sofrida de duas principais maneiras pelos entes viventes: por uma sensação de “afastamento” (*vikṣepa*) e pela experiência de “acobertamento” (*āvaraṇa*). Enquanto a “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*) é reconhecível pela experiência de “reflexão súbita” (*samvit*) e pela “busca pela felicidade infinita” (*hlādinī*).

“*Vikṣepa* means ‘the drifting away of the entity from the hub’, that is, increasing its radius” (SS, v.24). A “sensação de afastamento” (*vikṣepa*) é considerada uma força espiritual e psíquica cuja influência resulta em uma “atração negativa”, ou uma “atração distorcida”, i.e., ela produz o desejo pelo mundano (AV, v.33), e por isso um distanciamento da busca imediata por *Brahman*. Sua incidência corresponde a uma sensação de preenchimento pelos objetos, a vontade pela felicidade ser resolvida nos objetos em si, os quais não são realizados por sua essência. Esse velamento da existência de *Brahman* é o “acobertar” (*āvaraṇa*) da Consciência, uma força dita ser sentida física e psiquicamente. As duas forças dizem respeito a um sentido de potência da individualidade; o “afastar-se” (*vikṣepa*) pela vontade de controle independente de seu movimento, e o “acobertamento” (*āvaraṇa*) pelo desconhecimento das consequências sofríveis desse exercício (AV, v.33).

De modo geral, a “força da ignorância” (*avidyāmāyā*) é o desmerecimento da reflexão filosófica, enquanto a cogitação repentina em uma mente absorta nas ações mundanas é a influência sentida da “força do conhecimento” (*vidyāmāyā*). Essa passagem para um questionamento existencial, o arrebate de clareza sobre a causa dos fenômenos, é uma “força de introspecção”, uma “reflexão súbita” (*samvit*), o surgimento rompante do desejo pelo sentido das coisas. Esse é o significado das analogias sobre a “movimentação de *Brahman*”. “Mover-se em direção ao núcleo do universo” é a urgência pela busca do sentido existencial, praticado através do questionamento de suas próprias ações. A busca instrumental pela sensação de

satisfação espiritual no indivíduo é ocasionada por uma força propulsora, compreendida enquanto uma “força sublimativa”, a busca pela felicidade sem fim (*hlādinī*) (SS, v.24).

Tomar a percepção dos objetos por sua real verdade é a ignorância (*asmitā*). Tal forma da expressão de *Prakṛti* oculta o fato de que, para além da percepção, há algo que causa os objetos, estando neles sempre pervasivamente presente. A realização da impermanência e da relatividade é ocasionada pela força do conhecimento, outra expressão de *Prakṛti*. *Prakṛti*, portanto, não se resume a uma ilusão adversativa, a qual afasta as entidades de sua transcendência, pois é composta por esses dois aspectos, *vidyā e avidyā* (ĀNANDAMŪRTI, 1980a), o esconder e o revelar da Consciência.

Um aspecto consequente da afirmação de que o mundo não pode ser considerado ilusório, mas sim uma verdade dependente, é o fato de que a utilização de *Prakṛti* é necessária para transcendê-lo. Em primeiro lugar por questões práticas: “(...) yet this world cannot be dismissed as unreal because it provides vitality required from its food, drink and air to attain the absolute” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2). A manifestação de *Brahman* ocorre, a princípio, sem uma base específica, de modo dispersivo, enquanto o livramento da prisão existencial somente pode ser realizado através de uma base física (*ādhāra*). Essa base exige uma manutenção da energia que compõe a vitalidade (*prāṇa*) do corpo, de modo a manter a capacidade de manifestação da mente nessa forma. Em segundo lugar, a exigência da utilização de *Prakṛti* é afirmada pela velocidade possível de ser atingida no caminho soteriológico ao utilizar-se apropriadamente o mundo manifesto:

Three thieves, Mr. Sattvaguṇa, Mr. Rajoguṇa and Mr. Tamoguṇa once waylaid a man with some money in a dark forest. Though all agreed to pocket the money, Mr. Tamoguṇa also desired to murder the man. The other two, however, would not agree to this. Mr. Rajoguṇa declared that the man be left alone to fend for himself in the dark. Mr. Sattvaguṇa was more charitable. He led the unfortunate man all the way to the outskirts of the city. But after a point on the road he bade farewell and would not go into the lighted street for fear of being caught by the police. Therefore we arrive at the paradox that Mukti (i.e. freedom from the bondage of Māyā) can be achieved not by a fight against Māyā, but rather through its help (SS, v.19).

A capacidade de utilizar os objetos na medida em que eles auxiliem a revelar a Consciência é o “caminho do meio” (*madhyamācāra*) (SS, v.3). O caminho do meio persegue uma meta, a Consciência, opondo-se a *Prakṛti* somente na medida em que sua influência diminua a velocidade do ente em seu movimento em direção à libertação. A abordagem utilizada pela Ānanda Mārga é essa, a de lutar contra as influências de *Prakṛti* em sua expressão atributiva estática (*tamas-guṇa*), enquanto realiza-se a utilização dos elementos compostos pela

força atributiva sutil (*sattva-guṇa*). Produz-se, assim, uma ordenação que categoriza os fenômenos dentre as diferentes forças atributivas (*guṇas*), visando-se a evitação das que possuem capacidade de desestabilização do praticante em qualquer nível de sua existência. Há, portanto, uma listagem de alimentos, atividades, pensamentos, objetos, e emoções indicados, os quais são permeados pela “força de sutilização”, capaz de produzir impulso para a libertação.

A capacidade de fornecer indicações para tais práticas espirituais – a disciplina a ser seguida por aqueles que buscam a libertação – segue uma estrutura pedagógica. A apresentação da estrutura organizacional da Ānanda Mārga, a partir de sua construção histórica e biográfica, foi realizada previamente no primeiro capítulo da tese. Restou comentar que essa criação é instrumental, relativa à garantia da existência de uma estrutura hierárquica formal na qual não haja dúvidas sobre a autoridade do conhecimento soteriológico. A produção geral da ordenação dos fenômenos entre “bons” e “maus” para a prática espiritual foi realizada pela figura de autoridade máxima, o *guru Śrī Śrī Ānandamūrti*. Ela é aplicada nos casos particulares, dos indivíduos que buscam essa vertente religiosa, por *ācāryas*, professores-ascetas dedicados a propagação desse conhecimento.

A Ānanda Mārga trata-se, assim, de uma estrutura iniciática cuja hierarquia espiritual não se confunde com a social, ou organizacional, apesar desta última ser, idealmente, diretamente relativa ao grau de conhecimento tântrico. A quantidade de requerimentos aumenta a depender das responsabilidades para com a organização, e do nível de conhecimento sobre as práticas. Há, assim, uma correlação direta entre técnicas aprendidas e deveres para com os outros – conhecimento adquirido e seu ensino e prática. Quanto mais avançada a técnica maior é o controle de seu ensino e da probabilidade dela: i) ser passada oralmente ao invés de modo escrito; ii) estar sujeita a juramentos sobre sua não-divulgação; iii) seu aprendizado estar condicionado a uma avaliação pessoal por superiores organizacionais; iv) acarretar um novo âmbito de responsabilidades; v) existir uma maior cobrança nas práticas individuais e serviço social.

A relação pedagógica é construída, assim, por um mecanismo de mestre-discípulo, uma relação dialógica na qual aquele que ocupa o lugar do mestre serve como intermediador do conhecimento máximo. Isso é, a autoridade é constituída tanto quanto a capacidade do indivíduo de descentralização do ego. O professor não é aquele que acumula conhecimento devido a capacidade de seu próprio intelecto, mas aquele que é vazio de si e permeado de *Brahman*, pois:

Apenas *Brahman* é o mestre perfeito. Ele é o único sem outro.

[*Brahmaeva gururekaḥ nāparaḥ*] (AS, 3-9)

A autoridade não é, portanto, assegurada por um cargo organizacional ocupado, mas justamente por uma capacidade demonstrada de deixar de ser a si mesmo. A legitimidade do processo educacional é assegurada pela formação desse professor, e pelos procedimentos organizacionais que regem essa relação.

No que concerne ao conteúdo do ensino, assim como às práticas comunitárias da organização, o objetivo é sempre o encaminhamento dos praticantes para a realização espiritual, i.e., tornar-se um receptáculo de *Brahman*. Apesar desse conteúdo já estar dado, por procedimentos padronizados, bibliografia publicada e afins, há um grau de maleabilidade em seu ensino. Pois, o ponto de maior valoração é o grau de comprometimento do discípulo às práticas. A depender da “sinceridade no esforço” (*sādhana*), o ensino será acelerado, assim como a depender das dificuldades (*samskāras*) recomendações distintas serão criadas para o praticante.

Pode-se dizer, portanto, que esse conhecimento religioso é vivo, tanto por ser suscetível a atualizações, a depender das modificações realizadas pelo advento de um mestre espiritual máximo (*guru*, alguém que perfeitamente não está em si), quanto por ser customizável aos casos específicos. E.g., não é possível necessariamente afirmar que a recomendação alimentar das escolas tântricas de yoga seja a vegetariana pois, para um praticante que crê fervorosamente nas propriedades nutritivas exclusivas da carne, uma alimentação sem essa acarretaria mais malefícios que benefícios (ĀNANDAMŪRTI, 1956, vol.3, para o praticante, no entanto, e não para o animal). Constrói-se uma hierarquia de influências nos seres humanos, na qual o impacto negativo psíquico é relevante na busca de seu estabelecimento em *Brahman*, frente aos efeitos físicos. É possível, no entanto, afirmar que sempre existirá um encaminhamento considerado hierarquicamente superior para o vegetarianismo, devido a construções simbólicas de cunho cosmológico e fundante das forças atuantes nos entes (*guṇas*), segundo as quais ingerir matéria em decomposição produz um efeito grosseiro (de *tamas-guṇa*) no corpo humano. A decisão de quais práticas deverão ser ou não cumpridas, de que maneira e em qual velocidade, não está, no entanto, sob poder do indivíduo-discípulo, mas sim de um mediador qualificado.

O reconhecimento da condição de ignorância, de não estar plenamente identificado com *Brahman*, é um pré-requisito para o aprendizado. A submissão da vontade parte da percepção dessa limitação, e do desejo de alcançar a felicidade permanente (*Brahman*). Para a disposição ao esforço é oferecida o conjunto de práticas que visam conduzir ao estabelecimento na força atributiva sutil, e ao final, em *Brahman*. O conjunto desses esforços é denominado “prática

espiritual” (*dharma sādhana*), o instrumento de esforço mantido. As indicações metodológicas específicas da linhagem formam a sua Yoga, a aparelhagem instrumental a ser aprendida e exercida. O exercitamento em si das práticas é o esforço individual (*sādhana*). Assim, a teoria apresentada no segundo capítulo da tese está para a filosofia do Tantra assim como os métodos a serem descritos a seguir estão para o Yoga.

A principal yoga indicada pelo Tantra Yoga da Ānanda Mārga é o “yoga espontâneo¹⁷” (Sahaja Yoga), o qual subdivide-se em seis lições de meditação a serem aprendidas de forma gradativa e hierárquica. Seu aprendizado é transmitido por preceptores, conhecidos em sânscrito como *ācāryas*¹⁸, de forma oral para os discípulos, após o cumprimento de alguns pré-requisitos a serem determinados. O estabelecimento da relação de confiança entre mestre e discípulo, assim como a assunção do compromisso por parte do discípulo em seguir os ensinamentos, inaugura-se através do processo de “iniciação” (*dīkṣā*). A estrutura iniciática é ordenada de modo oferecer uma formação educativa, em que as lições de meditação estão inclusas. A descrição das técnicas em si é protegida contra divulgação fora do contexto de iniciação, mas seu sentido filosófico está, em grande parte, contido na “yoga dos oito passos” (Aṣṭāṅga Yoga¹⁹), sistematizada no *Yoga Sūtra* de Patañjali e na escola védica da Yoga. Apesar de ser parte de uma tendência da tradição indiana a conservação dos detalhes da prática dentro

¹⁷ A prática de Sahaja Yoga aponta para a dimensão de espontaneidade da existência, da naturalidade de suas práticas, cuja aquisição dá-se pelo nascimento. Sahaja Yoga é traduzido por “yoga espontâneo” nesse sentido. Um nível mais avançado da prática, recomendado somente para aqueles cujos deveres cotidianos permitem a disponibilidade de tempo para tanto, é a prática de Viśeṣa Yoga. O yoga “qualificado”, ou o yoga “especializado”, nesse sentido poderia ser também descrito como o “yoga difícil” ou o yoga “avançado”. Há um escalonamento de complexidade e aperfeiçoamento entre esses dois tipos de yoga, assim como há um avanço gradual entre as seis lições de meditação contidas em Sahaja Yoga. O aprendizado das lições varia, portanto, com o grau de comprometimento do praticante (*sādhaka*), com seu desenvolvimento espiritual. Devido a isso, seu aprendizado pode demorar entre poucos anos ou mesmo não ocorrer. O “currículo” do aprendizado tântrico não possui garantias de conclusão, portanto, pois ao final ele depende da aderência do praticante, a ser julgada por seu *ācārya*.

¹⁸ Usualmente a prática será ensinada por uma categoria de *ācārya* denominada *avadhūta*, ou *avadhūtikā* para o gênero feminino: “Literally, ‘one who is thoroughly cleansed mentally and spiritually’; a monk or nun of an order close to the tradition of Śaiva Tantra” (SS, vol.21), ascetas dedicados ao ensino do Tantra Yoga. Há, no entanto, outras ordens possíveis de *ācāryas*, como os *grhī ācāryas*, professores com família, os quais possuem formação diversa, mas mesma competência e status para o ensino de Sahaja Yoga. Há também os *brahmacāryas*, indivíduos que ainda não realizaram o juramento de ascetismo para tornarem-se *avadhūtas*, mas podem transmitir o conhecimento e fornecer a iniciação (*dīkṣā*). Há ainda algumas categorias de *mārgīs*, seguidores da Ānanda Mārga, que devido a um conhecimento comprovado da filosofia podem ensinar uma lição prévia a primeira lição de meditação para simpatizantes. A estrutura organizacional possui diversas regras e subdivisões decorrentes de diferentes serviços realizados, os quais não vimos necessidade de apresentação nessa tese, mas, a título de ilustração, há também os *purodhās*, *ācāryas* que iniciaram mais de 500 pessoas, possuem Viśeṣa Yoga e treinamento específico. O líder dos *purodhās* e da organização Ānanda Mārga após o falecimento do *guru Śrī Śrī Ānandamūrti* é o *Purodhā Pramukha*.

¹⁹ Cujas referências centrais são o *Yoga Sūtra* de Patañjali.

do contexto iniciático é possível, no entanto, a aproximação metodológica entre tais escolas para fins pedagógicos, desde que as etapas sejam apresentadas através da leitura tântrica específica formulada por Śrī Śrī Ānandamūrti.

Existem outras tantas referências possíveis enquanto base da filosofia da Ānanda Mārga, tal como descrito no primeiro capítulo da tese. Dentre elas, destaca-se, para além do Aṣṭanga Yoga de Patañjali, o Rājādhirāja Yoga, cuja fonte é o *Śiva Saṃhita*. Segundo Śrī Śrī Ānandamūrti (1980b, v.1): “Some of the subtler processes of Ānanda Mārga sādhana bear a close relation to Rājādhirāja”. Ānandamūrti atribui a autoria de todas as yogas aos ensinamentos de Śiva, os quais estão dispostos nos Tantras (inclusive no texto de tradição comentarial *Śiva Saṃhita*²⁰). A definição da yoga da Ānanda Mārga associa-se também, portanto, ao Rājādhirāja Yoga (“yoga do rei dos reis”). Além do Rājādhirāja Yoga e do Aṣṭanga Yoga, seria possível também, de outra maneira, apresentar as práticas da Ānanda Mārga por uma terceira referência: através das indicações específicas aos corpos (*koṣas*) cuja fonte é o *Taittirīya Upaniṣad*.

A escolha para a apresentação privilegia, no entanto, a linhagem de maior atravessamento e paralelismo entre as práticas específicas indicadas na Ānanda Mārga (Sahaja Yoga). A estrutura de apresentação das técnicas da escola de yoga tântrica seguirá, portanto, a metodologia de divisão dos passos da Aṣṭanga Yoga, apresentada aqui através de sua apropriação tântrica, i.e., amplamente comprometida com o estar no mundo e com a indiferenciação do processo de libertação e da revelação da verdade da realidade cotidiana. Isso não resume a prática (*sādhana*) da Ānanda Mārga aos oito passos da yoga (Aṣṭanga Yoga). As práticas das seis lições de meditação de Sahaja Yoga são, ao final, uma combinação dialógica dos oito passos a partir de uma leitura própria de sua constituição²¹. Apresento-as sistematizadas pelos oito passos de Patañjali, no entanto, por suas equivalências visuais.

A “yoga dos oito passos” (Aṣṭanga Yoga) servirá, portanto, como sistema de exibição do “yoga espontâneo” (Sahaja Yoga) da Ānanda Mārga, tanto por sua clareza e simplicidade quanto pelo conhecimento de tais práticas ser de ampla divulgação. As seções seguintes desse

²⁰ Para contextos acadêmicos atuais a autoria ou compilação do *Śiva Saṃhita* é desconhecida (MALLINSON, 2007, pag. xi).

²¹ Poder-se-ia, de forma geral, determinar a seguinte correlação entre as lições de Sahaja Yoga e de Aṣṭanga Yoga:

1ª lição de meditação da Ānanda Mārga – pratyāhāra, īśvara praṇidhāna (*dhyāna*) e mantra yoga;

2ª lição de meditação da Ānanda Mārga – brahmacarya;

3ª lição de meditação da Ānanda Mārga – pratyāhāra, (*tattva*) dhāraṇā;

4ª lição de meditação da Ānanda Mārga – pratyāhāra. (*sabīja*) prāṇāyāma, (*bindu*) dhyāna;

5ª lição de meditação da Ānanda Mārga – pratyāhāra, dhāraṇā (*cakra śodhana*);

6ª lição de meditação da Ānanda Mārga – pratyāhāra, (*anu*) dhyāna.

(agradeço a ajuda do Ācārya Jinanananda Avadhūta para essa formulação).

capítulo (3.2 e 3.3) apresentam, portanto, as indicações metodológicas realizando correlações das seis lições de meditação da Ānanda Mārga com os oito passos da yoga de Patañjali: (i) controles (*yama*); (ii) observâncias (*niyama*); (iii) posturas (*āsanas*); (iv) controle dos ares vitais (*prāṇāyāma*); (v) recolhimento (*pratyāhāra*); (vi) concentração (*dhāraṇā*); (vii) meditação (*dhyāna*); e (viii) libertação (*samādhi*).

3.2 A ética circular: da obrigatoriedade (*sādhana*) à espontaneidade (*samādhi*), do indivíduo (*sadvipra*) à sociedade (*prout*)

So said Yama, the Lord of Death, ‘With the attainment of true knowledge, all the extroversive tendencies of Avidyā disappear from the mind of human beings, O Naciketa! This true knowledge is introversive knowledge. You are eager to establish yourself in truth: so you are the fittest person to learn this introversive science and then you alone will be able to ensconce yourself in the Truth’ (SS, v.3).

As regras morais são compreendidas como os pré-requisitos ao mesmo tempo em que são o destino final da prática espiritual. O exercício dos princípios éticos é estabelecido para a prática (*sādhana*) do adepto consistentemente ao longo de sua jornada: de forma circular eles englobam tanto os requisitos iniciais para os quais se deve demonstrar predisposição à submissão, quanto o ponto de chegada da prática, uma vez que seu perfeito cumprimento é a própria salvação. Tais regras de conduta não são, por isso, meras regras comportamentais, mas envolvem o indivíduo integralmente, de modo a privilegiar a expansão de sua capacidade cognitiva.

Pode-se observar, assim, uma convergência na filosofia indiana entre o exercício do pensamento racional, da investigação teleológica e do exercício da moral. A confluência dá-se de modo que a reflexão existencialista se realiza por meio do desenvolvimento do intelecto, o qual abre espaço para expressão por meio do cumprimento de determinações éticas. O código de conduta moral tântrico, as observâncias e restrições (*yama niyama*), são disposições inicialmente interpretadas pelo praticante como imposições. Os comandos sociais, em um momento primeiro da prática, não são entendidos de forma racional, mas enquanto um movimento externo-interno.

Afirma-se que a imposição da ética, porém, tende a tornar-se uma disposição espontânea e compulsória, através de sua prática firme e constante. Tal transição, da imperatividade para a desejabilidade, é vista como concomitante ao aperfeiçoamento da razão. Pois, a capacidade de seguir a moralidade deve-se ao controle dos mecanismos psicofísicos, estimulados pelo impulso introversivo da mente, o qual é a própria “força do conhecimento” (*vidyā*). Resulta disso a produção da capacidade cognitiva do indivíduo, que torna o exercício da moral um movimento interno-externo. Essa externalidade passa então a ser percebida por sua continuidade monista absoluta, em um culminar da prática do conhecimento introversivo em oposição à busca dos prazeres mundanos.

A expansão da verdade da interioridade amplia, assim, o escopo da percepção da individualidade, transfigurando-se a sociedade em um contínuo de si. O estabelecimento nessa acepção marca não somente o perfeito praticante (*sādhaka*) como o perfeito espiritualista

revolucionário (*sadvipra*), agente capaz de liderar a sociedade para sua verdadeira vocação, a de ser plataforma soteriológica para todos os entes (*prout*). O código moral é, portanto, tanto pré-requisito epistemológico para o conhecimento final quanto o modo possível de sua manifestação. Vê-se, assim, uma convergência na filosofia indiana entre o exercício do pensamento racional, o exercício da moral e a meta final da salvação, individual e social. Chamo aqui a isso de uma “ética circular”, a espontaneidade em segui-la demonstra a clareza do indivíduo sobre a verdade da realidade.

Os controles (*yama*) e as observâncias (*niyama*) constituem, assim, não apenas os dois primeiros passos do esforço soteriológico (*dharma sādhana*), mas os pré-requisitos para qualquer exercício em sua sequência. A “conduta disciplinada” (*saṁyama*) é o termo geral utilizado para referir-se às indicações de todo comportamento relativo a interação com os objetos, sendo os “controles” (*yama*) o conjunto de regramentos para as respostas do indivíduo aos estímulos dos ambientes externos, e as “observâncias” (*niyama*) os impulsos interno-externos do próprio indivíduo para o mundo.

Gramaticalmente, a palavra *yama* advém da raiz *yam*, cujo significado é “conferir, reprimir, restringir, subjugar, parar, suprimir” (APTE, 2015, p.513), também sendo utilizada em contextos hinduístas como um epíteto de Śiva, na forma do “deus da morte”. Entende-se que pelo exercício perfeito das regras morais é possível deixar o ciclo da transmigração da alma (*samsāra*), atingindo-se a “grande morte” (*mahāmṛtyu*) através do livramento das amarras da identificação errônea. A prática perfeita do autocontrole resume todo o processo da prática espiritual, que resulta no perecer, no sentido do deixar-de-ser do ego individual.

O controle proposto pela prática de *yama* e *niyama* contém em si, portanto, uma promessa ao praticante (*sādhaka*): a de futura compreensão dos motivos de sua necessidade e a salvação em sua prática perfeita. Afinal, “Ātman or Soul is not attainable by one devoid of control” (SS, v.19). Por ser uma prática total, o local no qual é realizado esse controle são as “máquinas” (*yantra*) biológicas, a forma assumida na base humana, e não somente seu nível intelectual. A utilização desse vocabulário demonstra uma leitura instrumental da aparelhagem psicofísica humana. O exercício das técnicas de conduta, assim como dos passos posteriores do esforço soteriológico, são somente modos de regular o maquinário para seu perfeito funcionamento, ideia a ser detalhada no terceiro passo dessa yoga (*āsana*). No que cabe aos dois primeiros níveis corretivos (*yama* e *niyama*), há dez divisões de seu exercício; cinco “controles” (*yama*) e cinco “observâncias” (*niyama*). Os cinco controles são: “*Ahiṁsāsatyāsteyaṁ Brahmacharyāparigrahāḥ yamaḥ*” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b). Ou seja,

“o controle é não-ferir, não-falsidade, não-roubar, engajar a mente em *Brahman* e não-indulgência”.

3.2.1 Controles (*Yama*)

i) Não-ferir (*ahimsā*)

Manovākkāyaiḥ sarvabhūtā nāmapīdā namahiṃsa

Ahiṃsā means not inflicting pain or hurt on anybody by thought, word or action.

(...) Hiṃsā and the use of force are not identical.

(...) The use of force against an aggressor is valor and desisting from such use of force is cowardice (ĀNANDAMŪRTI, 1957b)

O primeiro controle (*yama*) é campo de debate em várias escolas de pensamento indianas. A escolha de tradução realizada aqui remete a certos aspectos desses debates. *Ahiṃsā* enquanto “não-ferir” contrapõe-se à ideia de “não-violência”, constituindo ponto central da diferença teórica entre a filosofia da Ānanda Mārga e o gandhismo.

Gandhi diagnosticou a violência como uma doença civilizacional (MATHAI, 2012, p.78), detentora da culpa das mazelas sociais e espirituais. Sua proposta interventiva visa purgar esse “mal”, ao corrigir as disposições individuais e os modos de resistência social, modificando assim, o campo público e privado. No entanto, o que é identificado por ele como violência supera as definições simples do termo. *Ahiṃsā* enquanto não-violência no sentido gandhiano adquire contornos ontológicos, tendo seu sentido expandido às últimas consequências. Ela não significa, de modo restrito, os atos de não-agressão, mas positivamente afirma a compreensão de unidade entre todas as coisas. A noção monista entre os entes é o motivo de sua expressão amorosa, constituindo a verdade suprema da realidade. *Ahiṃsā* para Gandhi não é somente uma recomendação de não-agressão, não é somente um dos passos morais para levar o indivíduo à libertação, ela é todo o resumo filosófico das práticas espirituais, o próprio motor da história dos seres humanos, o destino do movimento dos entes em direção ao núcleo da Consciência.

Para a Ānanda Mārga isso é uma confusão procedimental. Ainda que haja uma conexão ontológica entre todos os entes, a qual pode ser traduzida pelo sentimento de “amor”, de completa identificação associativa que rege o “bem-querer” a todas as unidades, isso não significa que o modo apropriado de agir em todas as situações exclua o uso da força. *Ahiṃsā*, tal como entendida na Ānanda Mārga, não engloba toda a conceitualização de verdade (*satya*), não está diretamente relacionada ao amor divino, mas é tão somente um modo instrumental da

prática espiritual. O lugar de *ahiṃsā* nas indicações de controle não se relaciona diretamente com a devoção (*bhakti*), mas de modo analítico visa estabelecer os modos apropriados para a ação cotidiana.

Pois, para o indivíduo que vive a percepção da relatividade no universo (*āpekṣika*) e lida diretamente com fenômenos que também estão imersos nessa percepção, o modo apropriado para a ação é situacional. A mera afirmação da unidade entre as coisas, do ponto de vista absoluto, não é compreendida como o melhor encaminhamento dos entes para seu destino teleológico. As forças atributivas de *Prakṛti* limitam a compreensão, sensação e experiência de unidade, de modo que o processo de libertação não ocorre do absolutamente estático para o absolutamente sutil. Entende-se que há graus no crescimento perceptivo, e por isso há variância na resposta correta do indivíduo para os acontecimentos que o atingem. Mas, independentemente da ocasião, há uma regra a sempre ser preservada: a manutenção de sua própria existência e o esforço para sua expansão.

Para que o ser vivo (*jīva*) atinja a libertação em *Brahman* é necessária uma base física (*ādhāra*). A preservação e manutenção dessa máquina (*yantra*) é pré-requisito para a salvação. Já foi dito que a manutenção da busca por *Brahman* é lida enquanto processo natural, constituindo as leis de funcionamento da expressão da totalidade em seu processo de dissolução (*pratisañcara*). Compreende-se, portanto, que há uma “lei natural” para o funcionamento dos entes, i.e., seu processo de sutalização, sua busca pela libertação impulsionada constantemente pela força do conhecimento (*vidyā*). Desse fluxo contínuo advém as regras de funcionamento dos entes particulares, seu *dharma*.

Dharma é nomenclatura de amplo sentido e ampla utilização, sendo constantemente utilizado em diversas situações da explicação soteriológica, justamente por conter em si todo o processo de libertação. São as regras peculiares que conduzem o ente à *Brahman*, os modos de funcionamento em cada forma assumida no processo de transmigração da alma, tendo em vista o encaminhamento final para a dissolução do ego individual:

Consequentemente, o *dharma* é a busca e a fixação da mente em *Brhat* [*Brahman*].
[*Bṛhadeśanāpranidhānaṃ ca dharmah*] (AS, 2-6)

Dharma é o processo natural geral pela felicidade, a busca pela identificação plena do indivíduo com sua verdadeira essência, o processo cognitivo de assimilação da totalidade. A concordância das ações individuais com essa sua natureza leva definitivamente o ente à felicidade infinita, enquanto a discrepância entre elas atrasa esse processo e resulta em sofrimento:

Por causa disso, o *dharma* deve sempre ser cumprido.
 [Tasmāddharmaḥ sadākāryaḥ] (AS, 2-7)

Vê-se um discurso exortativo para o fortalecimento da força do conhecimento (*vidyā*), para a adequação às mudanças estruturais e comportamentais abertas por ela para a conclusão do processo soteriológico. O processo de expansão da substância mental, tal como relatado no segundo capítulo da tese, modifica o *dharma* específico das entidades, ao fornecer bases progressivamente mais adequadas para o alcance de *Brahman*. Há, assim, um *dharma* animal, um *dharma* humano, e *dharms* específicos para cada espécie, a depender do funcionamento da base física ocupada. Uma entidade cujas ações não condizem com as regras naturais do funcionamento de sua base física apresenta uma dessemelhança entre sua mente e seus instrumentos de expressão. A disparidade tende a resultar em uma desconexão definitiva (morte), migrando essa mente para uma base que apropriadamente corresponda ao seu impulso para expressão.

O que é visto como correto do ponto de vista do *dharma* animal – comer, dormir, procriar e temer – é visto como insuficiente do ponto de vista do *dharma* humano. Considera-se seres humanos somente aquelas entidades que exercem, de fato, o *dharma* da base física humana, i.e., o *dharma* divino (*bhagavad dharma*), o qual constitui-se das práticas de expansão (*viśtāra*), fluxo (*rasa*), serviço (*sevā*), e estabelecimento em *Brahman* (*tadsthiti*) (AV, v.22). Uma disparidade entre a expressão acional e a mente que ocupa a base significa, por isso, um retrocesso teleológico (*pratisañcara* negativo), a quebra de seu *dharma*. Possuindo os seres humanos capacidade estrutural para a completa fixação de sua mente em *Brahman*, suas regras de funcionamento envolvem a utilização de suas capacidades através de um esforço constante (*sādhana*).

Em suma, compreende-se que dar-se conta desse funcionamento, da verdade da realidade, é um processo, um “caminho para a bem-aventurança” (*ānanda mārga*). A realização desse processo segue regras distintas (*dharma*) para cada forma ocupada no ciclo cósmico (*brahmacakra*), mas a regra de preservação de sua própria existência é geral e primária, pertencente ao *dharma* de qualquer ser senciente (*jīva*). É somente através de uma base que o processo de libertação pode ser realizado. Assim, a depender da situação dada o uso da força é necessário para a preservação.

Há um expurgamento aqui do caráter negativo da violência. A violência, enquanto imposição de uma força, vigor, ou potência, para preservação de sua forma é desejável. O ponto

condenável é a intenção, ou mesmo ação, de ferir a um outro. A recomendação dada para os praticantes é a de não realizar ações, pensamentos ou palavras que interfiram no modo expressional da existência de outro ente, *excluindo-se* a expressão que fira a sua própria.

No âmbito alimentar isso é traduzido como uma escolha constante para a alimentação de menor impacto. A proibição alimentar é realizada de acordo com uma ascendência da expressão cognitiva. Uma vez que o desenvolvimento de um ente é medido de acordo com o grau de velamento ou expressão da Consciência, esse desenvolvimento é mesurável por suas capacidades físicas e psíquicas. Quanto maior o “sentimento de existência” (*mahattattva*) em relação ao “sentimento de agência” (*ahamtattva*), e este em relação ao “sentimento de objetificação” (*citta*), mais desenvolvido é o ente. Assim, a depender da disponibilidade de frutas e legumes, esses devem ser privilegiados. Em sua falta absoluta, os animais podem tornar-se alimentos, em um escalonamento dos peixes para as vacas.

No âmbito social, o comportamento moral de “não-ferir” (*ahimsā*) traduz-se também na asseguuração física da existência humana particular. A resposta adequada para o exercício indevido da força contra si mesmo é o uso devido da força contra o agressor. Como visto, a não-violência é *adharmica*, o uso da força de modo corretivo é desejável quando realizado com racionalidade e discernimento. É importante notar que o ponto do discernimento é central nessa acepção. Há um modo devido do exercício das potencialidades disponíveis na forma humana para evitar a exploração sobre si mesmo, mas é necessária a análise apropriada. Ānandamūrti (SS, v.13) denomina essa análise uma “subjective approach through objective adjustment”, um equilíbrio a ser atingido entre a verdade impositiva da essência pervasiva e a relatividade do ponto de vista dos entes que não a percebem.

O ajustamento objetivo para a utilização da força é determinado, assim, pelo acesso situacional. A resolução de conflitos deve estar baseada no princípio do “não-ferir”, no menor grau de impacto possível a ser realizado. Não somente para os casos de agressão individual, mas também no que tange o campo social. Uma estrutura normativa que não proporcione a libertação de todos os entes, lit. que não proporcione o progresso, deve ser modificada forçadamente. De fato, para a filosofia da Ānanda Mārga é a própria aplicação de uma força o que é visto como o impulso ao progresso social. A noção de progresso não está condicionada a essa aplicação, mas sua aceleração, visando o estabelecimento do bem-estar dos seres humanos, pode ser antecipada pela aplicação da força:

Krānti (i.e., evolução/reforma) é a aceleração do movimento do ciclo social provocada pelo impacto de uma força.

[*Śaktisampātena cakragativardhanaṃ krāntiḥ*] (AS, 5-3)

Vikrānti (i.e., a contra evolução/contra reforma) ocorre quando há um fluxo contrário provocado pelo impacto de uma força [de uma *varṇa*].
[*Śaktisampātena viparītadhārāyāṃ vikrāntiḥ*] (AS, 5-5)

Enquanto somente a aplicação de uma força extrema é o que resulta em maiores mudanças sociais, ou cumpre o movimento retrógrado/reacionário completamente:

Viplava (i.e., a revolução) é a aceleração do movimento [do ciclo social] provocada pelo impacto de uma força contundente.
[*Tivraśaktisampātena gativardhanaṃ viplavaḥ*] (AS, 5-4)

Prativiplava (i.e., a contra revolução) ocorre quando há um fluxo contrário provocado pelo impacto de uma força contundente [de uma *varṇa*].
[*Tivraśaktisampātena viparītadhārāyāṃ prativiplavaḥ*] (AS, 5-6)

O “ciclo social” refere-se a leitura de Ānandamūrti sobre qual a estrutura de funcionamento da sociedade. Ao invés de compreender o desenvolvimento histórico como uma luta entre classes sociais pelos meios de produção; ou como empreendimento do gênio humano em seu desenvolvimento tecnológico contra as forças da natureza e da preguiça humana; a mudança social é primariamente vista pelo conflito entre quatro mentalidades humanas (*varṇas*): a trabalhadora (*śūdra*), a guerreira (*kṣatriya*), a intelectual (*vipra*) e a comerciante (*vaiśya*). Essas mentalidades não dizem respeito a direitos de nascimento, ou a imposições históricas e sociais, mas são vistas como inerentes aos seres humanos em sua totalidade, de modo que cada indivíduo possui potencial para seu desenvolvimento. Define-se uma “era social” pela soberania de uma das mentalidades, enquanto o progresso social dá-se pela constante mudança entre elas (*varṇas*). Da mesma maneira, compreende-se que a exploração social resulta da estagnação psicológica. A depender qual seja a *varṇa* dominante, diferentes mazelas afligem as relações sociais:

Há a predominância em sucessão das quatro funções sociais (*varṇas*) na dinâmica do ciclo social.
[*Varṇapradhānatā cakradhārāyām*] (AS, 5-1)

A análise psicológica do conflito e do progresso social não exclui todos os elementos da análise marxista ou mesmo neoliberal, mas os engloba em uma categorização própria. O que se entende por uma “classe trabalhadora revolucionária”, por exemplo, é chamado nessa lógica

de “intelectuais ou guerreiros desapontados” (*vikṣubdha vipra e kṣatriya*) (ĀNANDAMŪRTI, 1987a, vol.2), indivíduos que mantêm sua mentalidade ainda que sejam obrigados a compor a força de trabalho em um domínio dos comerciantes. O que está em questão na teoria das mentalidades (*varṇas*) são os modos específicos de abordagem dos objetos pelos indivíduos.

Independentemente de seus atores, vê-se que a mudança social está condicionada a manutenção do movimento. Como afirmado ontologicamente, o universo manifesto tanto é, quanto resulta, da movimentação de *Brahman* sob domínio das forças atributivas de *Prakṛti*. Localiza-se a própria causa da manifestação no constante conflito gerado pelo desequilíbrio das forças atributivas. Assim, como demonstrado previamente, existe a preponderância da força de externalização (*tamas-guṇa*) ou da força de internalização (*sattva-guṇa*), sendo o movimento o resultado gerado por essa mudança. A passagem entre elas não ocorre sem intervenção, no entanto. Assim, compreende-se que o deixar-se levar pelos acontecimentos cotidianos é meramente o reforço da força atributiva estática, enquanto a guerra declarada contra esta disponibiliza espaço para a força de sutilização. Isso exige um esforço, no âmbito individual (*sādhana*) e no âmbito social.

Tal esforço traduz-se pela aplicação de diferentes tipos de força, seja essa a força de vontade que alimenta a disciplina da prática espiritual ou os modos de gerar a passagem de uma mentalidade a outra no meio social. E.g., o boicote é um tipo de força, uma força interventiva econômica; a luta armada é outro tipo de força, uma força de atuação física. Indica-se que a escolha da aplicação apropriada siga o princípio de “não-ferir” (*ahimsā*), mas não é recomendando em nenhum momento a supressão da potência humana: “If a goat tries to persuade a tiger, won’t the tiger eat the goat? Struggle is natural and indispensable. Tantra also supports the idea that progress is achieved through struggle. The denial of struggle is a capitalist-serving [i.e., material] defect” (ĀNANDAMŪRTI, 1987a, vol.1)

Luta é, assim, a “essência da vida”, pois a movimentação entre a “força do conhecimento” (*vidyā*) e a “força da ignorância” (*avidyā*) não ocorre sem o auxílio do esforço, ao menos não rapidamente. É devido a velocidade alcançada no caminho para a libertação que as adversidades são bem-vindas. É a luta contrária o que incita o espírito bélico no praticante: “It is on account of these obstacles that the battle rages against them, and this counter-effort alone carries the sādḥaka [spiritual aspirant] to his or her cherished goal”. Assim:

Os obstáculos são forças favoráveis que conduzem aquele a quem elas servem à realização da meta.

[*Bādhā sā juṣamānā śaktiḥ sevyam sthāpayati lakṣye*] (AS, 3-10)

É a “luta” e não a “não-violência” que assume contornos ontológicos na filosofia da Ānanda Mārga. Sua leitura social prevê um destino a ser cumprido pela sociedade (*samāja*), a de fornecer os meios para que individualmente cada entidade que a compõe atinja a libertação, restaurando o equilíbrio primordial perdido. Assim, pode-se dizer que o objetivo de sua prática é o “amor”, mas o motor de sua história é o conflito.

ii) Não-falsidade (*satya*)

Śiva’s clear observation is, *Dharmaḥ saḥ na yatra na satyamasti* [“Where there is no satya, there is no dharma”] (ĀNANDAMŪRTI, 1995, Śivokti 8)

A escolha pela tradução da palavra *satya* para não-falsidade está baseada mais ao fato de não a traduzir por “verdade” do que necessariamente ao resultado escolhido. A explicação do segundo modo de controle indicado passa pela reflexão do aforismo 3-14, “*Brahman satyaṃ*”. Somente *Brahman* é a verdade absoluta, pois somente a Consciência não está submetida às amarras da relatividade, enquanto “*jagat satyaṃ āpekṣikam*” – para todas as entidades sob o efeito de *Prakṛti*, o universo é percebível de modo relativo. A verdade da multiplicidade é, por isso, sempre dependente, da situação dada, dos atores participantes, das condições estabelecidas. *Satya*, enquanto recomendação moral, é a “verdade aplicada”, o uso das palavras e ações de modo a garantir o bem-estar (*hita*) na situação estabelecida. Difere, assim, de *ṛta*, a “verdade factual”, cujo uso não promove o desenvolvimento dos entes envolvidos. A verdade, para manter sua essência na variância das coordenadas, precisa ser adaptada situacionalmente. Entende-se que uma verdade estática em um universo em movimento torna-se falsa. *Satya* é, portanto, a não-falsidade, a verdade adequada.

Enquanto tal, ela é utilizada como um instrumento soteriológico para um outro, visando o seu desenvolvimento espiritual. Seu exercício é teleológico, a revelação da verdade de *Brahman* está sempre em causa. Assim, a “não-falsidade” (*satya*) pode significar a utilização de uma “mentira”, se sua expressão se mantiver verdadeira em relação a busca pelo estabelecimento em *Brahman* (*dharma*). Sua utilização exige, por isso, o desenvolvimento racional do praticante, de modo que seja claro as atitudes corretas a serem tomadas para a preservação das características expressivas físicas e psíquicas dos sujeitos.

Simultaneamente, o uso da “não-falsidade” pelo praticante garante seu equilíbrio mental e sucesso nas lições posteriores, da seguinte maneira. Por um lado, pelo estabelecimento da visão processual dos entes em seu caminho para a libertação. Pois entende-se que refletir sobre

a “não-falsidade” adequada para cada situação reforça o sentido existencial do praticante. Por outro, diz-se que a não diferenciação entre pensamentos, palavras e ações produz uma força contínua no praticante, devido a uma sincronização entre os diferentes aspectos da máquina biológica humana.

A ideia de hábito está aqui em causa, uma habituação do sistema nervoso, muscular, hormonal. A prática em responder à determinadas situações de maneira específica reforça os “caminhos” expressivos comuns ao indivíduo. Há um treino na ação, que disciplina e transfigura os patamares de existência. De modo que a mudança de uma prática é sentida de maneira árdua, enquanto o reforço de sua condição não produz obstáculos. Se a expressão mundana se torna congruente com a distorção da verdade, entende-se que isso resulta em um “enfraquecimento dos nervos”, do poder de expressão, da força de vontade. A não-falsidade possui, por isso, uma dimensão interna ao indivíduo. O afinamento entre os impulsos (biológicos, psicológicos, totais) produzidos pelos pensamentos e pelas ações gera uma maior força para a prática espiritual.

O cumprimento da “não-falsidade” é, por isso, um pré-requisito para a continuidade dos próximos passos da yoga. Entende-se que a prática espiritual exige uma mobilização intensa e integral do indivíduo. São incisivas as indicações, de modo que há um comportamento regrado total. Como será visto, a mobilização da atenção de modo unidirecional – para o desejo pelo estabelecimento na felicidade infinita – requer um envolvimento extremo, de modo que a dispersão para outros objetos enfraquece a possibilidade de sucesso.

iii) Não-roubar (*asteya*)

Um dos aspectos da dispersão completa de envolvimento com os objetos é o desejo inconsequente por eles. Tal vontade, ainda que não concretizada externamente, expressa-se através do desejo por objetos que são de outros. A indicação corretiva de “não-roubar” é o controle designado para impedir essa expressão. O roubo é compreendido enquanto o desprover de outros do que lhes é devido, ainda que indiretamente, como pela aquisição indevida de objetos que porventura poderiam ser usufruídos por outros.

Entende-se que toda ação, expressão e imposição da potência do indivíduo no mundo origina-se na forma de pensamentos: “(...) the mind is the noumenal cause of action” (SS, v.9). É através do impulso da mente que os órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) são acionados. Como visto no capítulo anterior, a ação no mundo deve-se a uma correlação entre as partes que formam a mente, os impulsos ontológicos e os órgãos corporais. A formação mental de uma

ideia (*bhāva*) portanto, já configura o início de uma ação. Deve-se a isso a amplitude da indicação corretiva de “não-roubar” para o âmbito interno: deve-se evitar desejar objetos alheios, para além de sua concretização.

A mera possibilidade da configuração de um verdadeiro conhecimento a respeito da realidade exige a não-projeção das vontades do indivíduo conhecedor sobre os objetos a serem conhecidos. Entende-se que estes só podem ser conhecidos se não desejados. A prática visa a transformação perceptiva da compreensão da propriedade dos objetos para a identificação com sua essência. Nesse sentido, tudo aquilo que pertence ao indivíduo é “roubado”, pois “emprestado” de *Brahman*. A noção de propriedade esfacela-se frente ao objetivo da prática, de modo que “não-roubar” é um pré-requisito mínimo para o estabelecimento do ente em outro nível de realidade.

iv) Engajar a mente em *Brahman* (*brahmacarya*)

O quarto princípio de conduta moral amplia a indicação para os relacionamentos com os objetos, de meramente não os desejar indevidamente (*asteya*) para atravessá-los em busca de sua verdadeira essência. Entende-se que o conhecimento do mundo relativo, assim como a utilização dos objetos, é uma necessidade, pelos motivos já discriminados sobre a manutenção de uma estrutura apropriada para a libertação. A “força da ignorância” (*avidyā*) tem por isso sua praticidade. Os conhecimentos técnicos, tal como a ciência moderna, são movidos pelo desejo de melhor domínio das esferas mundanas (AV, v.8). No entanto, entende-se que quando o objetivo do esforço cognitivo se resume na aprimoração manipulativa das formas condensadas da Consciência essa prática torna-se “estática”. Tal performance resulta no embrutecimento da mente humana, ou seja, no distanciamento da meta de libertação.

“Engajar a mente em *Brahman*” (*brahmacarya*) é o princípio ético indicado para evitar que haja esse afastamento, e o sofrimento dele consequente. A manipulação dos objetos é necessária, mas entende-se que ela pode ser realizada através de uma dissociação dos fatores de condensação da coisa e de sua essência pura. Busca-se, assim, o cumprimento das atividades cotidianas através da percepção de que os objetos manipulados são nada mais que *Brahman* transfigurado pelas “forças atributivas” de *Prakṛti*. *Brahmacarya* é, portanto, uma prática denominada “ideativa”, um exercício psíquico de superimposição da ideação cósmica nos pensamentos e ações (SS, v.7). Há dois conceitos diretamente relacionados a ele, *madhvidyā*, o “conhecimento doce”, e *vairāgya*, o “desapego”.

Vairāgya é o conceito que simboliza o completo desapegar-se, resultante da não influência atrativa dos objetos na mente. Entende-se que a aquisição desse estado se dá pelo desprendimento das expressões objetivas, e não pela completa renúncia do mundo. Uma vez que os objetos são compostos, como visto, por uma combinação dos “fatores fundamentais” (*bhūtas*), seu existir é sempre diverso. Diferentes características são deles percebidas, através da emanção da “essência dos fatores fundamentais” (*tanmātras*). Pode-se dizer assim, metonimicamente, que *vairāgya* é o desprendimento das “cores” dos objetos: “To attain this *vairāgya* one need not flee to the Himalayas or smear the body with holy ashes. One must free the mind from the influence of all colours” (ĀNANDAMŪRTI, 1980a).

O processo perceptivo é realizado através dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*), que introjetam os objetos na “tela mental” (*citta*) de modo a oferecer matéria a ser vista pelo “sentimento de agência” (*aham*). Entende-se que se há um controle no indivíduo de suas parcelas mentais os objetos podem ser apreciados, sem que definam seu comportamento. A prática do “engajar a mente em *Brahman*” é, afinal, um controle (*yama*), um modo disponível de interação com o universo relativo liberto de suas restrições. A ideação impõe no mundo a narrativa escolhida, permitindo, assim, a experiencição inconsequente de suas qualidades. Os modos de controle propostos nos dois primeiros passos dessa yoga são, afinal, somente *controles* e não a *suspensão* da interação com o mundo ou dos desejos (*nirodha*): “Lead life fully, but keep the mind unaffected by it. Sādhana is for the living, not for the dead” (AV, v.26).

São prescritas diversas atividades para garantir o desprendimento enquanto se vive. *Madhuvidyā* é justamente o exercício prático do engajamento da mente em *Brahman* (*brahmacarya*), uma abordagem psíquica na qual há ideação da pervasividade cósmica durante o trato com os objetos. É a “ciência da conversão da matéria em espírito” (SS, v.3) segundo Śrī Śrī Ānandamūrti. De modo semelhante, de acordo com Loundo (2019b), a interpretação hindu de *madhuvidyā* (a “doutrina do mel”) assemelha-se a noção budista de co-originação (*pratītyasamutpāda*), na qual os objetos relacionais “revelam-se, fenomenicamente, como mutuamente dependentes ou, literalmente, ‘mutuamente solidários’ (*parasparopakāra*), como o doce mel em torno do que tudo gravita e como o doce mel que é o puro êxtase do compartilhamento celebratório com todos os entes” (LOUNDO, 2019b). A ideia de relatividade/dependência na qual os entes estão inseridos transforma-se, assim, de uma dependência a ser lamentada, para uma dependência a ser festejada (idem).

A relação com os objetos institui-se, portanto, não para eles, mas através deles. É o sentimento em si o objeto de relação do ente no ato relacional, enquanto os objetos tornam-se meramente veículos para essa relação. Deve-se a isso o fato de que a assimilação psíquica

constante de *Brahman* possui influência direta em outras práticas espirituais, principalmente no que concerne ao desenvolvimento devocional (*bhakti*): “As a result of this Preya Sādhana (extroversial approach) is converted into Śreya Sādhaná (introversial approach) and Kāma into Prema” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b). *Preman*, a “participação amorosa” (LOUNDO, 2019c) é o desejo pelo objeto correto, *Brahman*, sendo praticada no “engajar a mente em *Brahman*” (*brahmacarya*) através da não-distorção da realidade dos objetos. O objeto de relação é o “amor” (*Brahman*), e não as qualidades exercidas pela existência particular de um outro.

Estabelece-se, assim, a leitura apropriada da ontologia apresentada. *Brahman/ātman* não constitui uma abstração externa ao cotidiano humano, mas é o cotidiano expurgado dos desejos individuais e limitados sobre ele. É a pura experiência da realidade sem expectativas, o aproveitamento dos objetos através de sua substância real e compartilhada. A prática tântrica do estar no mundo e realizar a condição de interdependência dá-se, portanto, através dele, pois esse constitui o único modo de expressão da totalidade. Os objetos são *Brahman*, *Brahman* não é nada além que os objetos sem projeção do observador sobre eles.

O modo principal do exercício prático dessa doutrina dá-se pelo lembrete constante de tal verdade, através da repetição de *mantras* antes de performar qualquer ação. O *mantra* é ensinado por um professor (*ācārya*) e a recomendação é repeti-lo todos os dias, ao longo do dia, sempre antes de executar uma atividade. O cotidiano do praticante é, assim, preenchido de recitações ideativas e encantativas diárias, enquanto mantém-se em sociedade. Pretende-se, desse modo, permear a “tela mental” do praticante de um sentido teleológico constante, para que através da “prática contínua” (*abhyāsa*) e do desprendimento (*vairāgya*), a discriminação (*viveka*) entre aparência e essência possa ser atingida (SS, v.8).

v) Não-indulgência (*aparigraha*)

“Deharakṣā tiriktabhogasādhanāsvīkaro’parigraha” Non-indulgence in the enjoyment of such amenities and comforts of life as are superfluous for the preservation of life is aparigraha” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b).

Da mesma forma em que o exercício de “engajar a mente em *Brahman*” (*brahmacarya*) fornece controle subjetivo no trato com os objetos, o exercício da “não-indulgência” (*aparigraha*) realiza seu controle objetivo (ĀNANDAMŪRTI, 1957b). No que cabe a dimensão experiencial individual da não-indulgência, as indicações resumem-se na restrição de uso dos objetos àquilo que assegure a manutenção da própria fisicalidade. A categorização do que seja essencial, no entanto, é variável:

As utilizações se instituem de acordo com o tempo, o espaço e as pessoas. Essas utilizações devem ser de cunho progressista.
 [Deśakālapātraiḥ upayogāḥ parivartante te upayogāḥ pragatiśīlāḥ bhaveyuh] (AS, 5-16)

O modo de utilizações dos objetos varia contextualmente, essa é a afirmação estabelecida no aforismo. Necessidades calóricas, exigências quanto a moradia, transporte, ou os cuidados necessários com o corpo físico, todos esses são elementos de variância cultural e individual. Dado o contexto, recomenda-se que a utilização dos objetos seja realizada observando-se o princípio da “não-indulgência”. No entanto, simultaneamente, recomenda-se que os objetos sejam cada vez mais aproveitados. Debaterei a seguir a aparente dualidade entre o princípio da “não-indulgência” (*aparigraha*) e as determinações da teoria social da Ānanda Mārga para o uso dos objetos.

O “cunho progressista” (*pragatiśīla*) referido no aforismo possui sentido de um progresso judicioso, e não matemático. A gradualidade do uso deve crescer na proporção do desenvolvimento tecnológico atrelado à racionalidade, à “utilização correta” (*upayoga*), a uma forma equilibrada. Nesse sentido, a utilização dos objetos deve ser progressista, e não indiscriminadamente progressiva. O método de utilização deve instigar o progresso, ser de uma natureza tal que resulte no progresso de seu uso. Progredir com racionalidade imbuí às ciências exatas da crítica filosófica, de modo que a exploração predatória não corresponde ao progresso almejado. Desse modo, realizada da maneira indicada, a utilização das tecnologias modernas passa a ser veículo contemporâneo no caminho da libertação (*mokṣa*).

Denomina-se essa ideia de o princípio instituinte da utilização correta de uso progressista dos objetos (*pragatiśīla upayoga tattva*), ou teoria da utilização progressista, PROUT (Progressive Utilization Theory). O livro de aforismos (*Ānanda Sūtram*) da Ānanda Mārga é concluído com uma frase de caráter exortativo, na qual é correlacionada a utilização apropriada dos objetos e o processo de libertação:

Essa filosofia da utilização de cunho progressista foi anunciada com o objetivo de [promover] prazer para todos os seres e com o objetivo de [promover] bem-estar para todos os seres.
 [Pragatiśīla upayogatattvamidaṃ sarvajanaḥhitārthaṃ sarvajanasukhārthaṃ pracāritaṃ] (AS)

A preocupação com o bem-estar de outros, o aspecto social, revela-se, assim, de suma importância para essa Yoga. O exercitamento corretivo da “não-indulgência” é regra moral da

qual depende não somente a libertação do ser individual, mas constitui o espaço em que se aterra a possibilidade funcional da sociedade. A sociedade (*samāja*) é vista aqui em seu aspecto do dever ser, um corpo coletivo com cooperação coordenada, uma plataforma de libertação para todos os seres. Enquanto tal, ela pode ou não suceder, a depender do exercício de conduta apropriada por seus integrantes.

A tradução sociológica da discussão filosófica não é recorrentemente debatida, nesses termos, nos textos filosóficos indianos, de modo que a ponte estabelecida na filosofia da Ānanda Mārga com o campo social e político possui caráter original. A preocupação com a dimensão societária está presente em toda a bibliografia de Ānandamūrti: encontram-se indicações para a organização social apropriada, para os modos de reuniões, de moradia, de plantio, de cooperativas, do uso do dinheiro, do uso da terra, e afins. No código ético, o envolvimento do pensar coletivo torna-se determinante para o cumprimento da “não-indulgência”: “Aparigraha is an endless fight to reduce one’s own objects of comforts out of sympathy for the common people” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b).

A “não-indulgência” (*aparigraha*) não é, portanto, um voto de pobreza, mas sim um voto de empatia. A utilização dos objetos é submetida à análise racional comparativa; a depender do que é acessível para os outros membros da sociedade, determina-se o que é apropriado ou não ser utilizado. Pois, de acordo com o aforismo 5-9:

Todas as necessidades mínimas de uma era devem ser garantidas para todos.
[*Yugasya sarvanimnaprayojanaṃ sarveṣāṃ vidheyam*] (AS, 5-9)

Para a sociedade vir a ser, de fato, uma base sobre a qual os entes se desenvolvem, a mentalidade do bem-estar coletivo deve estar presente na cultura. Recomenda-se, por isso, que o praticante espiritual evite fazer uso de objetos que não são considerados essenciais. A efetivação disso, no entanto, não é somente subjetiva. É estimulado que o coletivo social opere como um regulador para o indivíduo nos aspectos mais gerais do uso dos objetos, ao fornecer um padrão do que é o uso normal. Incentiva-se, de certa forma, um estado de vigilância, que promova o bem-estar individual indissociado do coletivo. A variar a disponibilidade dos objetos, de acordo com a distribuição racional e desenvolvimento tecnológico, permite-se também o aumento do consumo. A característica progressiva da utilização é padrão de medida, inclusive:

O crescimento do padrão mínimo de todos é a indicação da vitalidade da sociedade.

[*Sarvanimnamānavardhanam samājajīvalakṣaṇam*] (AS, 5-11)

A partir do momento em que todos os integrantes da sociedade possuem o que é considerado historicamente e socialmente devido, os elementos fundamentais para a manutenção de sua existência, é possível uma utilização excedente. A indicação do princípio da não-indulgência visa a criação da justiça social e não a planificação dos indivíduos que a compõe. De fato, entende-se que a diversidade é uma regra entre esses, e deve ser tratada de acordo:

A diversidade, e não a uniformidade, deve ser entendida como o princípio constitutivo da manifestação.

[*Vaicitryam prākṛtadharmāḥ samānam na bhaviṣyati*] (AS, 5-8)

O excedente [de riquezas] deve ser distribuído proporcionalmente às qualidades manifestas [pelas pessoas].

[*Atiriktam pradātavyam guṇānupātena*] (AS, 5-10)

Entende-se que a essência constitutiva de toda a manifestação é *Brahman*, mas sua expressão dá-se de forma diversa. A depender do desenvolvimento da capacidade da substância mental e da complexificação da forma assumida *Brahman* exibe um conjunto de características distintas. A delimitação da forma é superável pelo esforço individual expansivo, pela luta do ente contra as “forças da ignorância” (*avidyā*). A superação da incisão de forças ontológicas e da percepção turva da realidade da existência modifica estruturalmente o indivíduo. A depender do grau de desenvolvimento de suas camadas mentais mais qualidades *bramânicas* serão apresentadas. A demonstração dessas qualidades não são meramente fruto de um esforço individual, pois ao final elas não pertencem ao indivíduo em si, mas à *Brahman*. O campo que cabe ao esforço individual é o do controle de si, seu mérito está na revelação dessas qualidades. Considera-se, no entanto, que há, ao final, mérito em sua exibição, o qual deve ser recompensado apropriadamente. Apesar disso, a recompensa não deve gerar acúmulo:

Não se deve acumular riquezas sem a instrução da sociedade.

[*Samājādeśena vinā dhanasañcayāḥ akartavyāḥ*] (AS, 5-12)

Por um lado, não somente o acúmulo é permitido como é dito como ele deve ser feito. Por outro, a não-indulgência, uma instrução pessoal cuja aplicabilidade é comparativa e relativa, sempre está presente. Isso sendo respeitado, não cabe a sociedade o aval para o

acúmulo, mas a instrução de como ele pode ser feito. Vê-se, assim, que a leitura sobre os direitos e deveres do homem não os considera constantes universais, eles dependem de certas condições, que correspondem ao grau de afastamento do indivíduo. Entende-se que o afastamento da unidade da existência (*Brahman*) é traduzido na interação coletiva pelo egocentrismo demonstrável, enquanto a proximidade à Consciência pela solidariedade.

Por isso, as qualidades manifestas pelos indivíduos devem ser recompensadas, para estímulo psíquico de que elas continuem a ser desenvolvidas. Elas devem, no entanto, possuir uma aplicabilidade coletiva. As qualidades possuem sua utilidade atrelada ao serviço a um outro. Seu emprego deve ser direcionado tanto para o bem individual quanto para o coletivo, existindo, inclusive, uma escala de importância correlata ao seu campo de atuação. Quanto mais condizente com a parcela “total” ou “espiritual” da sociedade, maior sua importância. Ao mesmo tempo, quanto mais absolutamente necessária para a manutenção da vida maior deverá ser sua recompensa. O ajuste apropriado, ou, a utilização excelsa, prevê que os modos de contribuição individual concorram com suas capacidades e potencialidades. O escalonamento dos modos de contribuição inicia-se na esfera física, passa pela intelectual, e atinge a espiritual:

Deve haver utilização ideal e distribuição racional com relação às dimensões [do universo] densas, sutis e causais.

[*Sthūlasūkṣmakāraṇeṣu caramopayogaḥ prakartavyaḥ vicārasamarthitaṃ vaṅṭanañca*] (AS, 5-13)

[Deve haver] utilização ideal das dimensões de consciência corpórea, mental e espiritual, individuais e coletivas.

[*Vyaṣṭisamaṣṭiśārīramānasādhyātmikasambhāvanāyāṃ carama upayogaśca [prakartavyaḥ]*] (AS, 5-14)

As utilizações dessas dimensões densas, sutis e causais devem ser feitas de forma bem equilibrada.

[*Sthūlasūkṣma kāraṇa upayogaḥ susantulitāḥ vidheyāḥ*] (AS, 5-15)

Ao referir-se às dimensões do universo, o vocabulário utilizado é “densas” (*sthūla*), “sutis” (*sūkṣma*) e “causais” (*kāraṇa*), enquanto a referência às dimensões da consciência torce o ponto de vista para a experiência subjetiva do estar no mundo, utilizando a terminologia “corpórea” (*śārīra*), “mental” (*mānasa*) e “espiritual” (*ādhyātmika*). Esses campos são equivalentes, de modo que os aforismos 5-13 e 5-14 se reafirmam. “Causal” e “espiritual” possuem o mesmo sentido. “Espiritualidade” é a palavra escolhida para designar algo que envolve todas as esferas simultaneamente, é o campo que possui ascendência sobre outros, por ser desses causa e destino. Aquilo que gera a ação é a causa das coisas, do ponto de vista

externo, enquanto aquilo para o qual pretende-se encaminhá-las é a sua essência, o espírito da ação. Esse nível é o espaço que deve ser privilegiado no uso com os objetos. O que gera sentido para outros, que os conduz à significação da existência, deve ser utilizado primariamente, ignorando outros elementos possíveis de sua existência física ou psíquica, caso disponíveis. Da mesma maneira, as contribuições nas esferas psicológicas devem ser utilizadas antes de seu uso físico.

3.2.2 Observâncias (*niyama*)

Como visto, para a filosofia apresentada, não há verdade sem adequação em relação ao sujeito. Na imperatividade da relatividade subjetiva o exercício das indicações morais de “controle” (*yama*) supõe a existência de objetos externos: “That is why the Yama said, ‘Naciketa, this post of mine is absolutely short-lived’” (SS, v.3). A postulação de normas de controle dá-se em relação a uma externalidade. Seu exercício está em questão, portanto, enquanto a relação de dualidade (*dvaita*) estiver presente. As “observâncias” (*niyama*), por outro lado, visam a regulação das expressões individuais, de modo que seu exercício não está submetido a existência de uma provocação externa. A partir de então é possível observar um decaimento da relevância da concepção de separação. Os cinco princípios que compõe o segundo passo da yoga de oito passos (Aṣṭanga Yoga) progressivamente a ignoram. Da mesma maneira, os passos posteriores lidam com o campo psíquico, e por fim, com a completa não diferenciação (*samādhi*).

i) Purificação (*śauca*)

Entende-se que uma coisa perfeitamente pura é aquela na qual a essência de *Brahman* está plenamente revelada. As “impurezas” são constituintes da manifestação, uma vez que todas as formas são delineadas pelas “forças atributivas de *Prakṛti*”. Elas possuem existência relativa aos seus efeitos sobre os entes, de modo que determinada prática será ou não considerada impura a depender do funcionamento da forma (*ādhāra*) assumida. Assim, o conceito de sujeira é similar ao de “mal”: impuro é tudo aquilo que afeta a entidade negativamente em relação ao seu distanciamento da meta (*Brahman*). Se a coisa, ou ato, em sua aplicação resulta em um maior afastamento, direta ou indiretamente, então essa coisa é “suja”.

Há duas formas principais de limpezas correspondentes ao nível indicado no princípio ético de “purificação” (*śauca*) dos seres humanos: a física e a psíquica. A manutenção da pureza

física é instruída por diversas regras complementares, as quais preenchem o cotidiano do praticante. Há um modo correto indicado para tomar banho, comer, vestir-se, respirar, lavar-se, etc. O processo de yoga aqui assume plenamente seu sentido de desabituação. Há um condicionamento contrário de aspectos relacionados a época infantil dos praticantes, em uma reestruturação completa de seu cotidiano.

No que concerne à alimentação, há uma classificação dos alimentos que não é relativa ao estado psíquico do praticante ou ao princípio ético de “não-ferir”, mas sim aos efeitos dos alimentos sobre qualquer forma humana. Há três categorias de alimentos: aqueles que produzem um efeito da “força atributiva estática” (*tamas-guṇa*) no corpo humano; aqueles que produzem um efeito da “força atributiva mutatória” (*rajas-guṇa*) no corpo humano; e aqueles que produzem um efeito da “força atributiva sutil” (*sattva-guṇa*) no corpo humano. No primeiro caso, encontram-se alimentos como carnes, alho, cebola, álcool, cogumelos, ovos, entre outros. O efeito de seu consumo produz cansaço, desconcentração, letargia, desbalanceamento hormonal, e outros efeitos negativos para a mente ou para o corpo. No segundo caso, encontram-se alimentos como chocolates e café. É dito que o efeito de seu consumo produz energia física e agitação, sem possuir efeitos negativos para a mente. No terceiro caso, encontram-se alimentos como frutas, legumes, leite, grãos e leguminosas. É dito que o efeito de seu consumo é somente benéfico para mente e corpo. A restrição alimentar adequa-se aos objetivos do praticante. De forma geral, recomenda-se amplamente o consumo de alimentos da terceira categoria, restringe-se os da segunda categoria e proíbe-se os da primeira categoria.

A definição de normas para o trato com a fisicalidade do praticante pretende disponibilizar um instrumento em pleno funcionamento para os próximos passos da Yoga. O princípio ético de “purificação” (*śauca*) gere também, por isso, o equilíbrio psíquico dos praticantes. A produção hormonal desregulada é considerada impura, e por isso um conjunto de regras relativas ao humor e ao consumo de ideias devem ser observadas. Indica-se que sejam evitados o contato com pessoas, lugares e práticas que gerem no indivíduo uma resposta adversa. São consideradas adversas as emoções que não atuam no auxílio do estar-em-si, em que o tema da ação produza reificação da aparência. O vínculo com os outros a ser privilegiado é aquele que mutuamente reafirma a conexão entre os entes. De modo que as ações que estimulam a projeção nos objetos de sentimentos contrários a isso devem ser controladas (reações como raiva, inveja ou medo).

A principal observação a ser cumprida, nesse sentido, é a de impedir que o ambiente controle a reação psíquica do praticante. Uma vez que “Citta nāḍī ubhayataḥ pravāhinī – The

mind can have both spirit and matter as its object” (AV, v.33), é sinal do estabelecimento na “purificação” (*śauca*) a imposição do universo interno do praticante como reação.

Como detalhado no segundo capítulo da tese, há dois modos de modular a mente (*citta*), pela aquisição de inferências dos objetos através dos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*) e através da imposição da força do intelecto, como é o caso da imaginação (*kalpanā*). O fluxo de controle compreendido como ideal é aquele que funciona da mente para os órgãos, e não dos órgãos para a mente. Entende-se que a modulação da mente pela expressão externa “enfraquece os nervos”, aumenta a “descarga hormonal” e inibe a capacidade de expressão. A indicação prática para o âmbito psíquico da “purificação” (*śauca*) está baseada, portanto, no evitamento de situações que causem dificuldade no controle das reações, no controle de sua expressão, e nos pensamentos a respeito dessas situações.

ii) Contentamento (*santoṣa*)

É dito que a energia de um praticante espiritual deve ser despendida com as práticas indicadas para atingir sua meta (*Brahman*). A prática de “não-indulgência” (*aparigraha*) garante que o praticante possua os meios necessários para a manutenção de suas ferramentas de libertação, para que sua forma esteja sadia. Se o uso dos objetos é restrito ao nível fundamental não há por que engajar-se psiquicamente em sua busca. O “contentamento” (*santoṣa*) é a conclusão experiencial da prática adequada do desprendimento, e do foco para o esforço na prática (*sādhana*).

Sarpāḥ pivanti pavanaṃ na ca durbalāste,
 Śuṣkai strṇairvanagaḥājāḥ balinaḥ bhavanti.
 Kandairphalaiḥ munibarāḥ kṣapayanti kālaṃ,
 Santoṣa eva puruṣasya paramaṃ nidhānaṃ.

Snakes live on air, but it does not make them weak. Forest elephants live on dry grass, yet they do not lose their strength. The sages live on roots and fruits, yet they remain hale and hearty. Thus it is contentment which is the root of all happiness (ĀNANDAMŪRTI, 1980a).

A principal indicação prática para o sucesso no “contentamento” (*santoṣa*) é, portanto, o cumprimento do pré-requisito da “não-indulgência” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b). Foi dito que a busca pela felicidade (*sukha*) é o principal motivador da ação nos seres humanos, que os objetos possuem capacidade restrita de supressão dos desejos, e que o vínculo estabelecido com eles produz uma sensação agradável, o prazer. Nessa dimensão, o “contentamento” corresponde

à sensação de saciedade, de satisfação da fome, seja essa física ou psíquica. Em relação à interação com uma externalidade, ele corresponde à aceitação dos resultados das ações realizadas. O “contentamento” (*santoṣa*) é o abandono da busca, dos objetos e dos resultados, não pela falta de desejo, mas por eles já estarem em sua “posse psíquica”.

iii) Penitência (*tapas*)

Na muktirtapanādhomādupavāsaśatairapi;
Brahmaevāhamiti jñātvā mukto bhavati dehabhṛt.

[Liberation is not attainable by penance, sacrificial rituals and
hundreds of fasts.
Living beings attain liberation when they realize, “I am Brahman.”]
(ĀNANDAMŪRTI, 1995, Śivopadeśa 3)

A indicação ética do cumprimento de “penitência” não corresponde ao sofrimento de uma pena devido ao remorso por ato prévio do indivíduo. A penitência aqui é compreendida como um ato de expiação da dívida existencial que se tem com a coletividade ontológica. “Penitência” (*tapas*) é o sofrimento voluntário pelo qual o praticante se dispõe a passar para aliviar o sofrimento de um outro. Para além disso, é o preço pago pelo praticante para propiciar felicidade a alguém. Enquanto tal, ela necessariamente precisa produzir objetivamente bem-estar (*śreya*) a outra entidade, estando, portanto, diretamente relacionada ao serviço (*sevā*).

Como detalhado no primeiro capítulo, há diferentes categorias em que se pode enquadrar o serviço (*sevā*): ele recai sobre a seguridade ou manutenção física, ao campo financeiro, ou ao desenvolvimento espiritual dos indivíduos. Relativamente à indicação ética para a prática da “penitência” (*tapas*), independente de seu tipo, o serviço deve ser performado de modo visceral. Isso é, ele tanto deve causar um desconforto ao praticante quanto deve causar real bem-estar a sua fonte depositária. E.g., a doação de uma quantia ínfima, a qual não faz falta ao doador ou não causa impacto transformativo ao receptor, não é considerada uma “penitência” da ordem de serviço financeira (*vaiśyocita sevā*).

A ideia de penitência para a Ānanda Mārga reproduz, assim, sentido correlato com a de austeridades descentralizadoras do ego. Introduce, no entanto, uma função não finalística ao sofrimento, a qual é radicalmente mais eficaz: tanto para um primeiro nível, no quesito deslocador da identidade, pois há um outro imediato que recebe os frutos do sacrifício; quanto para um segundo nível, pois fornece um atalho lógico para a conclusão sobre o sentido de qualquer ação. A respeito desse último, se todas as entidades são formas efêmeras de um

Brahman qualificado e o objetivo da prática é a plena identificação com o princípio totalizante, o único sentido possível para a ação humana mundana é o serviço desinteressado.

O sofrimento relacional enquanto uma indicação ética é, portanto, resgatado de seu sentido profundo e tornado imediato. O sofrimento não é pregado somente pela quebra da identificação errônea produzida, são atribuídas funcionalidades diretamente relacionadas com o ato sacrificial. As indicações práticas para “penitência” (*tapas*) não visam somente produzir um abandono do apego à materialidade, à fisicalidade, aos recursos disponíveis, mas visam também produzir, positivamente, uma identificação plena com as formas manifestas de *Brahman*. Justamente por essas estarem relacionadas ao universo relativo, o ato sacrificial é esvaziado de eficácia se não for atrelado ao uso apropriado dos objetos: “You cannot attain Brahman by tapas, if it is devoid of discrimination; because in such cases you do not make the proper use of objects” (ĀNANDAMŪRTI, 1957b). O ato sacrificial deve, portanto, ser submetido ao crivo de uma análise racional, a qual deve julgar sua necessidade e aplicabilidade. Impede-se, assim, tanto o abuso sobre os praticantes quanto a deturpação da prática pela retribuição em esfera diversa à sacrificada.

A respeito da expectativa do retorno pelo sacrifício realizado, pode-se afirmar que não há retribuição experienciável pelo mesmo sujeito. Os frutos da ação não são desfrutáveis, pois o ato de sua criação transforma o agente. O resultado é despossuído de significado pois o sujeito que o criou deixa de existir daquela maneira, e logo, nunca consegue experienciá-lo. Por isso, a ação para um outro é o único resultado positivo passível de apreciação. Transformado o sujeito, a memória do sofrimento experienciado pelo sacrifício é também transformada. Ela passa de uma penitência para uma apreciação pela oportunidade de servir ao objeto máximo de desejo, *Brahman*, em uma forma manifesta. Dessa maneira, ocorre a conversão de um ato de “serviço” (*sevā*) realizado com racionalidade (*jñāna*), para uma plena expressão da “devoção” (*bhakti*).

O fruto colhido pelo agente é, portanto, somente aquele produzido pelo ato em si do sacrifício. A ação transformadora, no entanto, não deve ser desejável, sob risco de neutralização dos efeitos positivos possíveis. Os benefícios são meras consequências não objetivadas no ato penitente, ainda que esses sejam desejáveis no panorama geral da prática. A afirmação de que a prática de penitências (*tapas*) transforma o agente tem por base a análise da dilatação da consciência realizada pela filosofia da Ānanda Mārga, para além das categorias psicológicas gerais da ciência contemporânea. Foi discriminado no segundo capítulo a correlação entre as reações dos entes vivos (*jīvas*) e o processo de complexificação das camadas que compõem a mente. Foi apresentado como, para essa teoria taxonômica da mente, a evolução entre os entes

pode ser observada a julgar sua capacidade de identificação. Assim, entende-se que a capacidade de se identificar com outros é reação própria daqueles entes que possuem o “sentimento de agência” (*aham*) e o “sentimento de existência” (*mahat*) maiores que o “sentimento de objetificação” (*citta*). A predominância das primeiras parcelas mentais (*citta* e *aham*) é vista como própria de espécies que não se organizam em coletivos. A expansão cognitiva é, portanto, correlacionada a capacidade empática.

Desse modo, a submissão ao sofrimento para o bem-estar de outros está relacionada ao desenvolvimento de camadas mentais complexas. Uma vez que toda transformação do ente é medida por sua complexificação e “sutilização” mental, uma mudança nessa estrutura transforma de modo concomitante seu estágio de desenvolvimento. É essa totalidade evolutiva, psíquica e da forma assumida apropriada para seu estágio mental, que pode ser chamada de “evolução espiritual”.

Conclui-se, assim, que a eficácia da performance sacrificial está comprometida com uma alteridade, é através dela e para ela. A entrega sacrificial não é tautológica nem calculista, ela não é uma reificação da dor nem uma estratégia para o prazer final. Por parte do praticante, a entrega é um movimento de auto reconhecimento, inicialmente forjado para posteriormente ser naturalizado. Se o serviço realizado causa desconforto ao seu perpetrador, o alívio que dele é resultado também alivia o agente. Ainda que não experienciado pelos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*), pela estrutura perceptiva condizente a forma atualmente assumida, o alívio relaciona-se ontologicamente e devocionalmente com o agente. A transformação do agente pode ser assumida, assim, quanto maior a capacidade experiencial de sentir o alívio de modo imanente, através de uma imposição ideativa da experiência.

iv) Estudo (*svādhyāya*)

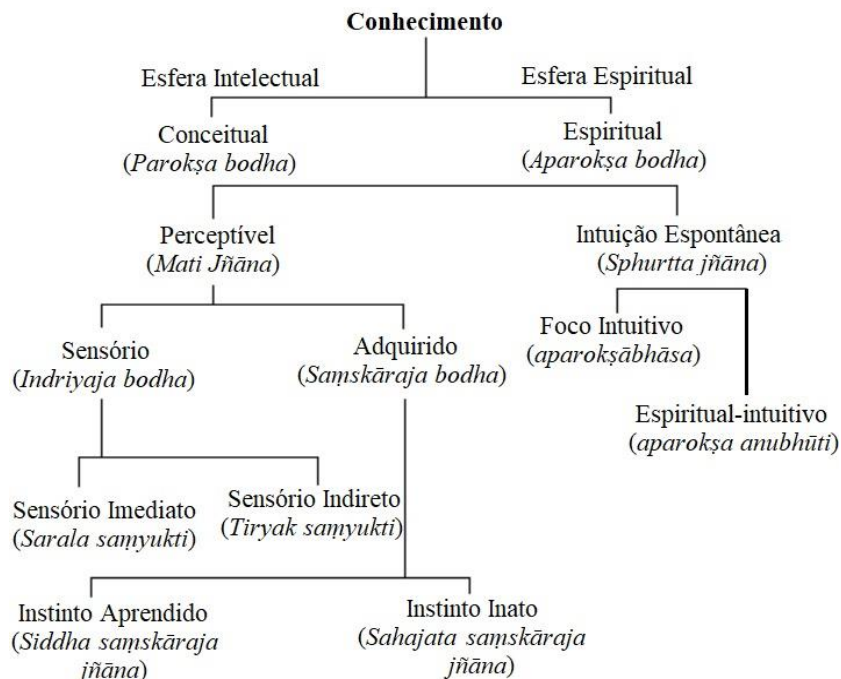
The Yama said, “O Naciketa, the broad gateway to the realm of God lies open before you. One who has acquired a thorough knowledge of mortal objects, has verily acquired the knowledge of the both the perishable and the imperishable ones” (SS, v.19).

A indicação ética do “estudo” (*svādhyāya*) concerne especificamente a um tipo de conhecimento, aquele que não sofre mudanças por estar além do escopo relativo (*parā jñāna*). O conhecimento adequável situacionalmente (*aparā jñāna*) é um dos ramos epistemológicos reconhecíveis pela Ānanda Mārga (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2), mas não concerne à

correção de conduta apresentada. A diferenciação entre esses dois ramos de conhecimento é central para o exercício adequado dessa observância (*niyama*).

A nomenclatura das duas modalidades é distintamente dispersa em toda a bibliografia de Śrī Śrī Ānandamūrti. Assim, é possível encontrar equivalentes para o exercício da “força do conhecimento” (*vidyā*) em: “conhecimento transcendental”, “autoconhecimento” (ĀNANDAMŪRTI, 1982); “conhecimento intuitivo” (ĀNANDAMŪRTI, 1987a, v.3); “conhecimento espiritual” (SS, v.4), “conhecimento verdadeiro” (SS, v.6); “conhecimento absoluto” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2); “conhecimento introversivo” (SS, v.3). É possível desenvolver a mesma equivalência para o exercício da “força da ignorância” (*avidyā*) com os termos: “conhecimento insubstancial” (SS, v.6); “sombra do conhecimento”, “conhecimento relativo” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2); “conhecimento extroversivo”, “conhecimento mundano” (SS, v.3). Enquanto um resulta na “suprema benevolência” (*śreya*) o outro resulta no “prazer mundano” (*preya*) (SS, v.3).

Organograma 2 - Ramificações do Conhecimento



Fonte: Adaptado pela autora a partir de Ānandamūrti (SS, vol.6).

Há diversas ramificações exaustivamente percorridas sobre cada um deles, nas quais são elencadas e analisadas seu escopo, aplicação e limites. Inclui-se a tabela acima para fins de sua mera visualização.

A indicação para a prática do “estudo” refere-se, portanto, à leitura ou escuta do praticante de um conhecimento cujo método de produção foi próprio da chamada “ciência intuitiva” (*brahmavidyā*), o que na tabela acima é representado pela cabeça-de-chave “spiritual sphere”. O vir a ser de um material da esfera espiritual demanda um modo específico de autoria, aquela que não utiliza as formas restritas do intelecto, mas, de outro modo, transpira o próprio *Brahman* (SS, v.2).

Isso não condiz com uma textualidade sem autoria, e sim com aquelas formas nas quais os autores são simplesmente expositores. Isso é, as formas nas quais há exposição da “subjetivação de uma objetividade interna” ao invés da exposição da “subjetivação de uma objetividade externa” (AV, v.33). A tradutibilidade experiencial dessa “objetividade interna” é a “inspiração”. Inclusive: “This is the main theme of the Savitri Rk. (Gayatrī Mantra) is this. Dhiyo yo naḥ pracodayāt” (SS, v.6), ou seja, um desejo de que o intelecto seja guiado pelo caminho da bem-aventurança, de modo a refletir com clareza a emanção da fonte do conhecimento *bramânico*.

A formação adequada capacitiva desse tipo de autoria não é o acúmulo de conhecimentos e métodos mundanos (a “subjetivação de uma objetividade externa”), mas a capacidade de esvaziamento de si. I.e., a capacidade de escuta interna, de controle das tendências (*vṛttis*) que conturbam o fluxo dos pensamentos, de estabilização mental. A inspiração correlaciona-se com o desenvolvimento na estrutura unitária da intuição (predominância do “sentimento de existência”, *mahat*, nas camadas mentais). A inspiração não é um conhecimento a ser absorvido pelos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*), pois não se refere aos objetos externos, mas é emanada para a “placa mental” (*citta*). De outra maneira, na relação entre sujeito e objeto, o posicionamento do indivíduo enquanto o sujeito de conhecimento das externalidades é substituído pela assunção da posição de objeto, para um outro sujeito. O praticante torna-se assim, instrumento refinado de exposição da inteligência pervasiva, do sujeito não relativo, da Consciência.

Isso depende, como citado previamente, da capacidade de discriminação entre as camadas experienciais (*citta, aham, mahat*), ou seja, do nível de desenvolvimento cognitivo do praticante. A diferenciação da dimensão de experiência física da psíquica produz um reposicionamento perceptivo do agente. Tal mudança corresponde ao nível de identificação do indivíduo com suas camadas mentais. A identificação com sua capacidade testemunhal, isso é, a clareza na diferença entre a experiência do agir e do sentimento de existência meramente, é um dos níveis de experiência considerado superior. O que está sendo referido aqui é a sublimação, ou precisamente, a rendição desse modo de experiência para um no qual o objeto

observável é o próprio sentimento de existência (a ideia de “eu”) por parte de uma outra subjetividade (*Brahman*). Esse é o posicionamento mental ideal para a produção do “conhecimento verdadeiro”, a *entrega* da própria subjetividade para assimilação de uma outra autoria, pois: “Absolute knowledge is the direct message from God” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2).

Vê-se, assim, que o conhecimento intelectual possui status inferior na filosofia da Ānanda Mārga, e logo, em sua recomendação de material de estudo (*svādhyāya*). Entende-se que a razão é fonte de conhecimento relativo (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2). A mera capacidade de delimitar-se em relação aos objetos do mundo, a criação da consciência de sua unidade, e por seguinte de sua capacidade interventiva no trato com os fenômenos, já constitui o intelecto. A associação da potência intelectual com os fenômenos mundanos é o que constitui toda ciência material, enquanto sua associação instrumental com a internalidade do ente constitui a filosofia (SS, v.8). A filosofia define-se aqui, portanto, pelo exercício do poder intuitivo para refletir a inspiração.

Para o exercício da indicação do “estudo” é indicado, portanto, a leitura ou escuta de tratados filosóficos, nesse sentido. Na Ānanda Mārga esses tratados são pré-designados, sendo especificamente o *Ānanda Sūtram* e a série completa do *Subhāṣita Saṃgraha*, em menor escala também são recomendadas as séries do *Ānanda Vacanāmṛtaṃ* e os livros *Namāmi Kṛṣṇasundaram* e *Namaḥ Śivāya Śāntāya* (ĀNANDAMŪRTI, 1956, v.2). Esses são os conhecimentos considerados imutáveis, enquanto outras literaturas produzidas por Śrī Śrī Ānandamūrti são consideradas tratados sociais (*samāja śāstra*).

Para a prática perfeita do “estudo” (*svādhyāya*) não basta, no entanto, que o consumo desses materiais seja realizado, é necessário que haja sua compreensão:

Anubhūtiṃ vinā mūḍho vṛthā Brahmaṇimodate
Prativimbitaśākhāgraphalasvādanomodavat.
—Maitreyī Śruti

“If a person, without Anubhūti or intuitional susceptibility, studies scriptures a million times or lectures on Brahman, his Brahman will ever remain a bookish Brahman, not the Brahman of one’s conception or realization” (SS, v.2)

Svādhyāya é hermenêutica teleológica, e não a reificação de tratados filosóficos. A subjetivação do conhecimento intuitivo produzido por um outro pode ser realizada, desde que ele ressoe internamente. O “estudo” (*svādhyāya*) é afinal, o “estudo” (*adhyāya*) de “si” (*sva*). *Sva* é pronome reflexivo, o estudo é, portanto, o autoestudo, o estudo do *ātman* (*ātmandhyāya*). E

nesse sentido, o “estudo de si” difere do “estudo por si”, o objeto em questão é o si-mesmo (*ātman*), mas o método para abordá-lo é, preferencialmente, qualquer outro que não o próprio indivíduo que incorre em erro.

v) Estabelecimento na Consciência (*īśvara praṇidhāna*)

“Oneness in objectivity results in oneness in subjectivity”
(ĀNANDAMŪRTI, 1959).

O “estabelecimento na Consciência”, a última indicação das regras de conduta, resume todo o exercício da prática espiritual (*sādhana*). O campo de sua atuação é puramente psíquico; a incitação de uma ideia na mente do praticante de modo a desenvolver um sentimento pervasivo de unidade. Denomina-se a esse processo de “ideação” (*bhāva*), sendo que “ideação cósmica” é outra tradução possível para *īśvara praṇidhāna*. Ideação é descrita como um fluxo (*rasa*) mental para o qual há um esforço para sua criação. Pode-se associar a ideação a qualquer ideia, ela pode inclusive ser resultado não de um esforço racional, mas da obsessão por um objeto mundano. A obsessão desejável, no entanto, estimulada na prática do “estabelecimento em deus”, é aquela gerada de maneira metódica rumo ao objeto “correto”, isso é, *Brahman* (*īśvara*).

A movimentação mental indisciplinada impulsionada para um objeto é a “emoção” (SS, v.18). Diferencia-se da ideação justamente por essa seguir um método. A associação mental ordenada de modo a instigar a ideia de deus é a devoção (*bhakti*):

Devoção é a ideação em *Brahman*, e não o louvor ou a prece.
[*Bhaktirbhagavadbhāvanā na stutirnārcanā*] (AS, 3-12)

A respeito da parte afirmativa do aforismo, é possível afirmar que a devoção é a busca pelo perfeito estabelecimento em deus, é o resultado alcançado pela prática metodológica ideativa constante. Enquanto tal, a devoção tem a capacidade de ser transformada em um sentimento através de sua constância. A superimposição da ideação cósmica no cotidiano (*brahmacarya*) e a ideação em *Brahman* (*īśvara praṇidhāna*) são os meios principais para o desenvolvimento do sentimento por *Brahman* (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.3). Ou seja, a criação de uma naturalização da atração por deus, um tornar a busca pela libertação em um instinto. A devoção é, portanto, uma prática, uma habilidade possível de ser desenvolvida. As práticas devocionais são o que resultam na libertação final do praticante. Em outras palavras, o

constante exercício de colocar a mente em deus é o que resulta na expansão cognitiva do praticante a ponto de seu ego associar-se plenamente a deus, e não a si mesmo.

A respeito da parte negacionista do aforismo, é possível afirmar que há modos específicos para o exercício devocional, os quais necessariamente correspondem a uma mentalização, a um fluxo intenso, a um inundamento do sentido do que é *Brahman*. A significação constante, a cada instante da prática, é o que a define enquanto prática, e não sua mecanicidade temática. Uma equivalência entre o que está sendo pensado, projetado na “tela mental” (*citta*) e o que os órgãos motores (*indriyas*) estão expressando é necessária para que a prática seja considerada uma ideação.

A interpretação “total” (espiritual) da prática é a devoção. Enquanto a interpretação psicológica de *praṇidhāna*, do estabelecimento, corresponde à convergência das propensões mentais (*vṛttis*) para um ponto (SS, v.18). Ou seja, o estabelecimento (na Consciência) é um exercício de fixidez mental, um esforço de atenção, um forçar o impulso dos pensamentos para a direção da ideia de “deus”. O estado de concentração (*ekāgrabhūmi*) mantém o sentimento de existência separada (*dvaita*) (SS, v.4), pois é o indivíduo presente que realiza a ação de convergência de seus pensamentos. No entanto, a totalidade da existência individual é arremetida compulsivamente com a concepção da Consciência pervasiva (*īśvara*).

Isso é o que constitui a prática do “estabelecimento na Consciência”, o estímulo repetitivo de elementos que fixem a ideia de deus na mente: “Bhāvo hi mānaso dharma manasaeva sadābhyāset – ‘Bhāva is a mental tendency. The flow of bhāva can be brought about through repetition’” (SS, v.8). A ideação (*bhāva*), o pensamento fixo com forte significação, não ocorre naturalmente, ele é trazido à tona através de uma estratégia disciplinar. Indica-se que essa estratégia seja aprendida com um professor qualificado (*ācārya*), o qual através da análise das tendências individuais provê o praticante com um “mantra pessoal” (*iṣṭa mantra*). A palavra “mantra” não possui tradutibilidade ideal, segundo Ānandamūrti (AV, v.23): “In Sanskrit, the spirit of the term mantra is Mananāt tārayet yastu sa mantraḥ parikīrtitaḥ [‘A mantra is that collection of sounds which, when meditated upon, leads to liberation’]”. Enquanto a palavra escolhida para uma tradução mínima é “encantação” (incantation). O processo encantativo é aquele no qual há uma “repetição interna” ou “autossugestão” (*manana*). A autossugestão é o mantra, que por sua vez, significa encantação (AV, v.31).

A recomendação é que o mantra pessoal (*iṣṭa mantra*) seja repetido ao longo do dia, antes, durante e após qualquer atividade. Enquanto no momento específico de outras práticas espirituais sua concentração é associada a um local corporal específico, durante o cotidiano basta que o mantra seja incorporado ao fluxo da respiração. A lembrança, a “memória

apropriada” (*samyak smṛti*) (AV, v.14), dessa última prática eventualmente possibilita que a encantação pessoal (*iṣṭa mantra*) seja recitada pela mente mesmo durante o estado de sono (*ajapā siddhi*) (AV, v.8).

A repetição continua com ideação de um mantra pessoal é, portanto, compreendida como a melhor forma de realização do “estabelecimento na Consciência” (*īśvara praṇidhāna*). Ao que concerne ao campo das práticas recitativas, a linguagem utilizada para expressar o dissolvimento do ego através da superimposição do princípio de unidade é a de um sistema de equivalências rítmicas e sonoras: “That is, a sādḥaka, a spiritual aspirant, should always try to make an adjustment between his entitative rhythm and incantative rhythm” (AV, v.34). O ritmo encantativo é o mantra pessoal, enquanto o ritmo expresso pela entidade é o conjunto de impulsos, desejos, e ações em direção aos objetos, justamente aquilo que define o ente enquanto tal. A inexistência de uma vontade limitada à busca por objetos restritos é característica da libertação espiritual, como será adiante comentado. Equivaler o “ritmo interno” a um mantra, cujo significado é sempre dado através do sentido de identificação com *Brahman*, é o mesmo que atingir a libertação. O mantra pessoal é o que movimenta (*praṇava*) o praticante, portanto, aquilo que o leva a sua meta (AV, v.23).

Para isso, no entanto, é necessário não somente a mera repetição obsessiva de sons. O mantra não é somente uma coleção de sons (*śabda*), há determinadas características necessárias para seu funcionamento apropriado como meio soteriológico. No que concerne ao âmbito da prática individual, a principal garantia para sua eficácia é que ele seja imbuído de “vida” (SS, v.10), ou seja, que possua significado:

To repeat the mantra without understanding its spirit is a waste of time. In this connection Sadāśiva said in the Rudrayāmala Tantra,

*Caitanya rahitāḥ mantrāḥ proktavarṇāstu kevalāḥ;
Phalaṃ naiva prayacchanti lakṣa koṭi prajapati.*

[Mantras without their corresponding ideation are merely a couple of letters mechanically uttered. They will not bear any fruit even if repeated a billion times] (SS, v.8).

A “compreensão conceitual e a associação psíquica com um mantra” é o que define o “espírito do mantra” (*mantra caitanya*) (AV, v.8). O “estabelecimento na Consciência” (*īśvara praṇidhāna*) é, portanto, uma prática contemplativa (*dhyāna*) e não somente um murmúrio repetitivo (*japa*) (SS, v.18). Há repetição constante de seus sons (*mantrāghāta*), mas ele depende de uma “verdadeira forma de ideação em *Brahman*” (*brahmasadbhāva*) (SS, v.9).

Atingindo-se a isso, outras formas de expressão artística são realizadas, tal como os “cânticos devocionais” (*bhajans*). Essas são, no entanto, não expressões mecânicas, mas sentimentais, emanções internas que inundam os sentidos e permeiam completamente a mente individual, de modo a exigir sua externalização.

3.3 As práticas iniciáticas e a libertação

A apresentação das técnicas tântricas de libertação será continuada em sequência pela apropriação tântrica da esquematização do Aṣṭanga Yoga de Patañjali. É importante lembrar, no entanto, que a análise da técnica segue o comentário crítico ao *Ānanda Sūtram*. Ainda que haja um menor aparecimento dos aforismos nesse capítulo, o qual se dedica à prática (*sādhana*), o texto pretende abarcar amplamente os aforismos citados, os quais exigem um maior esforço discursivo para sua apresentação. Apresento o conceito da técnica para apresentar o sentido último do texto, e o apresento de forma esquemática para maior clareza em sua visualização. Seguir-se-á, então, os próximos seis passos do caminho tântrico soteriológico (*āsanas, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna* e *samādhi*) após um breve aditamento sobre o caráter e local de seu exercício. Se o código moral tântrico foi apresentado em seu caráter integral e circular, as técnicas a seguir serão apresentadas como um escalonamento da subjetivação em sua diligência.

Kṣurasya dhārā nisītā duratyayā. (Literally, “The edge of a razor is very sharp and difficult to walk on”) (SS, v.8).

A iniciação tântrica é um culto (AV, v.6), i.e., um caminho que se seguido insistentemente leva a libertação (SS, v.18). A aderência é medida, portanto, pela prática; é somente o ato de realizar as práticas indicadas que concretizam a relação do praticante ao Tantra. Há um entendimento de que o peso da proposta do Tantra concentra-se na prática (*āgama*), e não em sua elaboração argumentativa questionadora (*nigama*), ainda que existente. Deve-se a isso o fato de que a forma escrita é frequentemente abordada com ojeriza; Śrī Śrī Ānandamūrti descreve a escrita dos Tantras como contrária à vontade de Śiva. A transcrição teria sido realizada, no entanto, como último recurso para a preservação desse conhecimento em um período de poucos praticantes (SS, v.8).

O conhecimento tântrico concentra-se em sua técnica, em recomendações práticas a serem incorporadas pelos aprendizes. É na relação entre um preceptor competente e um discípulo merecedor que a ênfase repousa (SS, v.8). O mérito do discípulo é medido por seu esforço, pela constância e insistência em realizar as práticas, ao fim, por sua vontade. A ideia de “vigor” (ĀNANDAMŪRTI, 1980b, v.2) em especial, mas também de “vitalidade”, “coragem” (SS, v.6), “esforço”, “energia” (ĀNANDAMŪRTI, 1980a), e “força” (SS, v.9) são realçadas como as características desejáveis para um discípulo.

Há um local específico em que se vincula o campo relacional dos signos selecionados: o corpo. O corpo discipular funciona como veículo de sua libertação, meio de modificação radical do nível perceptivo utilizado para a leitura dos fenômenos e modificação da delimitação de sua subjetividade. Nutrem-se práticas em si, e é dessa maneira que o texto tântrico assegura sua existência, enquanto um conhecimento que só possui sentido pela dialogia, ao ser colocado em ação no corpo. É a *sādhana* do praticante que imbui de vitalidade o Tantra, sua propagação é, por isso, uma performance, uma auto escarificação interna do discípulo ao tomar um mestre como modelo. As modificações corporais são ações realizadas pelo discípulo de modo a transformar o seu corpo no corpo de seu mestre, a quem espera-se que seja um *Brahman* personificado – uma casa sem habitantes, uma forma cujo conteúdo é a totalidade.

O mestre é aquele que atingiu a identificação última correta em seu corpo, o corpo atual e presente do cosmos. É a sua palavra, portanto, que ressoa a salvação: “*Śāsanāt tāraye yastu śāstra parikīrtitaḥ*. ‘That which leads to liberation through discipline is called ‘scripture’” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.2). Compreende-se, assim, que a disciplina proposta, o sistema de regras que conduzem a ação, constringe e liberta simultaneamente. Escrito ou falado, a ênfase do conhecimento tântrico recai sobre sua efetivação prática, sobre a mobilização do vigor para cumprir instruções. Ou seja, sobre o seguir uma disciplina, a ser performada pelo conjunto de modos experienciais dos fenômenos pelos quais se entende o corpo.

A leitura de um habitus através dos modos corporais, da criação do comportamento mimetizado por seu preceptor, não é, por isso, consequente meramente. Pois, o corpo tântrico não é somente um veículo possível de leitura da estrutura simbólica, ele é o campo central sobre o qual ela se exerce. O corpo praticante é tanto um agente metonímico de todo o conhecimento tântrico quanto é o objeto de sua reflexão, por ser ele o local em que é exercida a presumida individualidade. O corpo é, por isso, o local no qual se sobrepõe finalidade e intenção da disciplina, ele é objeto e instrumento da promessa religiosa, o mecanismo (*yantra*) de transcendência do mundano e encontro do divino. O método busca encontrar o corpo de *Śiva* em si mesmo, através da transfiguração do local identitário: da matéria bruta (*sthūla*) para o indivíduo, deste para o cosmos (*Śiva*), e por fim, o reencontro do cosmos em cada um de seus níveis de identificação prévios – este é o modelo tântrico.

A iniciar-se pelas técnicas de transformação do cotidiano. A modelação de um novo indivíduo através da construção do corpo tântrico perpassa cada instante da existência corrente, de modo a tornar real a abstração pela qual se entende a ideia de totalidade. As técnicas tântricas são incisões transformativas da perspectiva sobre o *self*, enquanto tais, elas trabalham sobre o equipamento correspondente ao nível de identificação de si, ao modo instrumental de

compreensão da realidade. Para a retirada da identificação com seu nível elementar físico, dos desejos mais mundanos, recomendam-se princípios éticos que, como visto, indicam modificações alimentares e modos distintos de manutenção da higiene. Para a retirada da identificação de um segundo nível, recomendam-se posturas corporais, assim como técnicas de respiração. Em níveis subsequentes do erro da identificação restrita são recomendadas práticas meditativas, visualizações, concentrações e o engajamento no serviço social.

A realização das práticas recomendadas, em todos os níveis de existência do indivíduo, preenche e modela um tipo específico de vida, e cria modos de expressão corporal distintos. Um praticante dedica ao menos, em média, três horas cotidianas com a disciplina, e norteia seus objetivos de vida e realização de tarefas por um cálculo ótimo para a prática. É para isso que se exige um esforço, um “vigor”, a potência necessária para a inscrição da estrutura na forma individual. Talha-se a expansão cognitiva, assim, pela aplicação da força em si mesmo: “Your physical body is dharmakṣetra” (AV, v.31). Ou seja, o corpo físico é o campo (*kṣetra*) no qual se exerce a natureza do ente (*dharma*), a saber, a identificação ao divino. A “luta” para o reforço da força do conhecimento (*vidyā*), o esforço (*sādhana*) para a expansão, ocorre na interioridade do ente, em seu próprio corpo, através da utilização da potência das ferramentas que são o seu próprio corpo.

Deve-se a isso um modo de linguagem específico para comunicar essa realidade. Se a inscrição, leitura e compreensão do Tantra dá-se pelo corpo, a escrita utilizada para comunicar essa linguagem é uma mescla da psicologia, biologia e da doutrina teleológica. A compreensão de tal dialeto ocorre, portanto, pelo entendimento prévio de que este é um meio de acesso a uma realidade para a qual não há nível de comunicação elaborada.

A linguagem experiencial da corporalidade é transladada dispersivamente, através de instrumentos diversos. Cria-se uma bricolagem que não possui comprometimento imediato com o rigor de cada ciência utilizada, mas que formula sua própria etnociência e a comunica com os meios disponíveis. Essa utilização não afirma ou nega os processos levantados, mas acredito que eles não são o ponto em questão. Assim como o campo disciplinar da antropologia utiliza analogias matemáticas para explicar relações sociais, de modo a traduzir uma realidade para a qual não há paralelo elaborado, a descrição de uma doutrina do autoconhecimento instrumentaliza diversas linguagens para tanto. E, da mesma maneira em que a antropologia não pretende descobrir nas relações de parentesco novas fórmulas matemáticas, a “ciência do si-mesmo” não pretende descobrir na biologia novas relações comprováveis por sua metodologia.

Assim, afirmo o posicionamento de que a verificação da veracidade da libertação subjetiva na tradição indiana dá-se através da ação individual no mundo, e não pela medição das ondas cerebrais do praticante, ou do funcionamento da pineal. A leitura aqui apresentada, portanto, reconhece as correlações entre os campos, mas não suas causações, por obedecerem a estruturas simbólicas distintas. Trata-se de um conhecimento tradicional filosófico que utiliza da linguagem de efetividade moderna para comunicar sua lógica. A preservação dessa estrutura converge o discurso para a revelação pedagógica do absoluto monismo não-dualista, utilizando-se de elementos contemporâneos. A descrição de tais processos, biológicos e psicológicos deve ser, portanto, lida contextualmente, ao sentido da estrutura que se pretende comunicar. O sentido último expresso é o mesmo apresentado em sua totalidade nos capítulos anteriores, reproduzido paralelamente pelo ponto de vista do corpo nas práticas a serem descritas.

Contudo, de modo preliminar, há de se considerar que afirmo que a ênfase da prática tântrica recai sobre o corpo, sendo esse o veículo de libertação, e logo, o modo privilegiado de leitura do caminho soteriológico aqui apresentado. Resta, no entanto, definir o que é corpo (*ādhāra/koṣa*) para a filosofia da Ānanda Mārga. Farei aqui uma digressão a esse respeito, para posteriormente descrever os efeitos das práticas indicadas para a transformação do “corpo”.

Primeiramente, corpo é Consciência, seja *Brahman* qualificado em um estágio de dispersão (*sañcara*), seja *Brahman* qualificado em um estágio de confluência (*pratisañcara*), logo, relacionado ao ente unitário. O que se denomina “corpo” é uma aparência de fisicalidade para a entidade unitária, e um processo mental para o macrocosmos. Mas, para além deste lembrete monista, corpo é o local onde se expressa o sentimento de individualidade (LOUNDO, 2021a). A nomenclatura “corpo” é dada, na filosofia indiana, para o espaço de manifestação de uma consciência separada, para a instância de manifestação dual (*dvaita*), para os locais nos quais a identificação do “eu” ocorre de forma espontânea. Sendo assim, entende-se que há mais de um corpo no ente unitário (*jīva*). Há corpos, locais nos quais a existência individual se dá, os quais são regidos por uma taxonomia corporal que agrupa estados perceptivos, funcionalidades, elementos constitutivos da realidade (*tattvas*), compostos hormonais etc.

Corpos são os focos de identificação do ente (*jīva*) assim como são os modos expressionais dessa individualidade. Sendo assim, não há oposição desses à mente, pois são modos de reconhecimento e instrumentos possíveis. Vê-se, assim, uma equivalência na filosofia da Ānanda Mārga entre “corpo” e “mente”, a qual é traduzida pelo conceito de “camadas mentais” ou “camadas expressionais” (*koṣas*), os locais nos quais o ente unitário existe/se identifica (*ādhāra*). Daqui em diante será utilizado no texto, portanto, a nomenclatura técnica “camadas mentais” (*koṣas*) para se referir aos corpos. São atribuídas a essas camadas um conjunto de

características específicas, de escopo e funcionamento enquanto meios da existência separada e dual:

O ser senciente existe em cinco camadas (*koṣas*), tal como a flor de bananeira.

[*Pañcakoṣātmikā jīvasattā kadalīpuṣpavat*] (AS, 3-1)

A condição do existir do ser senciente ocorre quando o *ātman* referente ao ente (*jīvātman*) adere/reflete em uma série de receptáculos sobrepostos. A “alma” está contida, habita, as camadas mentais, as quais surgem em desenvolvimento progressivo no processo de dissolução (*pratisañcara*). Como demonstrado no capítulo anterior, a mente surge da “matéria”, i.e., a mente é uma sublimação a partir de *Brahman* em seu estado máximo de condensação. A matéria é, portanto, Consciência condensada, de modo que o “corpo denso” (*sthūla deha*) é a base, a “camada mental” (*koṣa*), de maior condensação relativa ao ente. Essa camada mental denomina-se “camada feita de comida” ou “camada mental densa” (*annamaya koṣa*). A “camada mental densa” não possui “vida”, sendo incapaz de realizar qualquer ação (ĀNANDAMŪRTI, 1957a). Por ser inanimada pertence ao estágio de manifestação (*sañcara*), prévio ao surgimento da mente individual (AS, 3-1) e, por isso, pode-se dizer que ela não pertence ao indivíduo. A contagem das camadas mentais (*koṣas*) em que habita o indivíduo não a considera, portanto, ainda que ela seja o espaço de identificação primária da individualidade.

O “espírito” (*ātman*) não constitui a oposição ao “corpo denso” (*annamaya koṣa*) nessa classificação, pois ele não é sutil (*sattva-guṇa*), não sofre a influência da força qualificadora de *Brahman*, *Śakti*. O espírito é causal, estando além de um sistema classificatório. A contraparte do corpo denso não é constituída como sua oposição, mas como seu desdobramento. Como visto, do conflito das forças sobre a “matéria” surge uma entidade intermediária, posicionada entre o espírito em máxima densidade (matéria) e o espírito puro: a mente relativa ao ente (*taṭastha śakti*). Esse seria o “corpo sutil” (*sūkṣma deha*) na perspectiva dada.

Foi dito que a primeira forma expressional mental é o “sentimento de objetificação” (*citta*), seguido pelo “sentimento de agência” (*aham*) e pelo “sentimento de existência” (*mahat*). Foi descrito que a primeira camada experiencial da existência (*citta*) funciona como uma “tela mental” na qual os objetos são capturados pelos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) e vistos pelo sujeito da relação, o “sentimento de agência” (*aham*). Essa “tela mental” (*citta*) é formada, no entanto, por subcamadas, por telas específicas para a reprodução de tipos de objetos, as quais são os corpos/camadas mentais habitados pelo ente unitário. A depender da natureza do conteúdo mental a ser projetado ele será operacionalizado por um “corpo” distinto, por uma

“camada expressional” mental desse conteúdo. As subdivisões mentais expressam objetos distintos, de modo que o modo como o ente percebe, se identifica e interage com os objetos constitui seus diferentes modos de existência, lit., suas camadas mentais, a base existencial, o conceito de corpo estabelecido.

Figura 5 - Bases da existência individual

	Annamaya			Denso
Citta	Kāmamaya	Densa	Prājña	Sutil
	Manomaya	Sutil	Taijasa	
	Atimānasa	Causal	Viśva	
	Vijñānamaya			
	Hiraṇmaya			
Ahamtattva	acima de Hiraṇmaya Koşa		Puruṣottama	Sāmānya Deha
Mahattattva				
	Koşa	Mente	Entidade Testemunhal	Corpo
Ente unitário				

Fonte: Adaptado pela autora a partir de Ānandamūrti (1959).

O ser senciente existe, portanto, somente em relação. Está sendo dito que o ente se constitui pela interação, a variar o objeto introjetado e as reações possíveis da camada experiencial correlacionada a ele, o ente existe de modo distinto. A ação, o verbo, é o local do movimento, a plataforma na qual os entes existem, portanto. Quando a ação é o impulso de busca por objetos externos ao indivíduo, e seu corpo denso (*annamaya koşa*) é mobilizado para a percepção e interação com eles, a camada mental que expressa esse momentum do “sentimento de objetivação” (*citta*) é a “camada/corpo dos desejos”, ou, a “mente consciente” (*kāmamaya koşa*). Os fenômenos perceptíveis pelos órgãos sensoriais são reproduzidos nesse estado de existência do ente, e seu poder acional (*aham*) os observa e pondera sobre as reações no mesmo nível cognitivo.

O impulso da ação para objetos internos, experienciados previamente pelos órgãos sensoriais, na forma de sua lembrança, sonho, contemplação, e associação cognitiva com outros objetos dos quais também se lembra, ocorre no segundo corpo de existência ao qual adere o ente, o corpo dito “mental”, a “mente subconsciente” (*manomaya koşa*). A “placa mental”

metamorfoseia-se nos citados tipos de objetos, e o sujeito da relação (*aham*) os operacionaliza. O ente existe na “camada sutil” como reminiscência, sua experiência existencial é expressa de modo a lembrar e conectar lembranças. O conhecimento mundano ocorre dessa maneira, como uma interconexão de informações memorizadas.

O ser senciente existe ainda em três outras camadas mentais (*koṣas*), das quais não possui pertença exclusiva, de outro modo, elas formam o corpo em que se habita coletivamente. O corpo causal, a “mente inconsciente” (*kāraṇa mana*), relaciona-se com a estrutura unitária de forma a esta pertencer a ela, de ser por ela atravessada. A mente inconsciente é formada por corpos dispersos, partilhados entre os entes e o Ser, subdividindo-se em três camadas mentais gradualmente ascendidas: o “corpo supramental” (*atimānasa koṣa*), responsável pela criatividade intuitiva (MITRA, 1998, p.151); o “corpo subliminar” (*vijñānamaya koṣa*), responsável pelo poder de discriminação e desapego (*vairāgya* e *viveka*); e o “corpo sutil causal” (*hiraṇmaya koṣa*), no qual somente há o tênue sentimento de existência (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Os objetos refletidos nas camadas existenciais constituem o ente de maneira diversa. A depender do refinamento da expressão cognitiva, mais desenvolvidos e identificáveis são os corpos, possuindo os seres humanos a totalidade de sua expressão. Assim, a mera percepção sonora e atração por uma música, por exemplo, será reproduzida na “mente consciente”. Enquanto a lembrança e associação da mesma música com outros eventos será reproduzida na “mente subconsciente”, e a criação de uma nova música pode ser inspirada pela “mente supramental”.

O que se compreende por corpo, portanto, não corresponde a uma materialidade, mas a modulações mentais. Existem corpos que compõe o indivíduo que não pertencem somente a ele, mas são partilhados por todos os entes. Esses corpos não estão “fora” do indivíduo, e por isso a questão não se constitui por uma busca de conexões. Tais corpos fazem parte da interioridade velada do ente, existindo uma imposição primária de sua existência.

Vê-se o mesmo tipo de relacionalidade entre sujeito e objeto reproduzido nas camadas mentais. A mente constitui-se como sujeito por estar atrelada a um objeto, a uma base sobre a qual contrapõe-se e interage. São as camadas experienciais da existência que constituem o ente enquanto tal, de maneira distinta do Ser (*Brahman*). É o fato de existirem objetos sendo reproduzidos nas camadas mentais que causa um “estímulo”, também entendido como uma “distorção” da mente (do *citta*, o nome coletivo para as camadas mentais). Assim:

Citta modela-se de acordo com o resultado das ações.

[*Karmaphalam cittam*] (AS, 2-18)

A ação relacional com os objetos modela o “sentimento de objetificação” (*citta*) de diferentes maneiras, como demonstrado. Independentemente de em qual corpo (*koṣa*) o objeto introjetado é reproduzido, esse corpo modela-se em relacionalidade. Os corpos deformam-se, i.e., perdem seu equilíbrio inicial, para tornarem-se a reflexão observável dos objetos para o “sentimento de agência” (*aham*). É esse sentimento, o qual é distinto do campo de expressão dos objetos em si, que “sente” a relacionalidade, tornando-se sujeito através desta:

Aham é o agente, aquele que desfruta dos resultados diretamente.
[*Ahaṃ kartā pratyakṣaphalabhoktā*] (AS, 2-17)

E não o sentimento de existência em si, ou mesmo a Consciência sem atributos:

Mahat, ou intuição, não é o agente, mas está conectado aos objetos.
[*Akartrī viśayasamyuktā buddhiḥ mahadvā*] (AS, 2-16)

Puruṣa não é o agente, ele é o ser que testemunha as ações e os seus resultados, situando-se no centro da manifestação e sendo o controlador das *guṇas*.
[*Puruṣaḥ akartā phalasākṣībhūtaḥ bhāvakendrasthitaḥ guṇayantrākaśca*] (AS, 2-15)

É o “sentimento de agência” que se correlaciona aos corpos ocupados pelo ente unitário, observa, pondera e age, os instrumentalizando. Se o sujeito se torna sujeito somente na ação, há uma incorporação do objeto na delimitação contextual de si. O corpo se institui em relação ao objeto (a variar sua tipologia), e o sujeito em relação ao corpo em ação. A experiência dos objetos marca a aquisição de uma forma, consumir um objeto é identificar-se a ele, portanto, é mobilizar seu corpo de modo a adequar-se ao objeto desejado, para sua maior experiencição.

A modificação corporal na prática espiritual ocorre dessa forma, a depender do objeto de obsessão uma camada expressiva (*koṣa*) é mobilizada, pois seus instrumentos são os requeridos para sua aquisição. Através de sua utilização o sujeito percebe a realidade pelas regras de funcionamento daquele corpo experiencial, ou seja, ele se torna um sujeito distinto, desfruta objetos distintos, enquanto a consciência testemunhal, seu “sentimento de existência” meramente observa o sujeito experimentador de objetos.

Assim, o “sentimento de objetificação” ao capturar os objetos assume diferentes formas para produzir uma reflexão observável, de modo a causar uma impressão. Acredita-se, no

entanto, que tal reprodução deixa um vestígio, uma marca calcada na “tela mental”, a qual somente é apagada através da ação:

A aquisição do estado anterior a distorção do *citta* ocorre com o desfrute dos resultados [em seu exaurimento].
[*Vikṛtacittasya pūrvāvasthāprāptirphalabhogaḥ*] (AS, 2-19)

É o uso da marca feita, o consumo do resultado produzido nos corpos que o ente ocupa, pelo agente da ação, que exaure a impressão. Os objetos internalizados precisam ser vistos para serem apagados, pois exigem uma reação proporcional a gravidade de sua presença. Ao serem percebidos os objetos exigem sua expressão pela ajuda da simbolização de sua experiência, uma vez que a totalidade desta não é comunicável (ĀNANDAMŪRTI, 1957c, v.6). Deve-se a deficiência de sua simbolização a aquisição de um resíduo não-expresso, também compreendido enquanto uma “distorção” da mente, o qual resta no campo psíquico até ser experienciado plenamente. O vácuo existente entre a experiência dos fenômenos e a transmissão dessa percepção chama-se *saṃskāra*. *Saṃskāra* é o sentimento acumulado em expectativa de expressão simbólica:

O *saṃskāra* é uma distorção da mente, caracterizada por uma expectativa de manifestação.
[*Manovikṛtiḥ vipākāpekṣitā saṃskārah*] (AS, 3-4)

O *saṃskāra* é o motivo oculto que impulsiona o indivíduo psiquicamente e fisicamente em direção aos objetos, ele é um acúmulo de sentimentos não processados que exigem sua expressão. Tal acúmulo dá-se em diferentes esferas, há tanto um adestramento do poder de expressão (composto por nervos, hormônios etc.) para a reação em determinado sentido, quanto há um adestramento psíquico na busca pelos mesmos tipos de objetos. O *saṃskāra* é a passagem de um potencial para uma verdade, a condição de expectativa de algo a ser consolidado, o amadurecimento de uma expressão concreta. Esse conjunto de desejos prévios em potência de atualização transforma-se em ato, impulsionando o indivíduo para a ação. É nessa ação que há a possibilidade de criar-se relacionamentos com novos objetos, os quais, por sua vez, criam novas impressões mentais, as quais não são plenamente expressas pelo ente, de modo a criar novos *saṃskāras*:

The mental feelings or thoughts, before getting expressed in a symbolized form, really get symbolized in the mental stuff. If these do not find outwards expressions, or if an effort is not made for such an expression, then these latent

symbols constitute the *Saṃskāras* or the reactive momenta. They remain in the mind as symbols. These mental symbols will one day have to be given expression as physical symbols. As long as these physical symbols do not get expressed, you will be carrying the load of those mental symbols from one life to another (ĀNANDAMŪRTI, 1957c, v.6).

De outra maneira, no relacionamento entre *saṃskāra*, desejo e ação está o mecanismo que opera a existência individual sofredora. O indivíduo age de acordo com seus desejos, os sentidos não plenamente compreendidos. Seus desejos criam ações a serem realizadas, mas suas ações não produzem a resposta ao seu desejo, elas produzem resposta a sua ação. A ação que é resposta da ação cria novos *saṃskāras*. *Saṃskāra* é aquilo que fica entre a ação feita/experimentada e o desejo. O desejo dá forma a ação, e o que se sente sobre a resposta-da-ação cria novos desejos, pois não se compreende o motivo pelo qual o desejo inicial não foi suprido. O que se sente sobre a resposta da ação é determinado pelos *saṃskāras* prévios, o motivo pelo vácuo, pela falta de compreensão. *Saṃskāras* são formados pelos desejos não experimentados, não exauridos, e *sādhana* é a conversão do desejo, a liberação das reações a serem experimentadas pela destruição dos desejos limitantes.

Os corpos dos indivíduos são, assim, máquinas de processar *saṃskāras*, adquirir novas impressões, e reagir a ideias. A mente humana (*koṣas*) funciona somente através de objetos aos quais adere e para os quais produz reações. O mecanismo interventivo que impede esse processamento concentra-se nos princípios éticos, especialmente em “engajar a mente em *Brahman*” (*brahmacarya*). Tal prática define o sentido das experiências em *Brahman*. Com o sentido definido não há reação a ser experienciável, pois os fenômenos são exauridos no ato imediato da ação. Na falta dessa prática há um acúmulo de ideias a serem expressas em diferentes estados no ente, as quais constituem essencialmente os limites que mantêm a estrutura unitária distinta de *Brahman*. *Brahman* são todas as ideias, o ente é seu recorte, e os corpos habitados pelo ente são os modos de processar as ideias que o compõe, enquanto ele não realiza que o sentido de todas elas é *Brahman*.

Compreende-se que a causa da existência do ente enquanto tal encontra-se na partícula mínima componente do *saṃskāra* (*bhava*) (AV, v.29). *Bhava*, no sânscrito, vem da raiz *bhū*, a qual significa “ser”, “tornar-se”. *Bhava* é causa da existência do ser, ao mesmo tempo em que é o que constitui o *saṃskāra*. A causa da existência manifesta, da existência relativa a tempo, lugar e pessoa (AV, v.12) são as reações sem forma, as ideias não expressas em busca de expressão, de transformação em sentimento experienciável para o exaurimento de seu significado.

A assimilação entre símbolo e capacidade de expressão dá-se, portanto, pelos cinco corpos (*pañcakōṣas*) do ente²². Uma vez que a causa da existência é a repetição das tentativas de livramento das reações a serem experienciadas, a libertação definitiva depende do controle e aperfeiçoamento do corpo. As práticas iniciáticas concentram-se, por isso, nesse controle: “Sādhana is the process of stabilising and becalming the citta” (SS, v.4). O controle e estabilização dos corpos ocupados pelo ente unitário dá-se, assim, pelas seguintes práticas:

The Pañcakōṣas shall have to be perfected, but how is it possible? They can be consummated only through the practice of Yama and Niyama. The Annamaya Kōṣa is perfected through Āsanas (physical postures). Yama and Niyama Sādhana perfect the Kāmamaya Kōṣa. The Manomaya Kōṣa is perfected through Prāṇayāma. Through Pratyāhāra the Atimānasa Kōṣa is perfected. The Vijñānamaya Kōṣa is perfected through Dhāraṇā and the Hiraṇmaya Kōṣa through Dhyāna (SS, v.1).

3.3.1 Posturas (*āsanas*)

“‘Āsana’ means ‘a position in which one feels comfortable’ – ‘Sthirasukhamāsanam’”.

As “posturas” (*āsanas*) constituem exercícios físicos repetitivos, conjugados com uma determinada respiração, retenção da postura e relaxamento, os quais devem ser praticados diariamente para a manutenção e equilíbrio da “camada mental densa” (*annamaya kōṣa*), o “corpo físico”. Na vertente da Ānanda Mārga há uma seleção de 42 posturas, as quais são indicadas a depender dos desequilíbrios sofridos pelo praticante.

Segundo Ānandamūrti (1970) o efeito das posturas (*āsanas*) na “camada mental densa” dá-se por: i) aumentar a flexibilidade do corpo denso; ii) corrigir defeitos glandulares e secreções hormonais de modo a controlar as “propensidades mentais” (*vṛttis*); iii) equilibrar a relação dessa camada com as outras; iv) recolher a mente de pensamentos indesejáveis; v) preparar a mente para as práticas subsequentes. É feita, portanto, uma correlação entre “glândulas”, “hormônios”, e a capacidade expressiva da mente, para as quais as posturas seriam

²² É dito que na ocasião de desconexão entre o ente (*jīva*) com suas reações não expressas (*saṃskāras*) e a base pela qual ele consegue experienciá-las (os *kōṣas*) (i.e., o processo de morte), a “força atributiva mutatória” (*rajas-guṇa*) de Prakṛti encarrega-se de encontrar uma nova base para o ente expressar-se. Esse processo, que é o processo de transmigração da alma, ocorre então como um “movimento” (sinônimo de *rajas-guṇa*) de associação entre significado e significante, e sinaliza o ponto de que não há saída para a libertação a não ser pela desassociação com os objetos.

uma intervenção corretiva externo-interna (nesse sentido, *avidyā*). Essa correlação precisa ser detalhada para a compreensão total dos seus efeitos e da delimitação correta da natureza dos conceitos utilizados. A partir disso pretende-se, ao final, apresentar a impossibilidade de dissociação das “posturas” com a estrutura de pensamento soteriológica.

Figura 6 - As posturas indicadas (*āsanas*)

Ananda Marga Yoga Asanas Chart



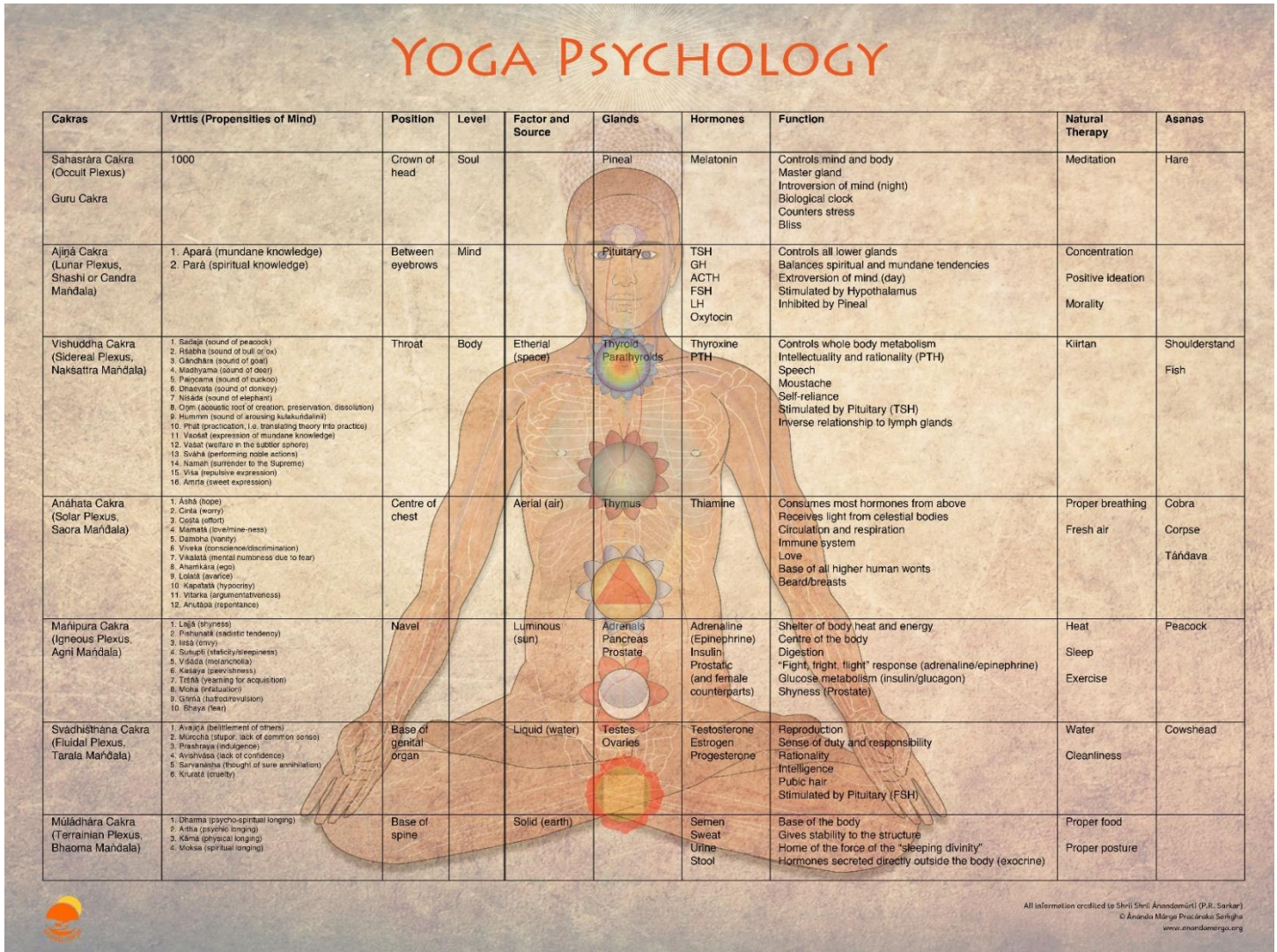
Fonte: Material ilustrativo de circulação interna à instituição Ānanda Mārga.

As posturas inferem sobre o “corpo físico”, estando incluso nessa definição a produção hormonal. Há uma elaboração ampla sobre o funcionamento glandular, que o interconecta com o conceito de “centros psíquicos” (*cakras*). Compreende-se que o enredamento de diversas glândulas forma um “plexo”, i.e., um *cakra*. Há sete principais centros nervosos e glandulares nos seres humanos, os quais tem a possibilidade de regulação de sua secreção hormonal através da prática das posturas.

Ainda que a dimensão biológica seja utilizada para abordar o funcionamento do corpo físico, ela é vista como uma contraparte material, a qual é diretamente relacionada com o tópico ao qual de modo mais preciso os *cakras* correspondem, à dimensão psíquica. Para além de representar o complexo glandular, os *cakras* representam complexos psíquicos. Há uma ordenação da dimensão mental do ser humano, a qual regionaliza o “fluxo do pensamento” em subestações, em direções específicas, que são os modos de tratar os objetos. Entende-se que o pensamento flui em certas direções, as quais são simbolizadas por “canais” (*nadīs*), cujos “pontos de controle” são simbolizados pelos *cakras*.

Os *cakras* são tomados por entidades ideativas, e por isso não possuem uma materialidade mesurável, nem é possível sua reificação. Ao mesmo tempo, não é possível classificá-los como meramente metafóricos, pois as visualizações recomendadas sugerem formas psíquicas que os imbuem de realidade. Os *cakras* são os pontos de concentração nos quais são idealizadas uma série de atributos correspondentes ao modo de funcionamento da mente. O controle dos plexos psíquicos é, portanto, o controle da mente e de sua contraparte biológica. Por isso, as posturas não visam regular o “corpo”, mas o sistema biopsicológico elaborado.

Figura 7 – Sistema biopsicológico



Fonte: Material ilustrativo de circulação interna à instituição Ānanda Mārga (disponível em: <https://www.anandamarga.org/philosophy/spiritual-philosophy/biopsychology/>)

As posturas visam controlar, portanto, o humor de fora para dentro, da seguinte maneira: elas massageiam os pontos de concentração, de modo a regular o complexo de funcionamento dos hormônios e das tendências mentais. A relação entre esses ocorre de forma mútua, um sistema hormonal desregulado atua para que o indivíduo não possua controle sobre seus modos expressivos (*vṛttis*), os quais acionam os órgãos motores para agir de acordo com um fluxo de pensamento específico. Da mesma maneira, as tendências de pensamentos (*vṛttis*) aumentam a produção hormonal em determinado âmbito, e reforçam os padrões de interação recorrentes.

Entende-se que a causa de ambos são os sentimentos não-expressos (*saṃskāras*), os quais impulsionam a mente para sua expressão.

Os modos de expressão da mente (*vṛttis*) são, em um nível psíquico, justamente os sentimentos feitos expressos, e os *cakras* aglomerados coesos dos modos de expressão da mente (*vṛttis*). O *saṃskāra*, a experiência não processada, é o impulso do ente para a ação. Os modos como tal impulso consegue se expressar com os objetos materiais são as modulação mentais (*vṛttis*). Quanto mais desenvolvido o ente mais modos de expressão, maior sua capacidade de expressar as impressões sentidas, ou seja, mais “propensidões mentais” (*vṛttis*) o ente possui. Os *cakras* concentram assim, a operacionalidade dos *saṃskāras*, a expressão psíquica obtida (*vṛttis*) e suas formas biológicas (hormônios).

A representação dos *cakras* enquanto estágios mentais é frequentemente comparável às amarras psíquicas que o ente precisa superar no caminho para sua libertação:

The jīva [unit being] has its origin in Śiva, and the jīva has the potentiality to merge again into Śiva. What separates the two are the bandhanas [bondages], the pāśas [fetters], which in the human body are represented by the cakras. As soon as these cakras are pierced and these bandhanas broken, the jīva becomes Śiva (AV, v.33).

Tal “perfuração” possui representação própria. O processo de libertação é traduzido para a linguagem corporal e psíquica aqui apresentada através da imagem da *kuṇḍalinī*, a “força divina latente” (AV. v.33), uma cobra dormente enrolada em três voltas e meia na base da coluna vertebral dos seres humanos:

A *kuṇḍalinī* jaz adormecida na condição mais densa (*sthūla*) da manifestação.
[*Sthūlībhavane nidritā sā kuṇḍalinī*] (AS, 4-7)

A leitura imagética provê sentido para cada uma de suas voltas, sendo a primeira correspondente à aflição do nascimento, a segunda à aflição da vida, a terceira à aflição da morte, e a meia volta à aflição causada pelo apego ao mundo ainda que haja reconhecimento das aflições sobre os entes (SS, v.21). A iniciação (*dīkṣā*) é lida como um “acordar” inicial da *kuṇḍalinī*, e o esforço (*sādhana*) da prática o “encantá-la” para saltar, através da ideação do mantra, do primeiro ao último *cakra*. Neste, a serpente “bebe o néctar (hormônio) produzido pela lótus de mil pétalas (*sahasrāra cakra*)” (SS, v.4).

A *kuṇḍalinī* representa a força psíquica do ser humano, entende-se que sua passagem pelos *cakras*, entidades imateriais, afeta a materialidade das secreções hormonais, assim como

o movimento da energia cerebral. A passagem da *kuṇḍalinī* pelos *cakras* representa diversos estágios psíquicos experienciáveis na prática, as diversas etapas no caminho para a libertação (*samādhis*) (AV, v.17). Em um primeiro estágio, o praticante desperta em si o desejo de alcançar *Brahman*, em um segundo estágio ele sente sua proximidade, e assim sucessivamente sente sua aproximação, até o ponto em que a distinção não é formulada (SS, v.18). Esses estágios (*samādhis*) são compreendidos como o pleno controle dos *cakras*, a finalização da capacidade incisiva dos modos de expressão da mente (*vṛttis*) sobre o ente. Assim, pela concentração, i.e., pela condução do fluxo de pensamento em direção à meta (*mokṣa*), cumpre-se o *dharma*, conduz-se a psique (*kuṇḍalinī*) à completa integração (*Brahman*).

É esse o sentido da localização da *kuṇḍalinī* ser descrita como o local de maior densidade no corpo humano, pela comparação com o destino a ser atingido através da prática, a sutilidade da ampla associação à Consciência. Leva-se a serpente (psique) do ponto inicial e fundante do desejo à completude desse desejo:

A *kuṇḍalinī* se manifesta como uma negatividade na dimensão de “densidade” basilar.

[*Kuṇḍalinī sā mūlībhūtā rṇātmikā*] (AS, 4-8)

Do denso ao sutil, do negativo ao positivo. A descrição da *kuṇḍalinī* como uma dimensão de “negatividade fundamental” implica a existência da positividade fundamental em um local no corpo, no qual se localiza a Consciência, o ápice limiar da cabeça. A linguagem atribui ainda uma naturalização do processo, da atração entre os polos, sendo o esforço da prática entendido apenas como a aceleração desse magnetismo. O corpo constitui-se, assim, como o único espaço de resolução do desequilíbrio iniciado pela disparidade das forças atributivas, do surgimento de um desejo/incômodo na Consciência, do motivo fundamental da existência.

A passagem da descrição cosmológica para o âmbito corpóreo é marcada, como visto, por uma alta carga de linguagem simbólica codificada em vários níveis, que podem ou não ser paralelos entre si. O princípio definido é, no entanto, o mesmo, a passagem da percepção da dualidade para percepção de indissociação à *Brahman*. No que cabe ao nível dos *cakras* isso é traduzido pela experiência de passagem do *cakra* basilar ao *cakra* ápice, pela trajetória da *kuṇḍalinī*. Ao nível experiencial da separação isso é traduzido pelos diferentes tipos de libertação (*samādhi*), da plena ignorância, passando pelo sentimento de proximidade à *Brahman*, à total indissociação. Ao nível dos princípios constitutivos da realidade (*tattva*) isso é descrito como a passagem do fundamento sólido, para o líquido, luminoso, aéreo, etéreo, até

a não-atribuição. Ao nível das camadas mentais, dos corpos que habitam os seres humanos, isso é descrito como a passagem da identificação do indivíduo com sua camada densa, para a dos desejos, para a mental, e respectivamente dentre as camadas causais, até a superação completa da identificação com a forma limitada. Em uma perspectiva biológica evolutiva isso é descrito como a transmigração da alma da pedra à bactéria, aos anfíbios, peixes, aves, mamíferos, seres humanos, e finalmente aos seres humanos identificados a sua coletividade. Em um nível do funcionamento do mecanismo mental isso é descrito como o estar acordado, estar sonhando, estar em um sono sem sonhos e estar acordado tal como em um sono sem sonhos.

O fato de que a totalidade da prática é um método para a superação da individualidade e identificação com o princípio de integralidade impede, portanto, qualquer correlação das “posturas” com práticas apropriativas contemporâneas que sejam modos modernos de um cuidar de si deturpado. O não comprometimento com uma estrutura de pensamento, com uma linhagem tradicional, tende a resultar na capitalização do conhecimento tradicional gerido por um ego formulado pela estrutura de pensamento individualista. O autoconhecimento para superação do próprio interesse é convertido, nesse caso, em um estímulo expurgado de culpa no cuidar do si-mesmo limitado as fronteiras do “eu” estabelecidas pelo corpo. A tradição é, assim, utilizada em função da estrutura simbólica que a princípio fez emergir no indivíduo a necessidade de busca de outros sentidos. A instrumentalização interessada do contexto tradicional tende, portanto, apenas a reforçar a causa primeira da ruptura.

O cuidado com a “camada densa” (corpo) é claramente instrumento para atingir uma outra realidade no Tantra. Uma realidade que não é nada mais do que a ressignificação do imediatamente disposto enquanto formas de existência da Consciência (*Śiva*), as quais cancelam qualquer presunção de individualidade rompida. A vinculação com objetos finitos, como visto, reforça a “força da ignorância” no praticante. Devido ao processo de espelhamento descrito como sendo o funcionamento da mente, quanto mais “denso” o objeto mais “densa” se torna a “tela mental”, uma vez que essa parcela se torna o objeto de observação para um outro sujeito. A associação da mente com a própria forma corpórea é, portanto, um modo de densificar a mente pela vinculação particular. A reconciliação com o corpo físico é, então, somente validada quando consequente de um projeto maior de reconciliação com o cosmos e suas formas expressionais. As “posturas” (*āsanas*) são compreendidas, assim, como modos de regular o aspecto material que compõe o ente vivo, para que este nível de sua existência não seja um empecilho no processo de associação com o princípio de unidade.

A partir disso, vê-se que a questão da religação, da superação da ruptura, entre “mente” e “corpo”, dualidade de importância expressiva na argumentação ocidental contemporânea, não

corresponde à preocupação da filosofia e civilização indiana. Da mesma maneira, Loundo (2021a) localiza o fundamento da causa simbólica da ruptura ocidental entre mente e corpo em uma prolongação da rejeição de toda a alteridade, sendo seu projeto de reconciliação, portanto, não mais do que um reforço do individualismo e de outras tantas rupturas. A questão instigadora de argumentação para a filosofia indiana é, alternativamente, a separação entre o “meu corpo” e o “corpo dos outros”, ou de “minha mente” e da “mente universal”. I.e., a questão é a superação das restrições do indivíduo e a possibilidade de libertação através da identificação plena com a totalidade, o que resulta no reestabelecimento da Consciência plena em todos os corpos (LOUNDO, 2021a).

3.3.2 Controle dos ares vitais (*prāṇāyāma*)

*Mano 'nyatra śivo 'nyatra śaktiranyatra mārutah;
Na sidhyati varānane kalpakotiśataerapi. – Kulārṇava Tantra*

“The mind runs in one direction towards its object of fascination; its object of ideation lies in another direction; the vital energy moves in yet another direction; and the vāyus run in all directions uncontrollably. In the midst of such chaos ideation on Parama Puruṣa is impossible, even in billions of kalpas [ages]” (SS, v.8).

O “controle dos ares vitais” (*prāṇa + āyāma*) corresponde a quarta lição de Sahaja Yoga, apresentada aqui através do quarto passo da Aṣṭanga Yoga. O *prāṇāyāma* na Ānanda Mārga possui suas especificidades, não somente pela leitura ontológica distinta, mas por ser uma conjugação sincronizada do controle do ar, ritmado com um mantra e com práticas de meditação pontuais em um *cakra* (*bindu dhyāna*) (AV, v.2). Ou seja, as indicações para o “controle dos ares vitais” (*prāṇāyāma*) associam um conjunto de práticas. Indica-se ao praticante uma postura específica (*padmāsana*) para a realização das técnicas de respiração (*prāṇāyāma*), conjugadas à retirada da mente dos objetos (*pratyāhāra*), a uma concentração (*dhāranā*) em visualizações e localizações corporais específicas para sua realização (*dhyāna*) e ao uso de um mantra. O “controle dos ares vitais” (*prāṇāyāma*) com ideação na Consciência e associação de técnicas para sua realização é denominado *Yudhiṣṭhira Prāṇāyāma*, o qual opõe-se ao *Haṭha Yaogika Prāṇāyāma*, um “controle dos ares vitais” sem ideação (ĀNANDAMŪRTI, 1970).

Para explicar, no entanto, a efetividade esperada para o “controle dos ares vitais” enquanto prática para o controle da “camada mental sutil” (*manomaya koṣa*) faz-se necessário primeiramente apresentar a elaboração doutrinária da constituição e funcionamento do *prāṇa*. Tal como descrito no segundo capítulo, no momento de passagem da expansão (*sañcara*) à

confluência (*pratisañcara*), os dez ares vitais (*prāṇāḥ*) compõe a energia que anima o “corpo físico” (*annamaya koṣa*). Ao realizarem a conversão dos elementos externos em energia, permitem o funcionamento da mente através do corpo, se associando aos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*) para a realização de ações, sejam essas de fluxo introversivo (tal como a assimilação de objetos, *avadhāna*) ou de fluxo extroversivo (tal como a manipulação de objetos, *kṛti*) (SS, v.8). Os três elementos constitutivos principais da existência humana podem ser divididos, portanto, em “corpo”, “mente” e “ares vitais”, considerando-se a ampla divisão da mente, e a substância componente do corpo.

A localização dos “ares vitais” (*vāyus*, os quais constituem o *prāṇa*) no corpo é organizada por suas funções. Há dez “ares vitais”²³, dez forças vitais responsáveis por ações tais como a respiração, a circulação sanguínea, a excreção, a fala, o pulso, a contração, o bocejo, a fome e o sono. Diferentemente dos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*), as dez correntes de ares internos não são agentes de percepção e reação dos “princípios fundamentais” (*tattvas*) que constituem e são emanados (*tanmātras*) pelos objetos. Os ares vitais podem, no entanto, serem considerados “órgãos”²⁴ para a mente, pois funcionam como modos auxiliares de sensação e transmissão, devido ao modo pulsativo, conectivo e impulsivo de sua movimentação pelo corpo. Deve-se a isso a conjunção dos “ares” (*vāyus*) de “energia” (*prāṇa*) ser também denominada *prāṇendriya* (*prāṇa + indriya*), estrutura responsável pela detecção da intenção transmissiva realizada através da conjugação de diferentes informações. Essas sensações complexas são tais como a percepção de frio/calor, macio/duro, ou mesmo a simpatia/antipatia por detrás das ações de um outro (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

Vê-se, portanto, que assim como a “camada densa” (corpo físico/*annamaya koṣa*) é correlacionada a presença de todos os fatores fundamentais (*tattvas*), os “ares vitais” são a parcela constitutiva dos seres humanos correlacionada ao fator aéreo. Da mesma maneira em que o corpo físico não constitui categoricamente a forma habitada pelo ente unitário (*jīva*), os ares vitais são instrumentos de impulso para o ente. Em sua morte, i.e., na mudança de estrutura habitada, entende-se que os ares deixam o corpo físico²⁵, persistindo somente as parcelas da

²³ “The internal *vāyus* are *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* and *vyāna*; and the external *vāyus* are *nāga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta* and *dhanāñjaya*” (ĀNANDAMŪRTI, 1959).

²⁴ Por serem compostos predominantemente pelo “princípio aéreo” (*vāyu tattva*) os “ares vitais” não são considerados “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*) de fato, e sim “fatores fundamentais” (*tattvas*). Da mesma maneira, sua localização não é o cérebro, tal como a localização dos órgãos sensoriais e motores, estando dispersos pelo corpo físico e tendo seu ponto de controle no *anāhata cakra* (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Correlacionam-se, no entanto, aos órgãos, pois possuem associação com o processo perceptivo do ente unitário, tanto através de sua atividade quanto através de sua inatividade.

²⁵ Deve-se a associação dos ares (*vāyus*) com o corpo físico as indicações para que os ritos funerários sejam executados pela cremação.

mente do ente cujo funcionamento não é diretamente correlacionado aos seus veículos; a mente que contém os impulsos a serem experienciados (*saṃskāras*), que guarda a expectativa de simbolização dos objetos previamente sentidos.

As camadas existenciais (*koṣas*) estão ativas, portanto, de acordo com a funcionalidade de parcelas “externas” a elas, seus veículos instrumentais. Assim como a doença impede o “corpo físico” de pleno funcionamento, e por consequência, a capacidade de interpretação dos fenômenos, a movimentação das dez correntes de ares internos influi sobre a capacidade mental. Isso é, o processo de subjetivação dos objetos ocorre de maneira coordenada ao modo de expressão dos ares vitais.

Compreende-se que os ares se movem de forma sistáltica, “contracting and expanding (*saṅkoca-vikāśī*)” (ĀNANDAMŪRTI, 1959). Tal como a respiração, o processo possui três etapas, a inspiração (expansão, *pūraka*), a pausa (*kumbhaka*) e a expiração (contração, *recaka*). Entende-se que as camadas mentais responsáveis pela aquisição dos objetos (*citta*) somente se concentram durante o estado de pausa dos ares vitais. Assim, afirma-se que não é possível sentir o gosto de um alimento (*indriya*) ou associar ideias (*manomaya koṣa*) durante uma corrida (movimentação do *prāṇa*), sendo necessária a pausa na movimentação para a concentração mental. Por isso, é dito: “*Indriyānāṃ manonāthaḥ manonāthastu mārutaḥ*. [The mind is the lord of the indriyas. The vital energy is the lord of the mind.]” (ĀNANDAMŪRTI, 1980c).

Entende-se que as ideias precisam ser seguradas (*dhārya*) para serem apreciadas (SS, v.4), função também realizada com o auxílio condutivo dos “ares vitais”. A capacidade dos ares vitais em “segurar” sentimentos é chamada de “núcleo vital” (*marman*). O mundo fenomênico existe continuamente, está constantemente emanando informações, mas a capacidade de aquisição dos objetos ocorre de forma limitada, a depender dos pulsos dos ares vitais para adquirir uma ideia e da placa mental para formulá-la. Ou seja, a percepção sensorial é um esforço, o qual mobiliza não somente os meios de percepção (*indriyas*) e a mente em expectativa de apreensão (*citta*), como também a energia condutora da informação (*vāyus*).

Dá-se a mente ascendência sobre o funcionamento dos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*), enquanto sua movimentação acompanha a movimentação do *prāṇa*. A agitação na respiração causa a agitação mental, a pausa do *prāṇa* causa a recepção de informações. O controle dos ares vitais (*prāṇayāma*) é, portanto, a prática de reduzir o espaço entre a inalação e a exalação (ĀNANDAMŪRTI, 1980c), visando a manutenção dos ares vitais em um estado de pausa. Entende-se que a diminuição do ritmo respiratório aumenta a capacidade de

concentração mental. O ritmo calmo mantém as propensidades da mente (*vṛttis*) sobre controle, de modo a ser possível a execução de sua convergência na etapa subsequente da prática (*pratyāhāra*).

Não é, no entanto, somente esse o efeito da prática do controle dos ares vitais. Foi dito que a mente é impulsionada para ação devido aos *saṃskāras*, ou seja, é somente devido à falta de experiencição das reações apropriadas pelo uso indevido dos objetos que a mente possui formas de se expressar (*vṛttis*). As propensidades da mente são, por isso, modos de executar a significação dos fenômenos para o ente individual (*jīva*). No entanto, a própria recepção dos fenômenos depende da movimentação dos ares vitais. A pausa dos ares retira a energia impulsional para a captura de objetos, de modo que a relação com novos objetos é impedida, possibilitando-se o fluxo introjetivo da mente. Na pausa dos ares vitais, as propensidades mentais não são mobilizadas pois uma resposta à aquisição objetiva não é exigida, e *saṃskāras* não são acumulados, pois nada está sendo apreendido, seja para uma resposta imediata (pelo funcionamento da mente através dos *vṛttis*), seja para uma resposta futura (através dos *saṃskāras*) (SS, v.4).

O controle dos ares vitais (*prāṇayāma*) é, portanto, um modo de controle da morte. Compreende-se que o estado de cessação da energia, de pausa da captura e interação com os objetos, é tal como uma morte (SS, v.21). Os objetos internalizados previamente ainda existem (*saṃskāras*) na mente do praticante, sua aceitação e assimilação a ser adquirida. Resta o passado, mas a suspensão da ação é um passo na direção de finalização. A lacuna entre a percepção dos objetos e a experiência de seu significado é o motivo da existência individual tal como tal. A suspensão de um desses polos é, por isso, tal como uma morte, pois o impulso à vida dá-se pela interação. As propensidades mentais ativas tornam-se claras em si mesmas quando não há objeto imediato de contato. Por isso, está na morte a possibilidade do autoconhecimento. Toda pausa é uma morte, toda recusa da ação:

Every day, every human being dies approximately twenty-four thousand times. The breath is taken in but not released, then it is released but not taken in. So everyone dies about twenty-four thousand times a day. But in what we actually call death, what happens is that once the breath has been released, it comes back again after an interval of one year, or one month, or one day, or one hundred thousand years – instead of one second. This is the only difference (SS, v.21).

A morte do corpo físico não difere da pausa da respiração, pois somente é pausado o contato com os objetos. O controle dos ares vitais é, assim, uma técnica de falecimento. O que

se exaure é a possibilidade relacional, dual. A verdadeira morte (*mahāmṛtyu*) é somente aquela em que não há mais possibilidade de contato identitário com os objetos. Aquela na qual os objetos são capturados pelos veículos mentais, mas não há reação deles a ser experienciada, pois seu significado é sempre total e imediato, *Brahman*.

3.3.3 Recolhimento (*pratyāhāra*)

*Yacchedvānmanasī prājñastadyacchejjñāna ātmani;
Jñānamātmani mahati niyacchettadyacchecchānta ātmani.*
[An intelligent person should merge the senses in citta, citta into ahaṃtattva, ahaṃtattva into mahattattva, mahattattva into jīvātman and jīvātman into Paramātman] (ĀNANDAMŪRTI, 1980a).

As posturas (*āsanas*) e o controle dos ares vitais (*prāṇāyāma*) são componentes do esforço da prática (*sādhanāṅga*), e não a prática em si (*sādhana*) (AV, v.23). Em conjunção ao código ético e moral (*yama* e *niyama*) constituem o cuidar das ferramentas necessárias para a realização da prática, a manutenção das camadas existenciais habitáveis. A analogia comum é a do cruzamento de um rio, que exige um barco para sua travessia. O processo de bombeamento da água interna ao barco, e o evitamento de novas infiltrações, sucede da limpeza das impurezas realizada por essas indicações prévias²⁶ (AV, v.23).

A neutralização da influência das glândulas, propensões mentais e ares vitais (os componentes do barco), permite a continuidade do esforço de introspecção, de assimilação da mente a sua realidade total, o que na analogia apresentada constitui o esforço de travessia das águas. Esse esforço principia-se com o “recolhimento” (*pratyāhāra*), inicia-se nele e segue-se a ele um conjunto de visualizações que são os modos de controle das camadas existenciais (*koṣas*) seguintes. As posturas controlaram a influência atrativa do corpo físico (*annamaya koṣa*), o código ético controlou a camada consciente (*kāmamaya koṣa*), e o controle dos ares vitais regulou a mente subconsciente (*manomaya koṣa*). Esses são os instrumentos existenciais cuja relação com os objetos é de maior densidade. Segue-se a eles práticas de refinamento da purificação do ente unitário, as quais se debruçam sobre as dimensões causais da existência, buscando não somente livrá-las da atração das camadas anteriores, mas conduzir a mente ao sentimento testemunhal de todas as camadas de experiência.

A conceito geral do “recolhimento” (*pratyāhāra*) é o esforço realizado ao início de toda prática de meditação da Ānanda Mārga: o empenho na desassimilação no ente unitário com

²⁶ Há, em especial, ênfase na capacidade purificadora do serviço social (*karma*).

seus objetos, a retirada das propensões mentais (*vṛttis*) expressionais do mundano e seu encaminhamento transcendente-imanente. A prática inicial do recolhimento é feita de forma interativa com os objetos, possuindo sua expressão física na recomendação de controle (*yama*) “engajar a mente em *Brahman*” (*brahmacarya*), pela superimposição da Consciência almejada. A prática de “recolhimento”, no entanto, reserva-se a não-interação progressiva, consistindo em um método de atravessamento dos objetos externos, da forma física (*annamaya* e *kāmamaya koṣa*), e dos pensamentos (*manomaya koṣa*), para que seja possível a concentração e a contemplação da alma (*ātman*).

As lições de meditação do “yoga espontâneo” (Sahaja Yoga) iniciam-se, portanto, com a prática do “recolhimento” (*pratyāhāra*), o qual consiste em uma série de “purificações” (*śuddhis*) que visam neutralizar a influência atrativa dos objetos nos veículos existenciais do ente unitário (*jīva*). A neutralização galga da parte mais densa constitutiva do ente à parte de maior sutilização, de modo que o primeiro movimento é o de sentar-se em uma postura adequada (*padmāsana*). Impede-se, assim, a utilização dos “órgãos sensoriais e motores” (*indriyas*), ao fechar-se os olhos, cruzar-se as mãos e pés e levar-se a língua ao palato. Em um segundo momento, realiza-se uma visualização da “retirada” da mente dos “fatores fundamentais” (*bhūta śuddhi*, descrito em CIDGHANĀNANDA, 1973), seguido da técnica da retirada da mente de sua identificação com o corpo físico (*āsana śuddhi*, idem), de outras visualizações, do início da meditação (*dhāraṇā* e *dhyāna*) e de mantra yoga.

Além do exercício do “recolhimento” através das práticas de purificação (*śuddhis*) dos locais de identificação do ente, no momento final das meditações indica-se a prática específica do “recolhimento” através da “entrega das cores” (*varṇārghyadāna*, ou *guru pūjā*) (AV, v.3). As “cores” assumem aqui um caráter metonímico dos objetos. As emanções emitidas pelos entes unitários (*tanmātras*) foram ditas serem introjetadas pela “placa mental” (*citta*), de modo que os objetos são sempre internos e o sujeito é moldado por sua identificação com a forma apreendida e observada. Nesse sentido, o sujeito assume a “cor” (*rāga*) do objeto de sua interação, guia seu fluxo de pensamento (*rasa*) na mesma “vibração”, no mesmo “ritmo” da forma limitada apreendida.

Entende-se que a diferenciação da multiplicidade para a unidade dá-se primariamente através da delimitação de uma forma, de um ritmo sonoro, e de cores. A interação entre as entidades limitadas ocorre pela atração mútua “cromática”, por sua assimilação, complementaridade e semelhança (SS, v.3). O sujeito é atraído pelas qualidades emanadas pelos objetos, mas a fonte dessas é a Essência modelada, repartida e distribuída por sua própria energia. Desse modo, as cores não pertencem aos objetos em si, mas à causa numenal, à essência

pervasiva, imanente e sempre presente (*Brahman*). A prática da “entrega das cores” é, portanto, o retorno das qualidades bramânicas a seu proprietário. A realização disso ocorre através de visualizações, as quais imbuem uma forma específica (lótus) de características semelhantes a dos objetos com os quais o praticante mantém relação. A entrega da lótus acompanha o cântico de um mantra devocional. Converte-se, assim, a interação do sujeito com seus objetos para a interação direta com *Brahman*. Rende-se a si-mesmo ao tingimento da tonalidade matriz de todas as cores.

Mahatma Kabir used to say –
 Mana nā rāṅgāile rāṅgāile yogi kāparā.
 [Saffron and red do not a yogi make
 With mind undyed he remains a fake] (SS, v.3)

As práticas de “recolhimento” (*pratyāhāra*) são, portanto, o esforço consciente da retirada da mente dos objetos que a constituem. É a tentativa de se livrar da influência constante dos fenômenos, causa essa do impedimento da revelação de um “universo interno”. Como visto, o senso de existência, assim como a personalidade (*vṛttis*), constrói-se ao redor da experiência acumulada (*samskāras*) pela entrada dos objetos através dos sentidos (*indriyas*). A mente subconsciente, a qual não está diretamente conectada a recepção dos objetos, mas sim a sua lembrança, também é fonte interminável de distrações. A recomendação não se resume, por isso, na inibição do funcionamento dos órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) através do impedimento da passagem das informações, faz-se necessário o cessamento de todos os modos de relacionamento com os objetos. Deve-se a isso o fato de que a mente é também considerada um órgão (*indriya*) relacionado aos objetos, ela é “the eleventh indriya but one without a gateway” (ĀNANDAMŪRTI, 1980c).

A purificação é, portanto, o não-relacionamento com os objetos em sua multiplicidade, mas a escolha de um objeto somente. Para que seja possível a imersão do ente unitário em *Brahman* é necessário o abandono da concentração e contemplação obsessiva em suas formas limitadas. A interação contínua com essas mantém a mente ocupada, distraída, cheia, satisfeita. Enquanto a retirada da mente dos objetos é um processo similar ao da fome, da concentração, e de suportar o vazio²⁷.

²⁷ Um dos possíveis estímulos iniciais para a prática é o cansaço dos padrões observáveis, para além do sofrimento resultante do consumo das formas, ou ao amor inato pelas formas. A inovação de objetos experienciáveis, seja através de novos fenômenos em si, ou da alteração da capacidade perceptiva (e.g. através do consumo de substâncias alteradoras de consciência, de certos modos de viagens, ou da arte) são também métodos de suspensão do cotidiano. No entanto, além do revés do desgaste do instrumento existencial, logo há a percepção da repetição dos resultados. Tal como uma música complexa, sua

A mente, i.e., as camadas de expressão existencial, no entanto, funcionam somente pelo combustível da interação com os objetos. Elas são, afinal, modos de processá-los. A mente, a unidade separada da existência microcós mica existe, por isso, somente em movimento, da interação de um objeto a outro. Compreende-se, assim, que a suspensão de seu movimento, de sua própria existência portanto, não equivale a libertação definitiva (*mokṣa*), mas somente a isso, a sua suspensão temporária. O acúmulo de suspensões não resulta em união (*yoga*), a mente precisa estar ativa para estar unida à alguma coisa (*Brahman*)²⁸. O estar ativamente relacionada a totalidade dos desejos dá-se pela condução do movimento das camadas existenciais ao objeto último (*paramāgati*) (AV, v.2). Tal encaminhamento será, portanto, realizado de duas maneiras progressivas, a serem apresentadas a seguir: de forma estática com objetos de proximidade a *Brahman* (*dhāraṇā*) e de forma dinâmica com o objeto que é o próprio *Brahman* (*dhyāna*).

3.3.4 Concentração (*dhāraṇā*)

“(...) it is said that the mind is like a river which can flow in both directions (*citta nāḍī ubhayataḥ pravāhinī*)” (SS, v.8).

A prática do recolhimento (*pratyāhāra*) assegura a inversão da direcionalidade da mente (*parā*), dos objetos físicos para objetos mentais, e destes para a Consciência. Enquanto prática espiritual, o processo de manutenção da mente nesse objeto último chama-se “concentração” (*dhāraṇā*). A concentração, no entanto, é um mecanismo cuja ocorrência é própria do estilo de funcionamento da mente, não se resumindo somente em uma prática de esforço direcionada.

Como apresentado no segundo capítulo, a mente (*citta*) possui duas funções, a apreensão dos objetos através dos órgãos sensoriais (*grāhaka*) e a expressão reativa através dos órgãos motores (*vikṣepaka*). A capacidade de “segurar” a forma introjetada no processo de apreensão (*grāhaka*) é a concentração (*dhāraṇā*). O “sentimento de objetivação” (em uma das *koṣas* de *citta*, a depender da natureza do objeto) retém a forma para que o “sentimento de agência” (*aham*) o observe, como previamente descrito. A apropriação de uma forma é, portanto, a

composição é realizada pela conjunção das mesmas notas mínimas. Entende-se que somente o recolhimento da mente é capaz de resultar em uma experiência inovadora e total. A percepção da repetição das reações experienciáveis através dos objetos, prazerosas ou não, é um estímulo à busca pela aquisição de uma originalidade única. Nomeiam a isso de *Brahman*, ou *Śiva*, e dizem que a única forma de o alcançar é através do recolhimento da mente.

²⁸ Pois é somente após um processo de união ao objeto único e total (a Consciência) que irrompe sua dissolução completa, como será apresentado no processo de *samādhi*.

transfiguração identitária da mente nessa forma. Tal metamorfose ocorre, no entanto, em intervalos pulsativos devido ao funcionamento dos “ares vitais” (*vāyus*), como visto no tópico sobre o “controle dos ares vitais” (*prāṇāyāma*). A mente se concentra, portanto, somente em uma forma por vez, em sucessão sistáltica. Deve-se a isso o fato da “concentração” (*dhāraṇā*) ser considerada uma prática estática (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.1).

A criação dos objetos mentais a serem observados naturalmente exige um processo de concentração, portanto. O processo de estar concentrado é a repetição do mesmo objeto, de modo a cercar a mente para sua direção. Estabilizar a vacilação da mente e concentrar-se são equivalentes (ĀNANDAMŪRTI, 1955b), ou seja, a imperatividade do unidirecionamento focal e repetitivo sobre a mudança constante de objetos de atenção.

A experiência resultante desse processo é determinada pelo grau de poder vital para a concentração e pela natureza do objeto. O direcionamento da mente não é, necessariamente, intencional, ou seja, movido por uma determinação racional resolva a sua aplicabilidade. A convergência dedicada resulta igualmente de distúrbios psíquicos (*vṛttis*), e de experiências significativas passadas (*samskāras*), assim como da resolução do desejo. A absorção da mente (*samādhi*) devido a intensa concentração pode ocorrer, portanto, em objetos limitados.

Perder-se em um objeto possui um sentido relacional, de acordo com a epistemologia dignitária. Entende-se que o sentido de existência é tematizado pelo objeto absorvido, qual seja. A mente é limitada e colorida de acordo com as características objetivas emanadas. Há riscos advertidos na relação intensa, portanto, pois a dispersão cognitiva reduz as consequências da ignorância, i.e., da identificação limitada, pois a absorção não é plena. Nesse caso, o sujeito é constituído em sua dispersividade por uma multiplicidade de temas e formas, restando sua definição em aberto. Já a constrição define, e a definição substitui a identidade subjetiva pelo objeto em questão.

Há relatos de ao menos cinco modos de delimitação intensa, as quais são resultantes da plena absorção da mente (*samādhi*) em objetos específicos: i) a absorção concentrada incômoda no objeto de ódio (*kṣpita*); ii) a absorção concentrada pela subjugação ao objeto de desejo (seja este positivo ou negativo, paixão ou medo) (*mūḍha*)²⁹; iii) a absorção concentrada pela exaustação mental devido a dispersão nos objetos (*vikṣpita*); iv) a absorção concentrada ideativa

²⁹ “A visão de fantasmas é criada pelo *cittāṇu* em função de um estado de subjugação/apego [*Abhibhāvanāt cittāṇusṛṣṭapretadarśanam*]” (AS, 3-6). Traduzido pela central da Ānanda Mārga e pela Av. Ananda Mitra enquanto “pensamento concentrado” nesse sentido, uma das formas de concentração absorpta da mente.

e aguçada em um único objeto (*ekāgra*); v) e a absorção pela suspensão da concentração nas objetividades externas (*nirodha*) (SS, v.8).

Os três primeiros modos de concentração não são objetos da prática espiritual recomendada, mas sim consequências de uma concentração involuntária. A concentração intencionada é o processo psíquico de um estado de concentração aguçada (*ekāgrabhūmi, agryābuddhi*) e de exaurimento do desejo pelos objetos combinado à canalização das propensões mentais ao princípio de totalidade (*nirodha*). Para a realização desses dois processos recomenda-se uma série de técnicas de visualizações, as quais compõe o processo apropriadamente designado por “concentração” (*dhāraṇā*).

Nesse sentido, a técnica processual da “concentração” (*dhāraṇā*) constitui-se pela amarração da “mente” (*citta*) em uma região: “Dhāraṇā is defined as: Deśabandhaścittasya dhāraṇā” (ĀNANDAMŪRTI, 1970). O processo de acercamento da mente, do sentimento de objetivação, em locais específicos é a definição técnica de “concentração”. Sobrepõem-se nesses locais: uma parcela física do corpo; um complexo de propensões psíquicas (*cakra*); um som; uma cor e uma forma. Há um sistema de equivalências indicado, como demonstrado no tópico a respeito das “posturas”, que corresponde às dimensões da experiência, elaboradas para a definição das visualizações realizadas nos pontos designados. A prática se resume, portanto, à estabilização da mente nos pontos ideados, a um cercamento longo e forçado com a utilização de visualizações e da repetição de encantações (*mantras*).

Através da prática do “recolhimento” (*pratyāhāra*) a mente é contraída das dispersões, e através da prática da concentração (*dhāraṇā*) substitui-se o objeto de consumo psíquico (*pabulum, ābhoga*) impedindo-se, assim, o retorno da mente aos objetos. O instrumento da concentração enseja necessariamente o objeto destinal final, *Brahman*, tanto por sua referência lateral quanto pela purificação e controle necessária para tanto. O sistema de equivalências diz respeito a isto, ao prover ideações na forma das essências manifestas daquilo que compõe os fenômenos (*pañcamahābhūtas*). Baseiam-se nisso a terceira (*tattva dhāraṇā*) e a quinta lição (*cakra śodhana*) de meditação da Ānanda Mārga, as quais, segundo Ānandamūrti (1970), são concentrações com visualizações e encantações somente presentes no sistema de Sahaja Yoga.

As práticas de concentração visam o refinamento e purificação da mente e de seus centros psíquicos, além do desenvolvimento do controle de seu fluxo. As práticas de concentração servem também enquanto exercício, cuja resultante é o desenvolvimento do vigor do praticante, de suas forças (*śakti*): da força de vontade, da capacidade de visualização, da ideação, e do controle sobre o próprio fluxo mental (*rasa*). Uma vez que as ideias no mundo psíquico ganham força com o auxílio da energia vital (*prāṇa*) (1980b, vol.1), o engajamento na

ideação (*īśvara praṇidhāna*) depende, portanto, do treino do direcionamento da energia nesse sentido. As diligências prévias tencionam abrandar a força atrativa dos objetos sobre o praticante, enquanto a concentração intensifica o vigor positivado, e não tão-somente sua rejeição, controle, ou o sinônimo deste, a purificação. A concentração é, nesse sentido, a primeira prática diretamente afirmativa do impulso salvacionista.

Para além das visualizações, outra técnica de instigação da concentração é a prática dos cânticos devocionais (*kīrtanas*) (AV, v.12), durante os quais a exigência da força interna do praticante é aliviada coletivamente. O engajamento dos sentidos (*indriyas*) em um único objeto substitui a etapa do recolhimento da mente (*pratyāhāra*) da manifestação dos objetos para o direcionamento afirmativo e vocal dessa realidade última. O cântico na Ānanda Mārga utilizado para afirmar essa realidade é “*Bābā nāma kevalam*”, lit., [canto/ideio] “somente o nome do amado” (a Consciência personificada para ideação). Através do cântico os sentidos são absorvidos em uma única atividade a qual já resume em si mesma a meta (AV, v.8). *Kīrtana* não é somente concentração (*dhāraṇā*), se realizado de modo perfeito ele em si é meditação (*dhyāna*), da mesma maneira que a meditação realizada de modo perfeito é a salvação (*samādhi*). Há relatos, portanto, de praticantes que meramente através do cântico devocional, realizado de modo pleno, atingem a salvação. Enquanto prática auxiliar, o cântico devocional é utilizado, no entanto, previamente à prática do recolhimento (*pratyāhāra*), do sentar-se para iniciar as lições de meditação, como instrumento de concentração para a prática (*sādhana*).

3.3.5 Meditação (*dhyāna*)

What is *dhyāna*? To suspend all the *vṛttis* and then to direct them towards the Supreme One is *dhyāna*. There are two definitions of *dhyāna* “*Yogaścittavṛtirnirodhaḥ.*” [“Yoga is the suspension of all psychic propensities” – Patanjali] and “*Sarvacintāparityāgo nīscinto yoga ucyate*” [“Yoga is the attainment of a composed mind unperturbed by the thought” – Tantra]. The mind should be suspended. But where should the suspended mind go? Suppose we build a dam in the mouth of a river. If there is not a small outlet for the water, the dam will burst under the force of the current, which could be catastrophic. Similarly, if the mental flow is checked, it is also dangerous. The mind must be directed along a particular path, it must have some kind of mobility (AV, v.8).

Seguindo a analogia apresentada, a prática do “recolhimento” (*pratyāhāra*) é a captação das águas, a “concentração” (*dhāraṇā*) a construção da barragem, e “meditação” (*dhyāna*) o escoamento torrencial. *Dhyāna*, no excerto citado, é apresentada através de sua realização

plena, o estado de absorção desejável (*yoga/samādhi*). A prática da meditação visa a obtenção de um estado de equilíbrio mental, i.e, um estado intermediário, entre a busca pelos objetos (*pravṛtti*) e sua rejeição (*nivṛtti/dveṣa*). O equilíbrio psíquico é um estado em que as propensões mentais (*vṛttis*) deixam de ser impulsionadas à expressão pela força do significado latente (*saṃskāra*). A eliminação do impulso pode ser realizada de três maneiras: (i) por seu refreamento completo; (ii) por seu pleno desfrute; (iii) por sua sublimação em um objeto único de desejo que absorva o significado de toda e qualquer expressão impulsional.

Segundo a Ānanda Mārga, a eliminação do impulso através da prática do refreamento (i), do livramento dos objetos por sua rejeição (*nivṛtti sādhana*) é possível, mas não desejável, pois ineficaz enquanto condutora à libertação. A rejeição aos objetos é tida enquanto método instrumental, técnica epistemológica sobre natureza do “eu” (*ātman*), a qual visa demonstrar a formulação relacional da personalidade, e conseqüentemente, a independência do “eu” (*ātman*). É importante notar, inclusive, que não é possível estabelecer a noção de “eu” tântrica através do vínculo entre os signos de sua estrutura simbólica. Ela rejeita qualquer posicionamento que não o de núcleo fixo de sua estrutura, o qual não estabelece conexões diretas, mas pervade todos os símbolos que a rodeiam. A noção de “eu” é o ponto fundamental da estrutura de pensamento filosófico indiano, não algo a ser descoberto pela pesquisa, mas o objeto de reflexão insistente e pré-desvelado dessas formulações.

O problema filosófico concentra-se em desvelar ao praticante a noção de “eu”. A rejeição aos objetos é uma das técnicas que visa demonstrar que o “eu” é uma outra coisa, uma coisa que não se relaciona a nenhum objeto em específico, indelimitável pelo conjunto de experiências, sejam essas atuais ou rememoradas. A mente individual é compreendida por sua capacidade associativa, uma capacidade de vinculação, de mimetização elaborada, mas o “eu” não coincide com a mente. A mente (*koṣas*) é somente o assento do “eu”, de modo que sua suspensão (*nirodha* de Patañjali) pelo refreamento do impulso frente aos objetos (*nivṛtti*) não equivale à revelação da verdadeira identidade, apenas à remoção temporária (ênfase na limitação) da falsa identidade.

O “eu” é tampouco o poder de observação (*mahat*) da agência (*aham*) sobre os objetos (*citta*). O poder testemunhal o compõe, mas ele é ainda uma outra coisa. O “eu yógico” é fonte de todo o poder de ação, de toda a vitalidade, é a instância emanadora da Consciência a ser refletida nas camadas existenciais do ente, as quais constituem, erroneamente, seus locais de identificação. Observa-se assim, com maior clareza, o que é definido pela filosofia como as “dimensões de identificação do eu” (mente): a mente objetivada (*citta/koṣas*) é o reduto circulado para os objetos, separado do eu agente (*aham*), reduto de imediato contato com esses

objetos, e do eu testemunhal (*mahat*) o qual não entra em contato com os objetos, mas observa a ação.

A testemunha, o “sentimento de existência”, exige algo para observar, para existir enquanto testemunha. Na prática não direcionada do “recolhimento” dos objetos o “sentimento de agência” (*aham*) não possui objeto sobre o qual agir. Ele não absorve novos objetos através dos sentidos e não se debruça em rememoração, contendo os impulsos passados para os objetos internos. O “sentimento de objetificação” (*citta*), assim, não projeta sobre sua tela nenhum objeto, e recolhe-se em inação. Desse modo, suspende-se o funcionamento da mente, a movimentação natural sem a qual o instrumento de existência deixa de sê-lo. Entende-se que tal suspensão é, no entanto, passageira, pois as experiências passadas não resolvidas (*saṃskāras*) ainda estão contidas no ente, em expectativa de movimentação e oportunidade (*sabīja*) para serem plenas fora da experiência de suspensão realizada pelo praticante. Mesmo a prática perfeita da suspensão é tida somente como uma pausa, a ser retomada. Ela não é a salvação permanente (*mokṣa*), ela não converte o significado das ações atuais nem reconverte os significados passados para *Brahman*.

A retirada dos objetos da interação neutraliza o campo de escopo da atuação das propensões mentais, suspende os *vṛttis* temporariamente. A suspensão prolongada é compreendida por Ānandamūrti enquanto uma doença. A paralisação da movimentação natural mental é vista tal como um acúmulo do momentum a ser experienciado, o qual tende a irromper com força maior que a capacidade do praticante de contê-lo. A crítica de Ānandamūrti a Patañjali concentra-se, portanto, no método principal³⁰ proposto para a libertação. Para ele, Yoga não é a suspensão da mente (*vṛttis*), assim como não é a falta de pensamento, mas sim a destruição definitiva das sementes impulsivas, o que só pode ser realizado pela identificação a *Brahman*. Yoga é um “estado de indiferença” (*vairāgya*) aos objetos e não sua rejeição pela suspensão da ação frente a eles. É um estado no qual o desejo (*eṣāṇa*) é plenamente preenchido (pela Consciência), e por isso não há mais impulso em direção aos objetos restritos.

Decorre dessa lógica, inclusive, o fato da construção por Ānandamūrti de uma teoria social (PROUT). Os caminhos da austeridade “lack charm and do not give a good reason for living” (Ānandamūrti ao referir-se ao budismo, em 1987c, v.3), não estabelecendo, portanto, um equilíbrio (*pramā*) entre as esferas materiais, psíquicas e espirituais. O caminho austero exige, portanto, um maior esforço interno por parte do praticante para segui-lo, pois além do

³⁰ Como notado por Bryant (2009), há o reconhecimento em Patañjali pela libertação através da devoção, indicado pelo *sūtra* I-23. Não é esse, no entanto, o objeto central do discurso do *Yoga Sūtra*, e sim as técnicas austeras.

controle de suas próprias tendências e impulsos, é necessário ainda ir contra os impulsos externos, sejam esses de ordem cósmica (*avidyā*) ou social. A visão do Tantra Yoga da Ānanda Mārga estabelece, por isso, uma correção não somente no âmbito individual, pela prática positiva da meditação a ser descrita (*dhyāna*), como também propõe correções da ordem social, de modo a torná-la, por fim, a plataforma propiciadora da libertação dos entes que a compõe.

É possível dizer que é vigente, então, um *vṛtti-nirodha* social, uma contínua repressão das tendências individuais, como largamente etnografado pelas ciências humanas modernas. As restrições e desejos criados pela sociedade são considerados, pela Ānanda Mārga, como *saṃskāras* sociais, “imposed saṃskāras” (AV, v.25). Os *saṃskāras* impostos conduzem as potencialidades individuais, formulando modelos pelos quais a energia vital e as expressões mentais podem ou não ser exercidas. Entende-se que quando a forma dessa condução restringe propensões básicas, como fome e sono, ela é causa de diversos distúrbios psíquicos, pois fundamentais, enquanto a repressão externa de outras propensões psíquicas (*vṛttis*) efetua o redirecionamento da energia vital (*prāṇāḥ*) para os objetos disponíveis de desejo.

Pode-se, assim, dizer que a meditação (*dhyāna*), o redirecionamento do fluxo psíquico, proposta pelo capitalismo é o consumo. Ao realizar-se uma leitura das ideologias como sistemas de salvação, os quais encaminham os indivíduos para uma teleologia, visualiza-se o direcionamento das propensões mentais. Tal convergência pode dar vazão à mente, ao fornecer um sentido à existência e propor uma prática de acordo, mas são originados concomitantemente novos desejos, novos *saṃskāras* a serem expressos, novas aflições a serem experienciadas. Assim, não somente esse modo de direcionamento é politicamente comprometido com uma agenda que não visa primariamente o bem-estar de seus praticantes quanto não há o exaurimento dos desejos de forma permanente. A resposta do Tantra não é, por isso, nem a repressão do indivíduo sobre si mesmo, nem a transmutação do direcionamento da energia vital para objetos finitos, mas esta para um objeto definitivamente satisfatório.

Vê-se, no entanto, que o segundo modo de exaurimento dos impulsos (ii) é também uma possibilidade. Para o Tantra, o equilíbrio mental não é atingido somente através de práticas de austeridade, podendo ser atingido, de modo igualmente temporário, através da prática positiva frente aos objetos. A expressão doutrinária concorda com o fato do estabelecimento na aquisição material (*artha*) também produzir alívio (ĀNANDAMŪRTI, 1957a). A aquisição exaure os focos de desejos mundanos, através da neutralização de sua falta, causa possível de desequilíbrios. Esse alívio, no entanto, é inconstante. Entende-se que a mente retoma a busca por novos objetos, ainda que eles pertençam a uma outra ordem, pois compreende-se ser de sua natureza o movimento expresso de forma conflitante. É dito, por isso, que a liberação

permanente (*paramārtha*) é somente alcançada através da mudança estrutural na abordagem aos objetos, atuais (de modo a impedir a criação de novos *saṃskāras*) e passados (de modo a exaurir *saṃskāras* existentes), pelo estabelecimento da mente no significado constante de todos os objetos em *Brahman*.

Resta, assim, o terceiro método de eliminação do impulso (iii), ao qual filia-se a Ānanda Mārga. Tal método equivale ao previamente descrito “caminho do meio” (*madhyamācāra*). Constitui, inclusive, a técnica de “meditação” (*dhyāna*) de seus praticantes. Como demonstrado, a mente, para manter-se em funcionamento enquanto tal, exige necessariamente uma fundação (*ālambana*), i.e., um tópico (*viśaya*) (AV, v.1), um objeto de consumo (*ābhoga, pabulum*) (SS, v.9). Tanto a rejeição quanto o apego são vistos enquanto alimentos mentais, modos de expressão psíquica (*vṛttis*). Como elaborado, devido as regras que regem a operatividade dual, o sujeito torna-se seu objeto de consumo: “It is the innate characteristic of the human mind to become as it thinks – *yādṛśī bhāvanā yasya siddhirbhavati tādṛśī* (‘As you think, so you become’)” (AV, v.4). O modo de livramento dos objetos limitados, e das limitações do sujeito provenientes desse relacionamento é, portanto, a utilização do funcionamento da mente para a apreensão objetiva de um não-objeto, incapaz de limitá-la por sua própria natureza. Pelo fato de *Brahman* não possuir limites, a ocupação mental (*vṛtti*) com ele tem por resultado a expansão psíquica e a eventual interrupção mesmo dessa ocupação (*parā vṛtti*).

A técnica recomendada para a meditação (*dhyāna*) é, portanto, a ideação positiva (*upāyapratyaya*) e não a ideação no vazio (*bhavapratyaya*) (SS, v.8). Foi demonstrado que é necessário um objeto, o que é a negação de *nivṛtti*, e um objeto apenas, o que é a negação de *pravṛtti*. Através de *dhāraṇā* há a concentração focal, *ekāgrabhūmi*, para que a mente possa fluir para um objeto (*dhyāna*). Esse objeto deve ser, necessariamente, a “entidade transcendental”, i.e., algo que está além de qualquer relatividade, que não é dependente, que não possui causalidade, que não é transitório.

A relatividade é causa da dualidade, por isso, o objeto único de meditação não pode ser algo no campo relativo, e.g., a “natureza” é somente um “estilo” (SS, v.12) de funcionamento da Consciência modificada por sua própria energia (*Prakṛti*), o modo do Ser observável, como demonstrado previamente. Por esse motivo, “elementos naturais” como o fogo ou o ar, ou “formas naturais” como o mar, uma cachoeira, uma vela, ou o brilho de uma joia, não podem ser objetos de meditação (AV, v.12). A forma transcendente, no entanto, só pode ser capturada através de símbolos para a mente, pois a mente é tida enquanto um mecanismo operativo na relatividade. O objeto de meditação necessariamente precisa ser, portanto, aquele que

representa/realiza a passagem do aparente ao transcendente, localizando-se no limiar entre essas dimensões: *Tāraka Brahman*.

Tāraka Brahman é a ponte entre o Ser manifesto e o Ser imanifesto.
[*Bhāvaḥ bhāvātītayoḥ setuḥ Tārabrahma*] (AS, 1-25)

O “liberador” (*tāraka*) é aquilo que agencia a travessia, que carrega o ente (*bhāva*) ao “ente ido” (*bhāvātīta*), a transcendência de si ao si-mesmo, é o mecanismo de passagem que possibilita a mudança entre a condição do existir e o Ser. Tal passagem é horizontal, atual e súbita.

É dito que *Tāraka Brahman* é um conceito do Tantra formulado para expressar uma realidade que não é relativa ao conhecimento intelectual (*jñāna yoga*), mas a “criação do sentimento devocional” (ĀNANDAMŪRTI, 1980b, v.1). A afirmação indica uma mudança no nível de linguagem utilizado, assim como uma música que, ainda que passível de análise formal, adquire sua compreensão ótima pela estética. A figura de liberação não corresponde a uma imagem ou personalidade específica, tendo sido classificada também como um “deus pessoal”³¹ (SS, v.11). Ela é tal como a personificação de *Brahman* (*mahāsambhūti*³²) adequada ao praticante, o verdadeiro guru (*sadguru*) com o qual o praticante se relaciona pela entrega-de-si. Faz parte da “meditação” (*dhyāna*), portanto, técnicas de visualização imaginativa (*kalpanā*) que se utilizam das ferramentas disponíveis ao intelecto para formular a imagem disponível ao relacionamento. Atribui-se, portanto, cores, formas, sons e narrativas ao objeto último, foco destinal da prática meditativa.

A “meditação” (*dhyāna*) é, então, composta por dois mecanismos: o “estabelecimento na Consciência” (*īśvara praṇidhāna*), tal como apresentado em “observâncias” (*niyama*), e a “perseguição/caça” de *Tāraka Brahman* cuja captura resulta em união (*anudhyāna*), visualização concretizada na sexta lição de Sahaja Yoga. A junção das duas forma a técnica

³¹ Há, no entanto, requisitos a serem cumpridos para a ocupação desse papel: (i) ele(a) nasce como um *guru* (mestre espiritual pleno), não tendo ele(a) mesmo(a) nenhum mestre(a); (ii) ele(a) “restaura o *dharmā*”, dedica-se a estabelecer o caminho correto para a libertação de todos os seres, praticando o esforço (*sādhana*), não por necessidade, mas pelo exemplo; (iii) sua existência é tal que marca uma nova cronologia (AV, v.33), uma nova era social (*mahāsadvipra*) (AV, v.8); (iv) ele(a) possui a capacidade de não somente controlar sua *kuṇḍalinī*, mas também a *kuṇḍalinī* de outros (AV, v.23), entre outros. Algumas das personalidades reconhecidas pela Ānanda Mārga enquanto *Tāraka Brahman*s são: Śiva, Kṛṣṇa e Ānandamūrti (não há, no entanto, registro do próprio Ānandamūrti reconhecendo tal fato, seus escritos citam somente os dois primeiros).

³² E não sua “encarnação” (*avatāra*), pois nesse sentido todos os entes são encarnações descendidas de *Brahman* (ĀNANDAMŪRTI, 1967).

completa de “meditação” da Ānanda Mārga (*abhidhyāna*³³). Meditação (*dhyāna*) é, portanto, a passagem metodológica do estado de concentração intermitente para um fluxo psíquico inquebrantável direcionado para um único objeto de desejo.

Para além da lógica sobre a natureza do objeto de meditação, subsiste ainda a exposição sobre a forma e suas consequências. “Meditação” (*dhyāna*) é, tal como a “concentração” (*dhāraṇā*), um modo de ser da mente (*citta*), com a diferenciação de que não há intervalos entre a apreensão dos objetos. O objeto de apreensão na “meditação” (*dhyāna*) não é um objeto externo, mas uma criação psíquica interna. Devido a isso é possível o estabelecimento em uma atenção de fluxo contínuo. Tal como uma “concentração” (*dhāraṇā*) prolongada: “Taila dhāraṇā vat ekatānātā: ‘Meditation or dhyāna is a constant remembrance, flowing like an unbroken stream of oil from one vessel to another’” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.1).

A fluência, o deslizamento, a naturalidade com a qual a mente se concentra no objeto focal da meditação faz com que essa seja denominada uma prática dinâmica, em oposição a estaticidade rítmica da “concentração” (*dhāraṇā*). Foram apresentadas as razões pela “concentração” (*dhāraṇā*) ser, necessariamente, estática, devido ao modo sincronizado pelo qual a mente e os ares vitais operam, seu revezamento sistáltico. O esforço para a produção da estabilidade mental, da condição de pausa pulsativa, tem por resultado um fluxo mental cuja ação é nele sempre potencial. O movimento total da mente na “concentração” (*dhāraṇā*) não é, portanto, plenamente exaurido, sendo o exercício apenas uma trava, cheia e temporária. É somente na “meditação” (*dhyāna*) que o movimento mental encontra sua exaustão.

Assim como um fio de melado (SS, v.18), na meditação (*dhyāna*) a mente segue um fluxo inabalável, de plena concentração, plena absorção em seu objeto de consumo. O resultado no fluxo mental é, por isso, o exaurimento pleno da capacidade de realizar qualquer movimentação fora aquela produzida pela absorção mental em um objeto. A dinamicidade introjetiva impenetrável resulta comparativamente na completa inação mental, para outros objetos. Da mesma maneira em que por uma perspectiva “externa” o fio de um líquido corrente aparenta não possuir movimento, devido à falta interna de perturbações.

Há consequências explicitadas no processo salvacionista para a afirmação sobre o exaurimento do movimento, da cessação da ação (*karmanāśa*), em *dhyāna*. Uma vez que é dito que o que categoriza uma ação enquanto tal é a mudança relativa do posicionamento, de lugar,

³³ “Prañidhāna and anudhyāna together are called abhidhyāna. [Tasyābhidhyānād yojanāt tattvabhāvād bhūyaścānte Viśvamāyāmivittih] Through abhidhyāna the unit mind remains continuously absorbed in the ideation of the Supreme Entity and finally merges in Him and consequently overcomes the influence of Viśvamāyā the creator of numerous differentiations” (ĀNANDAMŪRTI, 1958b, v.3).

peessoa ou espaço, e a mente é o veículo de apreensão desse movimento, a prática perfeita da “meditação” (*dhyāna*) resulta na “destruição da mente” (*praṇāśa*). Segundo Ānandamūrti (SS, v.9) a palavra *nāśa* significa meramente “destruição”, enquanto *vināśa* simboliza a destruição pela transformação, a metamorfose de uma forma para uma outra, de modo que a forma prévia deixa de existir plenamente. *Praṇāśa*, no entanto, aponta para outro modo de destruição, aquele pelo qual uma forma é extinta devido ao retorno de sua forma prévia, a qual originou a princípio seu surgimento³⁴. É a essa forma de destruição o que se refere a destruição da mente através da meditação (*dhyāna*), um retorno a postura original, a absorção em sua própria causa (*samādhi*).

3.3.6 Absorção (*samādhi*)

“(...) Samādhi does not mean suicide but self-oblivion” (SS, v.2).

O processo de controle e apaziguamento do corpo físico (*āsanas*), dos ares vitais (*prāṇayāma*), da mente através do desapego dos objetos e desidentificação interativa com eles (*pratyaḥāra*), facilitados pela despotencialização da atração mundana através da aderência ao código ético (*yama* e *niyama*), assim como a prática cotidiana da contemplação (*dhyāna*) concentrada (*dhāraṇā*), são preparações para o objetivo único e final da prática, a perfeição na visualização absorpta da unicidade do ente unitário à Consciência (*samādhi*).

A “absorção” (*samādhi*) é considerada um estado de pleno equilíbrio (SS, v.8), sendo desta decorrente a falta de identificação com a expressividade modal mental. Tal como apresentado no tópico sobre “meditação” (*dhyāna*) a expressão dos impulsos e desejos é compreendida enquanto um estado de distorção mental. A naturalidade da existência é, portanto, o não se imiscuir aos objetos, a manutenção de um estado de indiferença, representado ontologicamente pela supremacia de *Śiva* (a Consciência) sobre as forças qualificadoras de *Śakti* (*guṇas*). O praticante busca estabelecer-se em um estado de preponderância da Consciência, o qual é descrito como para além da manifestação (*Nirguṇa Brahman*). A “absorção” (*samādhi*) diz respeito, portanto, a um processo de retorno, de inversão da prevalência. Assim como a manifestação (*Saguṇa Brahman*) é um estado em que as multiplicidades são surgidas pela preponderância da força criadora, a salvação é um estado em que a Consciência retoma o controle, aniquilando a diferenciação entre as entidades por sua dissolução no princípio unicista substanciador.

³⁴ “Sugar is made from cane-juice. If the sugar is transformed back into cane-juice, that will be *praṇāśa*” (SS, v.9).

Samādhi corresponde, assim: em uma perspectiva cósmica à preponderância de *Śiva* e eventual imanifestação; na perspectiva microcósmica ao retorno; em uma perspectiva psíquica à integração e ao equilíbrio; em uma perspectiva soteriológica à salvação e à libertação; na perspectiva do sujeito relacional corresponde à aniquilação; na perspectiva dos objetos da relação à indiferença; e na perspectiva da prática espiritual *samādhi* corresponde à absorção ou dissolução – do fluxo mental à *Brahman*. Sendo o discurso apresentado nesse capítulo aquele sobre as práticas indicadas para a libertação foi escolhido, por isso, a tradução de *samādhi* enquanto “absorção”.

Como apresentado previamente no tópico sobre “concentração” (*dhāraṇā*), o estado de “absorção” do fluxo (*rasa*) mental ocorre de diversas maneiras sendo, no entanto, somente aquelas nas quais há intenção e esforço direcionado as correspondentes à prática soteriológica. Dentre essas a “absorção” desejável ocorre primariamente de duas maneiras, a “absorção com pensamento/identificação” (*savikalpa samādhi*), atingida pelo estado mental de “concentração aguçada” (*ekāgrabhūmi*), e a “absorção sem pensamento/identificação” (*nirvikalpa samādhi*), correspondente mental do estado de “vazio” (*nirodha*). Ambas serão descritas adiante, mas independentemente da modalidade, a causa do sucesso no estabelecimento na “absorção”, de forma geral, é a aplicação de um “desejo” com vigor acional, ou seja, *eṣāṇa*.

Assim como a vontade (*icchā bīja*) é tida como o motivo de passagem do estado imanifesto para o manifesto, compreende-se que é o desejo (*eṣāṇa*) a causa do retorno à postura originária. Enquanto o impulso produzido por *Śiva* é uma vontade, aquele produzido pelo indivíduo é somente um desejo. Não há hiato entre querer e ser no exercício da vontade. O macrocosmos é descrito como um espaço mental por não existir ruído na expressão de sua vontade. Já o desejo precisa ser operacionalizado, mobilizado através do vigor do praticante para ser feito realidade. Assim, enquanto *icchā* corresponde a um universo “interno” do querer, *eṣāṇa* diz respeito a um anseio que ativamente mobiliza os instrumentos disponíveis ao desejante para sua completude (SS, v.12).

A possibilidade de instrumentalizar veículos de identificação para a realização do desejo é o que constitui o fato da unidade ser atingida somente através do esforço de um partícipe da multiplicidade. A complexificação das estruturas unitárias é vista, assim, como característica de progresso não pela mera sofisticação do mecanismo, pela capacidade de consumo da matéria, ou pela aptidão à sobrevivência. Ela não é solapada em causas instrumentais que não a multiplicidade de meios disponíveis para expressar e, portanto, exaurir, o desejo existencial. A angústia, o incômodo, o estímulo, a vontade, o impulso e o desejo são os sentidos equivalentes àquilo que leva o ente, através de modos distintos (*vr̥ttis*), a expressar essa busca. Progresso, do

ponto de vista espiritual (total) é a cadência crescente de meios cognitivos simbólicos a serem direcionados para a unicidade, o que é a própria possibilidade de exercitamento da devoção.

O ápice do desdobramento do desejo encontra-se em sua completude, o que gera uma espécie de paradoxo. O desejo é instrumental, é aquilo que instiga o ente à ação, ao crescimento e à vida, à movimentação perfeita. O sucesso no preenchimento do desejo é, no entanto, a morte (positiva). Após sua completude não há razão para o desejo e para o movimento. Ele é preenchido e, se de forma permanente, tal como almejado pela prática meditativa, sem nenhuma semente de desejo futuro: “(...) the scriptures call it ‘the great death’” (ĀNANDAMŪRTI, 1985, v.2), o retorno a posição originária não-desejante. A salvação (a “absorção” final) é, portanto, compreendida enquanto a aniquilação da existência pela destruição do desejo: “This praṇāśa, or total merger in the Supreme Cause, is called mokṣa or salvation” (SS, v.8).

A verdadeira morte é um estado positivo e colateral, decorrente da falta de movimentação devido a completude do desejo. A “absorção” (*samādhi*) desse tipo passa, no entanto, por uma “absorção” prévia, a qual ocorre a partir da aniquilação da existência (*praṇāśa astitva*) desejante de qualquer objeto *que não* aquele que é *Brahman*. Tal momento “penúltimo” é o estabelecimento na consciência (*Śivatva*), o estado em que ainda resta um único desejo máximo, a identificação plena à *Brahman*, a devoção (SS, v.20).

O discurso que rodeia a conceitualização da “absorção” (*samādhi*) estabelece-se, assim, entre a ideia de “plenamente cheio” (*savikalpa samādhi*) e “plenamente vazio” (*nirvikalpa samādhi*). Ou seja, entre o limite da virada do ápice do desejo direcionado à *Brahman* e da completude plena desse desejo. Ainda que meta, a ser debatida, ao nível da linguagem não há muito o que se dizer sobre o plenamente vazio, a não ser seu uso enquanto figura comparativa sobre o “após” do plenamente cheio. A dimensão discursiva da prática debruça-se sobre o caminho, sobre o estabelecimento na devoção. O direcionamento total do desejo, e não sua contenção, é o caminho tântrico indicado para a solução dos desejos presentes, passados e futuros. De modo que a perfeição da “meditação” (*dhyāna*) diz respeito a como atingir o plenamente cheio do objeto de desejo.

O desejo está sendo, até então, analisado em sua capacidade verbal transformadora para um sujeito. O debate gira em torno dos acontecimentos experienciais do agente, da mudança em suas sensações, percepções e ações. O desejo é o verbo da ação de um sujeito para um objeto, o impulso de um agente para um inerte, daquilo que possui interioridade para a descoberta da interioridade plena naquilo comumente visto como vazio de interioridade. O direcionamento do desejo na prática meditativa é de tal intensidade que converte o sentido da existência do sujeito à busca pelo único objeto de desejo. A apreensão transforma, no entanto,

o sujeito em si. Há, então, uma mudança narrativa sobre a natureza intrínseca da relação com o objeto de desejo. A perfeição na prática da “absorção” (*samādhi*) em seu objeto de desejo (*Brahman*, através de *Tāraka Brahman*) faz com que o sujeito experiencie uma inversão do posicionamento relacional. Nela, o sujeito torna-se o objeto, e o objeto torna-se sujeito. Devido ao objeto em questão ser o sujeito-puro, não relativo a nenhuma construção gramatical, o direcionamento do desejo de um sujeito a ele transforma-o no objeto de qualquer relação na qual ele esteja presente. Do ponto de vista processual da prática isso ocorre da seguinte maneira.

Foi previamente apresentada a lógica segundo a qual a natureza do objeto determina a natureza do sujeito, pois ambos se constituem em relação. É a introjeção de partes selecionadas do objeto aquilo que é convertido na mente para observação. Captura-se o objeto em acordo com o impulso de captura sentido. Desse modo, nenhum objeto é apreendido em si mesmo, suas partes formam a apreensão do significado daquele objeto para o observador. Interpreta-se os objetos em busca do exaurimento dos significados não expressos sentidos (*samskāras*), dos desejos projetados do sujeito sobre ele. É o desejo que determina o encontro, nesse sentido, o *samskāra* doma o olhar. Persegue-se sentidos não plenamente compreendidos, e encontra-se nos objetos partes desses sentidos. Através dessa relação encontram-se nos objetos novos sentidos não plenamente compreendidos, e assim, sucessivamente, busca-se.

O fato que se conclui é que nenhum objeto significa nada em si, e nenhuma realização mantém seu sentido após seu alcance, pois o objeto é somente a base que permite que o desejo se revele, que o *samskāra* se exaura. Ao relacionar-se com os pensamentos surgidos pela aparição de um objeto o sujeito é tematizado por esse modo de ser de sua própria mente. O “eu” é, assim, sempre um “eu” relacional, relativo aos seus próprios pensamentos, e não o sujeito puro da experiência. Um “eu” que pensa em determinados desejos sobre determinados objetos. Um sujeito poluído por desejos, imiscuído em seus pensamentos, operador dos fenômenos.

O sujeito puro está implicado na relação, no entanto, pois possibilidade da experiência em si, mas não revelado. Ao ser tematizado, no entanto, o verdadeiro sujeito torna-se um objeto, do debate em questão, dos pensamentos elaborados e experienciados pelo sujeito-praticante. Ao tornar-se objeto ele escapa da apreensão do sujeito, se relacionando este não verdadeiramente com o sujeito puro, mas novamente com seus próprios desejos, com os pensamentos surgidos sobre o objeto. A única maneira de exercitar um livramento dessa situação é, portanto, o estímulo devocional no qual, apesar do sujeito não conseguir diretamente acessar o sujeito verdadeiro, ele abandona o cargo de agente. Tal abandono é chamado de “entrega”, de si mesmo, o ato de desejar ser o objeto de um outro sujeito. A renúncia produz a inversão dos polos em questão, o sujeito puro assume o encargo da ação e o sujeito-praticante

torna-se seu objeto. Pelo desejo que operacionaliza a equação não condizer mais com um sujeito limitado, que pode somente capturar partes de qualquer objeto, mas sim condizer com o sujeito total, a experiência plena de *Brahman* faz-se possível.

A entrega é, assim, o esvaziamento do conteúdo que impede o acesso direto à *Brahman*. O direcionamento do desejo para a totalidade, uma vez que contida em todos os objetos em igual proporção, exaure as expectativas nas ações para outros objetos. Não há ganhos privilegiados a serem obtidos, o que estimula um relacionamento verdadeiro com os objetos, e não consigo mesmo. A perfeição nessa prática indica a existência de uma realidade para além do sujeito de controle, na qual ele pode ser um objeto – não a ser capturado em suas parcelas por sujeitos parciais, mas algo que revela a plenitude interna, a possibilidade de exaurimento de todos os desejos. E pleno por, justamente, não ser ele o sujeito. Ou seja, a realidade não necessariamente se mostra pautada pela narrativa da ansiedade de um “eu” restrito, mas sim pelo equilíbrio em si de um “eu” que já está presente.

A construção desse mecanismo de passagem da agência para um outro retira do sujeito-prévio a pressão da intenção, e logo, de suas consequências (*saṃskāras*). A desconstrução da relação com os objetos mediada pela intenção não significa, no entanto, o corte do vínculo entre sujeito experiencial e objetos experienciáveis. Tal ruptura revelaria apenas um sujeito resignado, cuja consequência do abandono da agência é somente o apagamento em escuridão. Não há relacionamento com os objetos pois o “eu” não é mais capaz de realizar nada. Ele deixa de ser o agente e torna-se o objeto de um outro, sendo o desejo presente, aquilo que determina a ação, algo que não diz mais respeito ao praticante.

A produção da experiência de ser o objeto de um outro é possível somente através de uma prática intencionada que busca a compreensão da natureza do puro sujeito. O resultado é frequentemente apontado como passível de acesso apenas pela experiência direta. Tal experiência é a “absorção” (*samādhi*) em si, do sujeito-praticante no sujeito puro. Por ser somente experienciável e não plenamente descritível o esforço de detalhamento desse último passo de prática é causa de tantas elaborações teóricas e analogias. Uma delas, frequente na filosofia indiana, é apresentada pelos quatro modos experienciais através dos quais entende-se que a mente exista: a vigília (*jāgrat*), o sonho (*svapna*), o sono (*susupti*) e a plenitude (*turīya*).

Há alguns paralelos traçados pela filosofia tântrica entre os quatro estados mentais, as apresentei esparsamente em construções teóricas de tópicos prévios. Em termos da influência da potência criadora (*Prakṛti*), entende-se que o primeiro estágio, a vigília, é composta pela “força atributiva estática” (*tamas-guṇa*), o sonho pela “força atributiva mutatória” (*rajas-guṇa*),

o sono pela “força atributiva sutil” (*sattva-guṇa*)³⁵, e o quarto estado estabelece-se além de qualquer atribuição (SS, v.2). Há, igualmente, um paralelo entre os níveis da experiência de unidade/separação representados pelos quatro estágios mentais e a natureza dos objetos desejados na relação do indivíduo com sua coletividade (SS, v.19): (i) a busca por prazeres mundanos e pela aquisição de objetos físicos (*kāma – jāgrat/tamas*); (ii) a busca por objetos psíquicos (*artha – svapna/rajas*); (iii) a busca existencial (*dharma – suṣupti/sattva*); (iv); e o estado de plena cognição (*mokṣa – turīya/Śiva*).

A questão central, e principal distinção a ser considerada entre os estados mentais apontados, está na operação epistemológica sobre a diversidade material, i.e., na experiência fenomênica de ruptura entre sujeito e objetos. Os três primeiros estados refletem, de maneira decrescente, as formas em que o “eu” separa-se de *Brahman*. Da plena diversidade à plena unidade, os modos de existência da mente descrevem tão somente distorções de um quarto estado, o “self inato” (SS, v.2). “Jāgrat-svapna-suṣuptyādi caitanyaṃ yad prakāśate. Tad brahmāhamiti jñātvā sarva bandhaiḥ pramucyate” (ĀNANDAMŪRTI, 1995, Śivopadeśa 8), cuja tradução aproximada seria “A Consciência é a fonte da qual emana o estado de vigília, sonho e sono profundo. O reconhecimento disso, de que eu sou *Brahman*, é a libertação de todas as amarras”. O reconhecimento disso constitui o quarto estado (*turīya*), o qual é relevante para a explicação aqui presente pois equivalente à “absorção” (*samādhi*).

O primeiro estado modal mental é o de plena ruptura/dualidade (*dvaita*) entre sujeito-relativo e sujeito-puro, descrito pela experiência do estar acordado. A vigília é equivalida ao “estado consciente”, em um movimento próprio de diálogo da filosofia tântrica com a psicologia ocidental. O sonho será, assim, denominado “estado subconsciente” e o sono o “estado inconsciente”. É relevante notar, no entanto, como tal escalonamento opõe-se ao sentido êmico dos estados mentais descritos, uma vez que o último estado é o de verdadeira consciência. A vigília, nesse sentido, é o estado de menor consciência da identidade fundante. Entretanto, por operar parâmetros de diferenciação, ela é o “estado consciente”, aquele no qual a “mente consciente” (*kāmamaya koṣa*) juntamente com as outras camadas mentais estão ativas.

Na vigília todos os desdobramentos do sujeito-puro estão ativos (*catuspada*), sendo ela um estado explícito e os outros estados latentes. A vigília é o estado em que há utilização máxima das potencialidades disponíveis ao indivíduo, o estado em que há múltiplos focos de

³⁵ Bryant (2009, I-10, n.p.) classificou a influência das *guṇas* sobre os estados da mente em Patañjali em ordem oposta, o que contraria a ideia de gradação do senso de unidade entre sujeito e objeto proposto por Ānandamūrti, assim como a possibilidade de *yoga nidrā* (*akliṣṭa nidrā*) como prática espiritual (SS, v.8).

identificação do “eu”. Devido a isso, nela é possível experienciar os objetos (*ābhoga*) através dos sentidos (*indriyas*) e expressar os desejos internos. A falta de ativação dos veículos de expressão conjugada a continuidade do pensamento marca a passagem da vigília para o sonho. Na linguagem biopsicológica também utilizada pela Ānanda Mārga, diz-se que o sonhar ocorre quando há a manutenção da atividade das “células nervosas” combinada à inatividade das “fibras nervosas” (SS, v.2).

A inatividade da parcela de maior objetificação dos indivíduos exclui um nível dos eventos de apego disponíveis. A agência sobre os objetos toma, portanto, contornos distintos no sonho, uma vez que a natureza dos objetos experienciáveis é a mesma do sujeito sonhador. Atribui-se ao fato dos alimentos mentais (*pabula*) durante o estado de sonho serem somente psíquicos o motivo dos pensamentos serem experienciados em maior intensidade. Devido à falta de parâmetros externos de contraposição, a realidade-atual é formada pelos pensamentos surgidos na “mente subconsciente” (*manomaya koṣa*). Considera-se, assim, que: “To dream is to think while sleeping” (ĀNANDAMŪRTI, 1995).

É importante ressaltar que o conteúdo dos sonhos não é a questão em análise, mas a condição do sonhar e sua consequência para a interpretação da relação de dualidade ou unidade. Há, entretanto, uma interpretação relevante sobre o conteúdo, a qual se baseia na fonte de estímulo dos pensamentos rememorados. Considera-se que, de forma geral, os sonhos são provenientes das experiências no mundo material, das marcas deixadas nas células nervosas e nas fibras nervosas. A reprodução desse estímulo no sonho é tida enquanto uma incapacidade de autocontrole/purificação e, por isso, é comum a asserção de que verdadeiros *yogis* não sonham (esse tipo de sonhos). Há, no entanto, sonhos considerados de um campo superior, cuja fonte está acima da “mente subconsciente”, que emanam da interioridade (da “mente causal”) para ela. São esses “sonhos premonitórios” os quais, por não serem retirados da experiência na vigília, são ou expressão do *samskāra* individual ou fonte de informações diretas da Consciência, traduzidos pelo conteúdo cultural do indivíduo na forma de símbolos (ĀNANDAMŪRTI, 1995).

Durante o estado de sonho a “mente consciente” (*kāmamaya koṣa*) está inativa e as outras camadas mentais estão ativas. A passagem do sonho para o sono ocorre com a expansão da inatividade para a “mente subconsciente” (*manomaya koṣa*), restando ativa somente a mente causal (a “mente inconsciente”, formada pelas outras camadas mentais). Tal inatividade expressa, de maneira passiva, a redução da diferenciação entre possuir consciência e dela ser parte. Deve-se a isso o fato da falta de memória (*smṛti*) da experiência do sono não incorrer na falta de um agente testemunhal, visto que o self inato é sempre presente.

A verdadeira posição cognitiva a ser ocupada, a do sujeito-puro, ao refletir-se em posições qualificadas gera os estados mentais experienciáveis, como visto. O estado de sono é aquele no qual tal reflexão é tênue, não memorável, aquele no qual não há objetos a serem observáveis, não há desejos incitativos à ação, mas ainda há testemunho. Um testemunhar sem objetos, a mera consciência de si. A diferenciação entre os objetos no estado de sono é reduzida à unidade, constituindo-se, portanto, de um estado de plena cognição (SS, v.2). O estado do sono difere do estado de inconsciência por não ser produzido por pressão externa, mas pela exaustão. Ambos, no entanto, mantêm a “mente inconsciente” ativa, e representam estados possíveis da vitalidade, nos quais os ares vitais mantêm sua funcionalidade. A dormência da “mente causal”, sua inatividade devido ao distúrbio dos ares vitais, é o estado de morte:

A morte é o sono longo/profundo da mente causal.
[*Kāraṇamanasi dīrghanidrā maraṇam*] (AS, 3-3)

Cujo acordar completa o processo cíclico de transmigração da alma. As modalidades de existência da mente relativas à experiência de unidade ocorrem, portanto, no período de atividade da mente causal, diferindo somente em seu modo de acesso – passivo (sono) ou ativo (*turīya/samādhi*). O esforço ativo para a aquisição da posição original utiliza um vocabulário distinto do processo descrito de sono. O estágio de sono é atingido através da retração das camadas mentais devido a sua inatividade, enquanto o quarto estado (*turīya*) é acessado pela imersão metódica e voluntária (*sādhana*):

The knowledge of material distinction can be dispensed within two ways. In a very brilliant radiance the perception of differentialities is lost, for at that time all objects appear radiant. Then again, in absolute darkness material differences as well vanish for them there is only a cimmerian darkness in which all objects lose their respective outlines. (...) in this state the seed of all knowledge is embedded. Yet due to darkness, discrimination is nil – such is the state of sleep (SS, v.2).

O resultado da imersão é consciente de si mesmo, pois estado vital e ativo. Compõe o estado discriminativo da unidade, atingido através do processo de dissociação do “eu” formulado ao longo das práticas indicadas. A consciência da realidade do self enquanto não diferente de *Brahman* desata as amarras de identificação com seus veículos perceptivos, as camadas da mente do ente unitário. O distanciamento de si produz, então, o recolhimento da mente para seu estado originário. Isso é a iluminação desejável, o processo de apagamento das distinções dos limites entre os objetos pela clareza observável de sua essência. A “absorção”

(*samādhi*) é, portanto, o resultado ocorrido na forma individual quando recolhido os desdobramentos do sujeito-puro, quando destruídos os estados derivativos do “verdadeiro eu”:

Savikalpa samādhi, ou, o estado com atributos, ocorre na dissolução de *aham* e *citta* no *mahat* que a tudo permeia.
[*Bhūmāvyāpte Mahati aham cittayorpraṇāśe saguṇāsthiṭṭiḥ savikalpasamādhiḥ vā*] (AS, 1-21)

O “sentimento de existência” (*mahat*), a consciência testemunhal de si que existe e compõe todas as entidades, é a posição originária para a qual retorna, em um primeiro momento, as capacidades instrumentais do eu (*aham* e *citta*). É esse o corpo que não pertence somente ao ente unitário, mas que, justamente, compõe a subjetividade compartilhada entre a multiplicidade. Uma subjetividade que não é construída dialeticamente com a objetividade, mas expressão de uma verdade inegável – cuja defesa argumentativa última está na imediaticidade da existência. Atinge-se, assim, na “absorção”, o estado transcendente, aquele que transcende a capacidade de domínio do “eu”. Ao ser esse o estado preponderante, o “eu” não é expresso como o agente situacional de uma dinâmica de poder temporal, mas como a identidade sem distorções sobre a qual não se possui controle.

A “absorção” (*samādhi*), o quarto estado de existência da mente (*turīya*) é, assim, em termos do sentimento de unidade, tal como o estado de sono, atingido, no entanto, através da vigília. Nela, a multiplicidade torna-se unidade, a devoção é vivenciada de modo pleno, a propensão introversiva realiza-se plenamente (*parā vṛtti*), a “força do conhecimento” (*vidyā śakti*) é máxima, e o indivíduo estabelece-se no “plenamente cheio”. A ideia de preenchimento de todos os desejos descreve a experiência da “absorção com ocupação mental” (*savikalpa samādhi*), a primeira modalidade da experiência de “absorção” (*samādhi*). Ela é tal que todos os impulsos aos objetos encontram seu destino: “So in such a state the ego not only exists, it exists in its total fullness and completeness” (SS, v.3).

A mera experiência desse estado não é, no entanto, o ponto final da prática espiritual (*sādhana*). Ela constitui um evento, descrito na linguagem simbólica tântrica como um “salto da serpente” (*kuṇḍalinī*), de sua posição inicial do primeiro ao penúltimo “complexo psíquico” humano (do *mūlādhāra cakra* ao *ājñā cakra*). A permanência duradoura no sentimento de unidade, ou seja, a constância no pensamento de que se é *Brahman*, constitui não meramente um evento da integração, mas certa permanência de acesso a ela. A capacidade de experienciar esse evento (*savikalpa samādhi*) como resultado de toda prática de meditação (*dhyāna*) é a

“libertação” (*mukti*), o controle volitivo da movimentação da força psíquica (*kuṇḍalinī*) ao eixo de pensamentos (*cakra*) responsável pela discriminação.

Atingir *mukti* é estar permanentemente liberto das amarras ao vínculo específico com os objetos, é estar livre da influência da força atrativa em direção a eles. O conceito de liberdade na filosofia tântrica diz respeito, portanto, à possibilidade de vincular-se somente a *Brahman*. Estar liberto é ter clareza da natureza de sua essência, é relacionar-se à verdade em todo contato com os objetos dela derivados. A aquisição desse estado constante é atingida, no entanto, somente através da prática (*sādhana*). Depende desta, igualmente, a manutenção do estado de liberdade, uma vez que ele pode ser perdido pela degradação natural do funcionamento do corpo humano (ACOSTA, 1998, p.101). Deve-se a isso o fato de que a “absorção” (*samādhi*) consta dentre os exercícios cotidianos a serem realizados mesmo por aqueles nela estabelecidos, sendo o oitavo passo indicado da prática (idem, p.48).

Entende-se que a mera aquisição momentânea do estado de “absorção” não cumpre o destino soteriológico almejado, apesar de marcar um avanço significativo para este. A constância no posicionamento mental originário transforma as percepções da experiência dos fenômenos, ao não produzir um resto de significado a ser compreendido. O sentido da ação é plenamente experienciado de modo imediato: toda movimentação fenomênica é expressão da Consciência. Assim sendo, não há sentimentos a serem acumulados, pois o significado da ação e o objeto de real desejo estão imediatamente disponíveis ao praticante. Desse modo, uma pessoa liberta (*jīvanmukta*) continuamente exaure *saṃskāras*, ao invés de acumulá-los. Se a natureza que impulsiona o indivíduo modifica-se, toda nova ação é gerada em uma posição de não-distorção que não exige, portanto, reações corretivas. Conclui-se, assim, que a “absorção” (*samādhi*) é a passagem da simbolização para a cognição, a compreensão não mediada do sentido da existência (SS, v.19).

Ainda que a condição do Ser (*seity*) seja revelada na “absorção com ocupação mental” (*savikalpa samādhi*) há um “eu” que a experiencia. Está nela presente o sentimento de existência, a identificação com um posicionamento testemunhal inativo. Como previamente descrito, corpo é todo espaço identitário na filosofia indiana. O que se denomina “mente” é, portanto, uma ocupação corporal de nível diverso. Tem-se, assim, que mente é corpo e corpo é mente (*brahmânica*) – ao se considerar a noção de substância presente – ambas designações relativas ao vínculo identitário estabelecido. É dito, por isso, que a experiência de “absorção com ocupação mental” (*savikalpa samādhi*) é aquela na qual “(...) the unit-mind attains unity with the Cosmic Mind” (SS, v.2). A presença do termo “mente” indica uma camada de dualidade na relação, imergir na “mente cósmica” implica uma frase com sujeito, verbo e

objeto. Há um “eu” que “imerge” no “todo”. Tal totalidade possui determinação objetiva, identidade com vínculo de existência, de outro modo ela seria denominada “consciência”. A imersão da “absorção com conteúdo” é aquela na qual o conteúdo é a parcela testemunhal (*mahat*), a resultante do sentimento de existência de todas as entidades manifestas. *Savikalpa samādhi* relata um estágio, portanto, de plena concentração da mente em um objeto (*ekāgrabhūmi*), e pela natureza do objeto ser a entidade testemunhal pervasiva há plena identificação ativa com (toda) a manifestação.

Difere disso a imersão do praticante (*sādhaka*) com a pura Consciência. Nesta, o sujeito puro não é manifesto nem mesmo em sua capacidade testemunhal. Está em questão, portanto, o estabelecimento do praticante em um estágio no qual os princípios constitutivos da totalidade (*Brahman*), a força cognitiva (*Śiva*) e sua força expressiva (*Śakti*), existem em preponderâncias inversas (*Nirguṇa Brahman*). A aquisição de um posicionamento mental transcendente de si, no qual não há nenhum instrumento de identificação, denomina-se “absorção sem ocupação mental” (*nirvikalpa samādhi*):

Esse estado [de *nirvikalpa samādhi*] ocorre em um espaço em que não há camadas mentais.

[*Tasyasthitiḥ amānasikeṣu*] (AS, 1-23)

Enquanto na “absorção com ocupação mental” (*savikalpa samādhi*) o campo identitário são todas as entidades sem privilégios, na “absorção sem ocupação mental” (*nirvikalpa samādhi*) o campo identitário é inexistente. Denominei a este previamente de um estado “plenamente vazio”. A “absorção sem conteúdo” não condiz com a aquisição do equilíbrio, segundo a filosofia da Ānanda Mārga, mas com um estado posterior exaurido, no qual a Consciência é tão cristalina, com tão poucos desdobramentos (*nirguṇāsthiti*), que não é consciente de sua própria existência. Seguindo a analogia realizada entre a diferença do estado de sono e do estado de plenitude (*turīya*): o estado de sono é aquele no qual as diferenciações não estão presentes devido à falta de luminosidade para refletir as entidades para o observador; a “absorção com conteúdo” (*savikalpa samādhi*) é o estado em que as diferenciações não existem pois a luminosidade é tal que o contorno limítrofe entre as formas para o observador é apagado; e a “absorção sem conteúdo” (*nirvikalpa samādhi*) é aquela na qual as diferenciações não existem pois a luminosidade é tal que até mesmo os limites entre o observador e a fonte de luz se apagam.

O abandono de qualquer instrumento de identificação não corresponde a um estado de inconsciência, como poderia ser compreendido por um observador externo a experiência da

“absorção sem conteúdo”, mas de completo retorno à Consciência. O estado de plena cognição não ocorre por ser despossuído da percepção sensorial devido a distúrbios, mas por ser ele “supra sensorio”, da seguinte maneira. O processo de retração (*pratyāhāra*) cujo fim resulta na “absorção determinada” (*savikalpa samādhi*) ocorre, como apresentado, com o recolhimento da atenção das camadas mentais (*citta*) dos sentidos e da memória dos sentidos. Não existindo objetos de consumo para o “sentimento de objetificação” (*citta*), e sendo de sua natureza buscar objetos, a atenção torna para o “sentimento de agência” (*aham*). É assim “reproduzido na tela mental” o ego agente da ação, o que é o mesmo que dizer que “o objeto se torna sujeito”, que *citta* torna-se *aham*, que há expansão mental. Uma vez que é da natureza do ego buscar no “sentimento de objetificação” (*citta*) objetos sobre os quais agir, e encontrando neste somente o reflexo de si mesmo, o “sentimento de agência” (*aham*) volta sua atenção para o “sentimento de existência” (*mahat*). Por ser a operação realizada pelo “sentimento de existência” (*mahat*) aquela de testemunhar o “sentimento de agência” (*aham*) agindo sobre os objetos (*citta*), e encontrando no ego somente sua própria reflexão, o “sentimento de existência” busca testemunhar a um outro, e encontra somente o sentimento macrocósmico de existência (*mahat* cósmico).

O processo de identificação retroativa inverte o nível perceptivo de modo a resultar em “absorção determinada”. Na “absorção indeterminada” (*nirvikalpa samādhi*), após a retração da mente ao “sentimento de existência” (*mahat*) “(...) the unit unconscious mind becomes one with Supreme Consciousness” (AV, v.33), e não à mente macrocósmica:

Nirvikalpa samādhi, ou, o estado sem atributos, ocorre na dissolução de *mahat* no *ātman*.
[*Ātmani mahadpraṇāśe nirguṇāsthitiḥ nirvikalpasamādhiḥ vā*] (AS, 1-22)

Deve-se a isso a experiência da “absorção” (*samādhi*) não ser contraditória a expressão intelectual, mas ser o desdobramento lógico de sua superação. Se, a prática indicada do “estudo de si” (*ātmandhyāya*) é a narrativa que aborda a discriminação e concomitância entre o ente (*jīvātman*) e o Ser (*ātman*), a “absorção com distinção” (*savikalpa samādhi*) é seu epílogo (“I am That”), enquanto a “absorção sem distinção” (*nirvikalpa samādhi*) é a pontuação final.

Ānandamūrti (SS, v.8) correspondeu o primeiro tipo de “absorção” (*savikalpa samādhi*) à realização descrita no *Yoga Sūtra* de Patañjali (I-17) como *samprajñāta samādhi* (absorção com distinção/conhecimento). A outra categoria do estado de “absorção”, na qual o esforço à unidade transcende completamente a si mesmo (*nirvikalpa samādhi*), foi equivalida por

Ānandamūrti ao estado de *asamprajñāta samādhi* (absorção sem distinção/conhecimento). Bryant (2009) indicou que em Patañjali tal estado não é nomeado, sendo descrito apenas como o “outro” (*anya*, I-18) estado de absorção. Segundo o autor ainda, foram os comentadores posteriores do *Yoga Sūtra* que o teriam denominado *asamprajñāta samādhi*, a absorção sem distinção/conhecimento.

A comparação do *Ānanda Sūtram* ao *Yoga Sūtra* é relevante não somente pela distintividade do último, mas pelo debate realizado por Ānandamūrti especificar a singularidade de sua técnica em relação a de Patañjali. É extensa a discussão elaborada nos textos entorno da definição de *yoga* enquanto união (*samādhi*) e não como suspensão das propensões mentais (*vṛtti nirodha*), como apresentado principalmente no primeiro capítulo da tese. O esforço de Ānandamūrti na desconstrução da noção de vacuidade atingível através da “rejeição” (*nivṛtti*) faz parecer ao leitor que o ponto central do debate levantado é o questionamento da possibilidade de aquisição da vacuidade em si, ou de seu valor. Isso ocorre, pois, a conclusão de sua crítica às técnicas de austeridade é a relevância atribuída às práticas devocionais (*bhakti*), ao mestre (*guru*), ao serviço social (*sevā*) e à “absorção determinada” (*savikalpa samādhi*). O esforço argumentativo dedica-se, de fato, aos desdobramentos desses pontos centrais, ao exercício das ações no âmbito da coletividade, à experiência da vida e ao prazer. No entanto, isso não contradiz o fato de que a aquisição da plena experiência de vacuidade (*mokṣa*) é desejável também para os praticantes da Ānanda Mārga.

A vacuidade não é vista como o ápice da rejeição à vida, mas enquanto a consequência do consumo máximo dos desejos, o resultado da completa fruição do prazer. Se a “libertação” (*mukti*) dá-se pelo processo de aprendizado da vinculação a todos os objetos em mesma medida, a “salvação” (*mokṣa*) é o processo que decorre dessa experiência, a falta de necessidade vinculativa. Assim como a experiência na prática da “absorção determinada” (*savikalpa samādhi*) apenas constitui o estágio de “libertação” (do privilegiamento de objetos) (*mukti*) com constância, o estado de “absorção indeterminada” (*nirvikalpa samādhi*) também exige prática contínua para seu controle. A “salvação” (*mokṣa*) é o acesso volitivo na experiência de “absorção sem distinção” (*nirvikalpa samādhi*) e corresponde, no debate sobre os desejos aos objetos, à não-experiência da fome, ao não-incômodo completo das funções, enquanto a “libertação” (*mukti*) corresponde à experiência de saciedade.

A experiência da “absorção determinada” (*savikalpa samādhi*) é atingível, como apresentado, através de um procedimento metódico de concentração (*dhāraṇā*) meditativa (*dhyāna*) no simbolismo da totalidade devocionalmente factível (*Tāraka Brahman*). O resultado sensível ao indivíduo do estabelecimento volitivo nessa experiência (*mukti*) é tal como ter todo

e qualquer desejo completamente realizado instantaneamente. A isso chama-se “libertação”, de qualquer restrição ao prazer, das consequências do vínculo específico. No entanto, assim como está presente na saciedade a possibilidade de retorno a fome, de seu término, a libertação possui ainda “sementes” (*bīja*), possíveis precursoras de sua falência. A devoção (*bhakti*) é, portanto, um método para a filosofia da Ānanda Mārga, e não o ponto destinal da prática, como o é para outras filosofias indianas. O debate entre Ānandamūrti e Patañjali diverge, portanto, em dois pontos³⁶: sobre o método a ser praticado (devoção ou austeridade) e sobre o caráter da vacuidade.

A argumentação de Ānandamūrti relativiza a eficácia da prática da austeridade (*vṛtti nirodha*) ao criticar o represamento das emoções, pela afirmação de que a contenção de impulsos é momentânea. O método repressivo é criticado, portanto, por sua ineficácia prolongada, e mesmo agravamento do problema do desejo. A devoção, caminho alternativo proposto, é instrumental para a aquisição da vacuidade verdadeira, ou seja, inacabável. Ānandamūrti entende que ainda que a “absorção indeterminada” (*asamprajñāta samādhi/nirvikalpa samādhi*) seja atingível por práticas austeras, o mesmo não pode ser afirmado do estabelecimento do praticante na experiência constante dessa vacuidade (*mokṣa*). Um evento de esvaziamento não equivale a estar, de fato, em completa unidade, a qual supera mesmo a ideia de “experiência”.

O caminho devocional é visto como único por uma consequência colateral de sua prática. Imediatamente, o resultado da plena devoção é, como apresentado, o preenchimento do ego, sua transformação identificativa a todos os entes. Ao se experienciar isso, no entanto, ocorre que todos os “sentidos não compreendidos” (*samskāras*) são finalmente absorvidos (*karmaphala*) na forma de seu solapamento ao sentido maior que é *Brahman*. Isso é, é somente pelo praticante utilizar-se intensamente de um impulso (*vṛtti*), e de um impulso somente (*parā vṛtti*, a devoção), que todos os outros impulsos encontram sua exaustão. A “meditação” (*dhyāna*) é a prática de não deixar restar espaço querente em si, de paralisação de todas as outras atividades mentais *que não* a da concentração em *Brahman*.

Através do exaurimento dos desejos encontra-se o equilíbrio psíquico natural (*mukti*) e o “problema” torna-se somente o próprio amor à *Brahman*, por ser esse causa da dualidade restante. O atalho pretendido pela ideação no nada (*śunya dhyāna*) não realiza, portanto, o

³⁶ De certa maneira, poder-se-ia ler a Ānanda Mārga como uma linhagem do *Yoga Sūtra* na qual o *sūtra* I-23 (*Īśvara praṇidhānād vā*) é o ponto central do texto, desde que sejam consideradas todas as consequências disso para a totalidade da *sādhana*, e.g., a converção da austeridade em serviço social.

processo de compreensão do sentido das experiências e, sendo assim, é considerado um caminho árduo e ineficaz. A velocidade no caminho espiritual é potencial, portanto, através da devoção. Como durante a “absorção sem identificação” (*nirvikalpa samādhi*) não há nenhuma atração, nenhum impulso possível aos desejos, não há nela “queima de *saṃskāras*”. É nela presente, por isso, a “semente” (*bīja*) do retorno ao ciclo da transmigração da alma (*saṃsāra*), uma vez que correções perspectivas são ainda necessárias. O caminho da devoção reduz as sementes a uma, e a passagem da “experiência de totalidade” para a “fatorialidade da totalidade sem sementes de retorno” é a prática continuada indicada pelo Tantra Yoga da Ānanda Mārga: “Só há um caminho espiritual, o caminho que a *kuṇḍalinī* toma para chegar ao sétimo *cakra*” (informação verbal³⁷). O qual não seria atingido “naturalmente”, mas somente pela “graça do *guru*” (outro *śruti* de Ānanda Mārga).

Há ainda outra opção interpretativa para a “absorção indeterminada” (*nirvikalpa samādhi*). O debate apresentado até então “leva a sério o nativo” em sua narrativa da existência do estado de “salvação” (*mokṣa*), tal como compreendido. É possível, no entanto, seguir uma lógica parente da encontrada em outros debates da filosofia indiana e argumentar que a “salvação” (*mokṣa*), enquanto semelhante do pleno-vazio, representa somente um jogo de palavras cujo objetivo é pedagógico. Nessa leitura, o desejo pelo “livramento final” seria somente buscado por aqueles que não estão identificados plenamente com a comunidade, com os entes, com a vida, e buscam a cessação do sofrimento mais do que ao prazer.

O método argumentativo filosófico estabeleceria, então, a possibilidade de aniquilação mesmo do sentimento de existência em *Brahman*, a condicionando a aquisição prévia do sentimento de união determinada. Uma vez que essa fosse atingida (*savikalpa samādhi*), o praticante não mais desejaria a verdadeira morte. Sendo movido pelo amor à criação decidiria, então, trabalhar incansavelmente para o bem-estar geral, tornando-se um agente da libertação de todos (*jīvanmukta/bodhisattva/sadvipra*). Pode-se nomear tal perspectiva de “imposição da existência/atribuição de *Brahman*”. Nela, a “salvação” (*mokṣa*) é na verdade “libertação” (*mukti*), uma “libertação” (*mukti*) em que a cessação completa do funcionamento da mente é meramente temporária, quiçá aflitiva.

³⁷ *Śruti* (dizer) de Ānanda Mārga informado por Acosta (2021) quando questionado sobre a possibilidade de ser considerada uma questão de opção de vida e missão o estabelecimento em *mukti* ou em *mokṣa*, ou se necessariamente haveria uma hierarquia espiritual entre elas. É importante notar que a imagem ideativa atribuída à “libertação” (*mukti*) é a da ascensão da “serpente” (*kuṇḍalinī*) ao sexto plexo psíquico, enquanto a imagem ideativa atribuída à “salvação” (*mokṣa*) é a da ascensão ao sétimo *cakra*.

A leitura que financio não é essa, no entanto. A aniquilação completa não corresponde a uma verticalidade finalista na qual a “salvação” (*mokṣa*) é tal como um paraíso atemporal. Seu atingimento pode vir a corresponder, no entanto, a um inevitável “retorno” ao ciclo cósmico (*Brahman cakra*). Esse retorno, no entanto, não coloca em questão o sentimento de existência, uma vez que não há mais indivíduo experienciador dos fenômenos a ser submetido à narrativa cosmogônica, às amarrações de *Prakṛti*. Exaurido o *saṃskāra* da existência concomitante a *Brahman* o antes-indivíduo “retorna” à Consciência e a suas movimentações, tal como matéria-prima imaterial inesgotável. Ou, de outro modo, decide (*saṃkalpa*) exercer a função de apoio à libertação de outros entes, como será comentado adiante. Nessa possibilidade, no entanto, o indivíduo não corre o risco de atribuição compulsória, pois verdadeiramente liberto.

Ao que cabe à utilização da racionalidade para uma decisão baseada em um esfacelamento da noção de “eu” individualista, esse é o caminho disposto pelo Tantra Yoga da Ānanda Mārga. Incita-se o praticante ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades, incluindo-se a racionalidade. Considerando-se a epistemologia apresentada das regras de funcionamento dos veículos existenciais: a aquisição de um estado no qual tais potências não estão ativas não corresponde a um retrocesso, mas a superação de sua necessidade imperativa. A “salvação” (*mokṣa*) é, portanto, o pleno relaxamento decorrente do ápice da função intelectual, e não o vazio regressivo de sua negação. A “salvação” (*mokṣa*), lida na ótica *margī*, afirma, então, a dimensão positiva da vacuidade, o que não condiz a uma realidade-contraparte negativa (*dvaita*), nem nega a substancialidade-perspectiva da realidade dos entes (*māyā*), mas é a consequência “experienciada” do abandono radical de um posicionamento limitado.

Tão é correto que a leitura sobre a “salvação” não se refere a uma outra coisa que não o prosseguimento ininterrupto, e ainda assim de outro nível, da razão, que Ānandamūrti estabelece uma conexão sinonímica entre os termos: “When one attains liberation of a permanent nature it is called ‘**vimukti**’ or ‘*mokṣa*’ or ‘salvation’” (AV, v.4, grifo nosso). Assim como a “salvação” não se detém no estado culminante da razão, sendo seu desdobramento transposto, a prova (*pramāṇa*) da existência do estado do qual ela é fixidez não se dá através de meios lógicos:

A evidência disso [de *nirvikalpa samādhi*] é a condição mental que se expressa em um estado de consciência pleno de bem-aventurança, o qual é derivado da realização da vacuidade.

[*Abhāvottarānandapratyayāḷambanīrvṛttiḥ tasya pramāṇam*] (AS, 1-24)

A prova do estado de vacuidade é estabelecida após sua cessação. A possibilidade de experienciar a qualquer coisa exige uma identificação mínima entre sujeito existente, sua ação e seu objeto. A experiência que comprova a “experiência” fora do campo de experiências é, portanto, sentida somente em seus efeitos ulteriores aos instrumentos existenciais, por esses não serem utilizados. Entende-se que há um completo relaxamento da pressão de uso do corpo, o qual é sentido como “felicidade” ao retornar-se do evento de dissolução (da individualidade). Vê-se, assim, que as provas limiars desse estado são sensações, o que reduz o escopo da razão. No âmbito da prova, acusa-se a esta de argumentatividade e eleva-se o caráter sensório, compelindo à prática.

Ao que cabe a noção de “experiência” faz-se necessário um comentário, por ser esse um debate recorrente na bibliografia acadêmica sobre a filosofia indiana. Foi levantado por Halbfass (1988) que a ideia de “experiência” se tornou relevante a partir da resposta do neo-hinduísmo ao pensamento ocidental, em um movimento de auto explicação gerado pelo encontro. O esforço de diálogo buscou a descentralização da razão como espaço único da produção da verdade, localizando na ideia de “experiência” a superação da dicotomia entre ciência e religião (HALBFASS, 1988, p.401). Halbfass aponta, inclusive, que o conceito que traduz a ideia de “filosofia” para o ocidente é o de *darśana*, cuja raiz é *drś*, “ver”, o que invoca a “experiência direta” contra o discurso analítico ocidental (HALBFASS, 1988, p.381).

É discutido recorrentemente nas análises sobre a tradição indiana a relevância do fato de que filosofia e religião não são nela contraditórias: "For example, in the Advaita system of thought, ‘we cannot think advaita and speak advaita without living advaita’” (MURKHERJEE, 2016, p.33, *apud* Gandhi, 1984, p.241). Soma-se a isso, filosofia e religião, o conceito de experiência. “Experiência” torna-se um estado que apesar de subjetivo de consciência, potencialmente revela verdades objetivas (HALBFASS, 1988). O neo-hinduísmo elabora, assim, a ideia de que toda filosofia é uma exposição e justificativa de uma experiência, sendo os textos tradicionais tão somente experiências gravadas a espera de confirmação pelos praticantes (HALBFASS, 1988, p.382, *apud* RADHAKRISHNAN, s/d). Ao neo-hinduísmo Halbfass contrapõe o papel da experiência no pensamento tradicional indiano, através de Śaṅkara. Para este, a textualidade dos Vedas não reflete a experiência de poucos, mas axiomas soteriológicos cuja veracidade independe de confirmação pessoal prática (HALBFASS, 1988, p.388).

Apesar da Ānanda Mārga poder ser considerada parte do movimento neo-hindu (i.e., voltado ao proselitismo no ocidente, à busca do diálogo, à atualização, ou mesmo por sua localização histórica), a lógica de sua noção de experiência aproxima-se mais da visão de

independência, proposta por Śaṅkara, do que de meio comprobatório, proposto por Radhakrishnan. O estado aparentemente contraditório dá-se somente pelo fato de que o debate de anterioridade e dependência entre verdade experiencial e verdade textual, visto a respeito dos Vedas, não opera de mesma maneira nos Tantras. Em termos de método, a prevalência da experiência sobre a compreensão textual é uma das características tradicionais do Tantra. Isso não é elaborado como resposta defensiva em busca de um espaço de veracidade fora do tribunal da razão. A argumentação textual tântrica é, ela mesma, meramente uma incitação a um conjunto de práticas que vão além do debate racional. A ideia de “experiência” no Tantra não remete a possibilidade de o ego acumular conteúdos de eventos que validem, ou não, o ensinamento, mas remete ao caráter do esforço prático (*sādhana*) necessário para sua transcendência.

Concomitantemente, em termos da elaboração teórica filosófica no Tantra é possível, assim como disposto por Śaṅkara (HALBFASS, 1988, p.390), experienciar falsas experiências. Se o objetivo da experiência é fornecer um meio de acesso ao deslocamento egóico, qualquer conclusão que disto difira é necessariamente falsa. Inobstante ao discurso, prático ou oral, a eficácia é comprovada pela travessia de abandono do posicionamento autocentrado. Tal como os Vedas dispõem verdades imperativas através do texto, os Tantras apresentam uma experiência que independe de execução para ser verdadeira. Para o sujeito que a realiza, no entanto, a ideia de prova não se faz presente, enquanto para a coletividade tal experiência somente pode ser medida através das ações éticas. Em ambos os casos, ao final, a prova pertence ao campo da imediaticidade.

Vê-se, assim, que a questão da “experiência” sempre foi relevante ao Tantra, ao ser lida no modo verbal imperativo à ação prática (*sādhana*), e que a incapacidade pessoal de seu alcance não contradiz sua existência. Acrescenta-se, ainda, ao debate entre “verdade textual” (*jñāna*) e “experiência pessoal” (*bhakti*) a “constatação do exemplo” (*karma*), de indivíduos realizados. Justamente pela experiência de “absorção” (*samādhi*) não ser do nicho mundano e empírico, mas transpessoal e transcendental, sua subjetivação, ou falta dela, em nada a ela acrescenta, questiona ou expande. Ela meramente possui uma confirmação mundana acessória ao sujeito, o “resto” sensível indicativo de sua passagem: a “felicidade”, tal como mencionado no *sūtra* 1-24 (AS).

Como visto, a “salvação” (*mokṣa*), no limite, não pode ser experienciada ou comprovada, por dar-se em um nível distinto do discurso, qual seja. Ela é, ao fim, a experiência do absoluto desapego, inclusive do sujeito capaz de realizar experiências e elocubrações. Ela não é a experiência do vazio mais do que o seja da despotencialização dos elementos de

identidade. Ou seja, assim como a “identificação à *Brahman*” (*savikalpa samādhi*) cria um vácuo na identidade privilegiada, na posição inicial de apego, a “dissolução em *Brahman*” (*nirvikalpa samādhi*) é tal que não se é nem mesmo o Outro. Se, na primeira, a falência da linguagem dá-se por nada possuir a capacidade de plenamente descrevê-la, na segunda a falência dá-se pelo sujeito ter, ao fim, isso compreendido. Tem-se, assim, que a salvação (*mokṣa*) é o movimento de união (*yoga*) entre o ente (*jīvātman*) e o Ser (*ātman*) desprovido de intermediários simbólicos.

Deve-se a isso o fato de que o estabelecimento na prática de abandono completo de si (*mokṣa*) torna a utilização dos meios existenciais obsoletos. Uma vez que o combustível dos instrumentos do ente são os desejos (*vṛttis, saṃskāras*), sua falta resulta em vacuidade. Se a mente é o veículo de revelação da ignorância, depois de cumprido seu papel não há mais função de ser. É a essa vacuidade que se refere a “absorção sem identificação” (*nirvikalpa samādhi*). A partir disso, a filosofia entende que há duas escolhas ao praticante salvo (*mokṣa*), já mencionadas: o serviço à humanidade (com salvação assegurada), e a completa dissolução na Consciência.

A respeito da primeira, uma vez que não há *saṃskāras* que movimentem o praticante é necessário a criação de uma determinação (*saṃkalpa*) que os substitua, para a continuidade de sua existência vinculada. Não são mais os desejos, portanto, o que o atrela aos seus instrumentos. Não é a necessidade de expressar a impulsos que se impõe sobre o praticante. O que impera sobre o ente salvo é o pleno sentimento de compaixão e amor por tudo, sua determinação é a de “salvação” de todos os entes. A respeito da segunda, nela a salvação (*mokṣa*) não é um suicídio, por não existir retração de funções e do prazer, mas máxima utilização. É o aperfeiçoamento de si que resulta em auto esquecimento. Não deixa, por isso, de ser tal como uma morte, dos instrumentos de auto superação, da vinculação ao ciclo de renascimento e morte (*saṃsāra*). A salvação aqui é a morte da morte, liberdade e expansão, a falta de distorções impulsivas atributivas a serem corrigidas, a finalização da expressão daquela entidade enquanto tal. É o silêncio, o fôlego tomado no espaço entre as palavras.

Mṛtyurmṛtyuḥ namāmyaham

“(...) so He is the Death of death.
I bow to this Puruṣottama”
(SS, v.2).

CONCLUSÃO

I.

A estrutura teórica geral e inicial na qual se enquadrou esse projeto é aquela delineada pelo indologista Halbfass (1991) ao diferenciar as reflexões produzidas pela filosofia indiana das originárias das ciências humanas ocidentais. A diferenciação é construída entre aquela cujo paradigma é a centralidade do *homem* e aquelas nas quais supõe-se sua falta. Tal conclusão é evidenciada através da análise da produção dos discursos acadêmicos, para os quais o indivíduo humano é sempre o ponto de partida – sua natureza, constituição, progresso e objetivos. A isso faz coro com Halbfass a antropologia contemporânea, autores como Lévi-Strauss (1989), Viveiros de Castro (2002), Latour (1994), entre outros, demonstraram a ênfase antropocêntrica da reflexão científica ocidental, ao compará-la etnograficamente com a estruturação simbólica de povos tradicionais. Em termos teóricos das ciências humanas, os discursos posicionam-se ao redor dessa ideia de homem; no campo antropológico a questão do homem é uma condição cuja essência é a cultura construída pelo grupo social, logo, variável fluída a ser descoberta pela investigação social (INGOLD, 1994). Enquanto no campo da técnica, a “criação de máquinas possantes” (LÉVI-STRAUSS, 1993) a serviço desse homem é o critério de significação da sociedade ocidental.

O fato do homem ser a questão central do pensamento ocidental faz com que a análise sobre outros modos de conhecimento busque neles a medida em que esse tópico é construído. Como observado por Lévi-Strauss (1993), confere-se historicidade a um outro relativamente a posição ocupada pelo sistema de referências do observador. É a isso que se refere Halbfass (1991) ao analisar o posicionamento de Hegel, dentre outros filósofos, de que o homem não teria sido postulado na Índia, noção que se desdobrou em afirmações sobre as supostas faltas dessa cultura: falta de pensamento racional; falta do estabelecimento de direitos do indivíduo.

O pensamento crítico antropológico sobre o etnocentrismo, assim como as pesquisas indológicas contemporâneas, nos mostram que a questão não é se o homem, e todos os desdobramentos a partir desse eixo central, foram postulados pela filosofia indiana, mas qual o ponto fundamental articulador de seu exercício reflexivo. A isso Halbfass (1991, p.267) define “Traditional Indian thought seems to be preoccupied with the *ātman*, that ‘*self*’ and immortal principle *in man* (...)”. A questão não é, portanto, se o homem foi postulado ou não pelas tradições de pensamento indianas, mas como qualquer categoria derivada é construída a partir e para o *ātman*, eixo de significação das variadas elaborações reflexivas tradicionais.

De forma breve para essa conclusão, uma vez que longamente debatido previamente: o conceito de *ātman* se aproxima daquele de alma. Compreende-se que é isto que cada ente, cada fenômeno aparente no mundo é, de fato. *Ātman* é a essência verdadeira do ente, que não é de modo algum diferente do Ser. É a substância partilhada por todos os entes, tendo sido traduzido por Loundo (2014) como “si-mesmo”. Esse “self verdadeiro” não é instrumentalizável, o que não o condiciona a ordem da abstração etérea e imaterial, pois compreende-se que o *ātman* é o campo fundamental no qual se aterra a possibilidade da existência.

A inquirição civilizacional que se institui sobre o *ātman* produziu, assim, discursos e procedimentos diversos. É notável, no entanto, que não é somente o tema o que distingue a reflexão indiana da ciência ocidental, mas todo o tropos, incluindo o exercício metodológico. De modo que a centralidade do conceito de *ātman* não está bem em fazer a produção de conhecimento girar a sua volta, mas em atrair todo e qualquer discurso para si, i.e., o método e propósito para o conhecimento que interessa à filosofia indiana é aquele ao qual se pode classificar teleológico. Os questionamentos são da ordem do sentido, e as explicações são construções pedagógicas que visam levar o indivíduo à causa final de todos os entes, o *ātman*. O desvendamento e compreensão desse propósito nas textualidades selecionadas para essa tese foi um de seus resultados centrais.

Pois, a trajetória do sujeito de conhecimento é sempre o ponto de partida para a elaboração normativa e praxiológica das indicações propostas. O que está em questão é a capacidade dos indivíduos para a revelação do “Ser em todas as coisas”. Existe, portanto, uma aparência de que aquilo sobre que se fala é, de fato, o sentido imediato da fala. Constroem-se discursos sobre o homem, sobre a sociedade, sobre a salvação – o conteúdo, entretanto, não é o objetivo do texto, mas o meio de encadeamento de ideias para a revelação do *ātman*. Assim, o entendimento sobre a temática em si não é satisfatório quando lido de forma plana, devendo ser extraído dos níveis de sentido do texto. Justifico, assim, o esforço realizado para a definição rigorosa do significado dos variados conceitos apresentados, a compreensão de seu posicionamento estrutural relativo.

A questão central desse projeto foi, então, a leitura interpretativa da textualidade central da vertente do Tantra Yoga da Ānanda Mārga, o *Ānanda Sūtram*, de modo a localizar em seus fundamentos discursivos algumas questões mobilizadas. Apresentei o conceito de *ātman*, enquanto a teleologia presumida de todos os entes. A partir desse conceito pude desdobrar alguns temas centrais na tese, considerando-se debates da antropologia contemporânea: a noção de “eu”, a qual se resume no *ātman*; a “estrutura mítica” formulada como cosmogonia no segundo capítulo da tese; as prescrições rituais (*sādhana*), formuladas no terceiro capítulo da

tese; e de forma germinal, na qual localizo uma possibilidade de desenvolvimento, a relação entre a definição de humano/animal e a de sociedade para essa filosofia. A respeito deste último tema, faço uma breve digressão.

II.

Como demonstrado, o local privilegiado para o alcance definitivo do que é tanto causa quanto meta, o *ātman*, são os seres humanos. O homem é concebido enquanto um instrumento (HALBFASS, 1991), cuja potência corporal e psíquica permite o cumprimento do sentido de toda a filosofia, i.e., atingir o *ātman*. Que todos os entes caminham para sua realização no Ser é o panorama geral da filosofia indiana, mas é somente ao assumirem a forma humana que esse caminho pode ser completado. Essa é a natureza atribuída ao homem, uma forma a ser utilizada e superada. Sua conceitualização filosófica resumiu-se no conceito de *dharma*.

Dharma aqui diz respeito aos modos de ser e de expressão de um ente, no caso em questão, do homem. Isso é, existe uma coincidência nos textos, que precisa ser demonstrada pela análise de sua lógica, entre a natureza dos entes e seu exercício, ou, como dito por Mukherjee (2016b): o conceito de *dharma* possui conteúdos prescritivos e descritivos. Assim, é dito que o *dharma* do fogo é tanto sua capacidade combustiva quanto queimar (ĀNANDAMŪRTI, 1978). Enquanto o *dharma* dos seres humanos é, respectivamente, atingir o *ātman* e o esforço realizado para esse objetivo. Como visto, a mudança da forma animal para a humana dá-se através da volição resultante do conflito, e seu enquadramento define concomitantemente a ideia de progresso (a aproximação ao *ātman*) e de liberdade no Tantra (a indiferenciação ao *ātman*). O homem é o ente cuja liberdade é potencial, sendo sua felicidade dependente somente do esforço direcionado para o cumprimento de sua própria natureza (*dharma*).

A problemática do sofrimento, individual ou social (na forma de opressões, de si mesmo e de outros) dá-se pelo fato de que, no caso dos seres humanos, sua natureza (*bhagavad dharma*) pode ser traída, pois neles existe possibilidade de escolha de seu exercício. Pode-se não reconhecer sua “verdadeira natureza” (a completude final do *dharma*), que é o imperativo monista (*ātman*) entre todas as coisas, e assim produzir sofrimento a si e a outros. Essa “escolha”, no entanto, diz respeito menos a uma autodeterminação dos seres humanos e mais ao estágio de desenvolvimento da capacidade cognitiva discriminativa do indivíduo (*viveka*). Tal desenvolvimento é o objetivo de toda a prática indicada (*sādhana*), a qual pretende resultar na revelação de sua verdadeira essência: o compartilhamento do si-mesmo com todos os entes, a vida comunitária inerente na qual já se vive. A escolha racional é, então, aquela que efetiva o

dharma humano, a saber, aquela que incita o praticante (*sādhaka*) a diminuir gradativamente a diferença (perspectiva) entre indivíduo e sociedade, ao revelar para o indivíduo a continuidade intrínseca entre ele e os outros.

Tem-se, assim, que uma conclusão possível a respeito da problemática do *ātman*, na definição do que seja o sujeito para a tradição indiana, é a sua conjunção necessária à ideia de comunidade. Pois, se o *ātman* é potencialmente realizado de forma definitiva apenas através da forma humana, a existência desse homem está condicionada a uma organização social. Faz presente, então, questões como justiça social, dignidade humana, organização do trabalho etc. Vê-se um raciocínio decrescente dessa maneira, do *ātman* à comunidade, que os costura a partir de um propósito teleológico. A sociedade, entretanto, não é somente o espaço que nutre o indivíduo em seus níveis mais básicos de existência, ela é, em uma análise de um nível superior na filosofia, o próprio destino da libertação individual (LOUNDO, 2021b).

Pois, a prova objetiva da realização do indivíduo no *ātman* é justamente o reconhecimento do princípio de unidade entre todas as coisas, de si nos outros, o que pode ser constatado através de suas ações na sociedade. Institui-se, assim, também uma possibilidade de prova (*pramāṇa*) alternativa à biológica ou subjetiva, para a “comprovação” da eficácia da experiência religiosa: a averiguação comunitária sobre o comportamento do praticante. Isso é, a figura da realização nas religiosidades indianas não é o asceta retirado da sociedade, como supôs Dumont (1980), e sim o incansável servidor social (LOUNDO, informação verbal; ĀNANDAMŪRTI, 1987a).

Para atingir esse objetivo são propostos nos textos filosóficos prescrições disciplinares e deveres morais para os níveis individuais e sociais, de modo a construir o ideal do praticante espiritual e da sociedade: uma comunidade guiada para o fim de libertação de todos os entes (PROUT). Considerando-se a definição de qual é o sujeito que está em questão na filosofia indiana (*ātman*), e qual o local ocupado pelo homem em relação a ele (sua revelação), vê-se que a ação ética moral resulta, portanto, de uma lógica racional atingível pelo esforço, e não da solidariedade discricionária (de caráter subjetivo). Tal *pitié* concreta investe a ideia de “social” de um novo sentido, uma elaboração teleológica na qual a sociedade é local de comprovação da natureza liberta alcançada, e não seu espaço de corrupção.

Pode-se dizer, assim, que há uma “natureza” (*dharma*) da sociedade (*sama-samāja-tattva*), elaborada de forma original no Tantra da Ānanda Mārga, a qual se resume na ideia de comunidade. Ou mesmo, de felicidade (*ānanda*), pela perspectiva “individual” (LOUNDO, 2021b). Seria uma proposta para pesquisas futuras o estabelecimento do vínculo entre essa definição de sociedade e os estudos sobre o Estado ocidental – seja através da leitura dos

“estudos subalternos indianos” (CHATTERJEE, 1993; NANDY, 1983; SHARMA, 2010), seja através de filósofos críticos ocidentais que propõe sentidos de sociedade diversos (ESPOSITO, 2010). Ou seja, interlocutores que engendrem a crítica à ideia de sociedade como pacto social entre indivíduos múnadas racionais, arena política de pautas identitárias, local do manejo de dores, ou acordo de proteção mútua da propriedade privada. Mas que, de outro modo, privilegiam a ideia de sociedade como espaço do vir a ser e da coesão comunitária.

III.

De forma imediata, conclui-se que a filosofia que se pode chamar de neo-hinduística, surgida de um contexto pós-colonial, aqui representada pela Ānanda Mārga, promove uma passagem mais orgânica entre diversas polarizações. Uma série de rupturas não encontra espaço em sua lógica: (i) a ruptura entre humano e animal, pois contínuos do esforço salvacionista; (ii) a oposição entre razão e religião, pois esta é ponto destinal daquela; (iii) a ruptura entre a natureza do homem e da sociedade em que habita, pois esta é, igualmente, meta daquela. Justifica-se a significância disso ao pensamento acadêmico ocidental pela incitação ao cultivo de uma alteridade epistemológica, o que segundo Lévi-Strauss (1993), é o próprio método do pensamento que se filia às humanidades.

Em termos dos estudos da religião soma-se a isso a contribuição ao pensamento por uma religiosidade não-dualista, em suas consequências ontológicas e práticas. Ou seja, que compreende a salvação dentro do mundo e prega a sua transformação, difundindo um modelo de religião cujo compromisso com o mundo é a sua realização, e não um mero aspecto de sua atuação. Filosoficamente instigante, ainda que, talvez, pragmaticamente não implementável no contexto social, e por isso uma proposta de desvelamento individual.

ANEXO I: Glossário de termos técnicos

Ācārya: professor, instrutor, mestre.

Aham; ahamtattva: sentimento de agência, a segunda camada de experiência mental.

Ahimsā: não-ferir.

Akartā: aquele que não faz.

Annamaya koṣa: camada feita de comida ou camada mental densa.

Antahkaraṇa: a força psíquica introversiva, a mente individual em sua totalidade

Anucchūnyā: Prakṛti imanifesta, no estágio de Nirguṇa Brahman.

Āsanas: posturas físicas, posições mantidas confortavelmente.

Aṣṭanga Yoga: oito passos da yoga, proposição realizada no Yoga Sūtra de Patañjali.

Atimānasa koṣa: mente supramental.

Āvaraṇa: a força de acobertamento da Consciência, um dos componentes de Avidyāmāyā.

Avidyāmāyā: força da ignorância ou força extroversiva.

Bala: pressão externa, energia externa imposta a um ente.

Bhairavī: nome atribuído para Prakṛti no estágio inicial da manifestação, cujo polo complementar é Bhairava.

Bhairava: nome atribuído para Puruṣa no estágio inicial da manifestação, cujo polo complementar é Bhairavī.

Bhakti: devoção.

Bhava: entidade unitária, entes.

Bhāvanā: fluxo introversivo da mente humana

Buddhi: o intelecto, aham.

Brahman: deus, a Consciência, a unidade de Śiva e Śakti, Puruṣa e Prakṛti, a causa eficiente e material do universo; a própria substância da qual todos os entes são compostos.

Brahman Cakra: ciclo cósmico, o padrão pelo qual o universo opera.

Bhūtas: elementos primários, fatores rudimentares, os cinco fatores fundamentais fundantes da totalidade do universo manifesto, a saber; o éter, o ar, a luz, a água e o sólido.

Cakra: centro psíquico, plexos, padrões, complexos, encruzilhadas do fluxo do pensamento.

Entende-se que eles são sete principais centros nervosos e glandulares nos seres humanos.

Citiśakti: força cognitiva, sinônimo de Puruṣa.

Citta: sentimento de objetificação, a terceira camada de experiência mental, mente, tela mental, o nome dado para a coletividade das koṣas.

Cittāṇu: partículas que formam a mente.

Dharma: natureza, a propriedade inerente a um ente, sem a qual ele deixa de sê-lo; deveres prescritos.

Dhāranā: concentração, o segurar uma forma de modo acumulativo.

Dhyāna: contemplação, o segurar uma forma de modo dinâmico.

Dīkṣā: iniciação.

Guṇa: força atributiva, as três forças de Prakṛti, as quais atuam sobre Brahman de modo a modificá-lo, resultando na pluralidade dos entes.

Guṇakṣobha: distúrbio das forças atributivas.

Jaḍasphoṭa: a explosão do objeto inanimado.

Jīvātman: a alma individual, o ātman referente ao ente.

Jñāna: conhecimento.

Hiraṇmaya koṣa: mente sutil causal.

Hlādinī: a busca pela felicidade infinita, força sublimativa, um dos componentes de vidyāmāyā.

Icchābīja: semente da vontade.

Indriyas: órgãos sensoriais e motores.

Līlā: o brincar de Brahman com sua criação, cuja causa é desconhecida por esta, sendo perceptível somente os efeitos dessa atividade.

Kalā: o brotar, a emanação.

Kalpanā: imaginação.

Kāmabīja: semente do desejo, a fonte do anseio.

Kāmamaya koṣa: camada dos desejos ou mente consciente.

Karma: ação, serviço a outros.

Kṛīḍā: brincar, cuja causa é conhecida pelos participantes do estado lúdico.

Kṣobha: irritação.

Kuṇḍalinī: força divina latente, a força psíquica dos seres humanos, cuja representação é a de uma cobra dormente enrolada em três voltas e meia na base da coluna vertebral dos seres humanos.

Mahat; Mahattattva: sentimento de existência, a capacidade testemunhal do eu.

Manomaya koṣa: camada mental ou mente subconsciente.

Mukti: libertação, permanência em savikalpa samādhi.

Mūla Prakṛti: matriz originária, Prakṛti em seu estado inicial de equilíbrio.

Nirguṇa Brahman: Brahman em seu estado imanifesto, uno.

Nivṛtti: tendência à introversão.

Niyama: observâncias sobre o comportamento individual.

Pañcakoṣas: as cinco camadas da mente, os cinco corpos da existência do ente.

Paraśiva: consciência não-atributiva, Śiva em estado de inatividade.

Parināma: modificação.

Pratiśāncara: recolhimento, retorno ou dissolução, processo diametralmente oposto ao sañcara, cuja preponderância é a força de sutilização da multiplicidade.

Pratyāhāra: recolhimento da mente, introspecção através do controle dos sentidos.

Prakṛti: a matriz da criação, a força de Śiva, a potência criadora, o princípio criativo.

Prāṇa: energia interna de um ente, energia vital.

Prāṇāḥ: vida, ser vivente, os dez ares vitais.

Prāṇayāma: o controle dos ares vitais através da respiração.

Puruṣa: a força cognitiva de Brahman, a capacidade testemunhal.

Puruṣadeha: corpo cognitivo.

Pravṛtti: tendência à extroversão.

Rajas-guṇa: força atributiva mutatória, uma das três forças atributivas de Prakṛti, a qual promove o movimento e a ação nos entes.

Rasa: fluxo.

Sādhana: o esforço da prática espiritual.

Sādhaka: aspirante espiritual, devoto que realiza a prática recomendada.

Sadṛśa parināma: evolução heterogênea, alteração distinta.

Saguṇa Brahman: Brahman em seu estado manifesto, múltiplo, disperso em seus modos de ser.

Śakti: força, potencialidade bruta, uma forma de energia, o princípio criativo, sinônimo de Prakṛti, principalmente no estado prévio à manifestação.

Sañcara: manifestação cósmica, o processo pelo qual ocorre a expansão; a dispersão do Um para o múltiplo.

Saṅkalpa: determinação.

Samādhi: libertação, felicidade permanente, identificação plena à Brahman.

Saṃskāra: sentimento acumulado em expectativa de expressão simbólica; distorção da mente; momentum reativo mental.

Samyama: o autocontrole, a conduta regulada.

Samvit: a força introspectiva nos indivíduos, a reflexão súbita, um dos componentes de vidyāmāyā.

Sattva-guṇa: força atributiva sutil, uma das três forças atributivas de Prakṛti, a qual promove a sutilização do ente.

Savikalpa samādhi: absorção com ocupação mental, o plenamente cheio, a ida da kuṇḍalinī do mūlādhāra cakra ao ājñā cakra, samprajñāta samādhi, absorção da mente individual à mente cósmica.

Śiva: a consciência, sinônimo de Puruṣa, principalmente no estado prévio a manifestação.

Śivānī: nome atribuído à Prakṛti no estágio imanifesto, inicial da criação, cujo polo complementar de Puruṣa chama-se Paramaśiva.

Sthūla: denso, um objeto bruto, uma coisa passível de ser percebida pelos indriyas.

Sūkṣma: sutil, algo que está além do escopo dos indriyas, mas dentro do alcance imaginativo da mente.

Svabhāva: natureza, a verdadeira essência de um ente.

Svarūpa: a própria forma, o estado originário de um ser.

Tamas-guṇa: força atributiva estática, uma das três forças atributivas de Prakṛti, a qual promove a densificação do ente.

Tanmātras: essências dos fatores fundamentais.

Tattva: elemento constitutivo da realidade.

Vidyāmāyā: força introversiva ou força do conhecimento.

Vijñānamaya koṣa: mente subliminar.

Vikṣepa: força de afastamento da consciência devido à atração por objetos mundanos, um dos componentes de avidyāmāyā.

Viveka: o ato de discriminação.

Vṛtti: propensões mentais, impulsos, sentimentos seminais, modificações psíquicas.

Yama: controle, restrição.

Yantra: máquina.

ANEXO II: Tradução sânscrito-português do *Ānanda Sūtram*

(Tradução feita por Dilip Loundo e Rafaela Campos de Carvalho)

A transliteração a seguir apresenta-se, na primeira linha, pelo sistema da Ānanda Mārga, na segunda linha pela forma correspondente em devanāgarī, e na terceira linha adequa-se ao Alfabeto Internacional de Transliteração do Sânscrito (IAST). Segue então, a tradução fornecida pela publicação da Ānanda Mārga Central, a tradução elaborada pela Ācārya Ananda Mitra e, por último, nossa tradução.

1-1. Shivashaktyātmakaṁ Brahma

१-१ शिवशक्त्यात्मकं ब्रह्म ।

1-1 Śivaśaktyātmakaṁ Brahma

Tradução oficial: Brahma is the composite of Shiva and ShaktiTradução Av. Ananda Mitra Ac.: Brahma is the composite of Shiva and Shakti**Tradução nossa:** A natureza de *Brahman* é *Śiva* e *Śakti*.

1-2. Shaktih Sā Shivasya Shaktih

१-२ शक्तिः सा शिवस्य शक्तिः ।

1-2 Śaktiḥ sā Śivasya Śaktiḥ

Tradução oficial: Shakti (the Operative Principle) is the shakti (force) of ShivaTradução Av. Ananda Mitra Ac.: Shakti is the shakti (force) of Shiva**Tradução nossa:** Essa *Śakti* é a potência de *Śiva*.

1-3. Tayoh siddhiḥ sañcare pratisañcare ca

१-३ तयोः सिद्धिः संचरे प्रतिसंचरे च ।

1-3 Tayoḥ siddhiḥ sañcare pratisañcare ca

Tradução oficial: Puruśa and Prakṛti find their fulfilment in sañcara (extroversial movement) and pratisañcara (introversial movement)Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The fulfilment of the two (Shiva and Shakti) is in sañcara and pratisañcara

Tradução nossa: A realização desses dois ocorre no processo de manifestação (*sañcara*) e dissolução (*pratisañcara*).

- 1-4. Paramashivah Puruśottamah vishvasya kendram
 १-४ परमशिवः पुरुषोत्तमः विश्वस्य केंद्रम् ।
 1-4 Paramaśivaḥ puruṣottamaḥ viśvasya kendram

Tradução oficial: Supreme Consciousness at the nucleus of the universe is known as Paramashiva or Puruśottama

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Purusottama, the Supreme Consciousness, is the Nucleus of the Universe

Tradução nossa: *Paramaśiva*, a Consciência suprema, é o núcleo do universo.

- 1-5. Pravṛttimukhii saiṅcarah guṇadhārāyām
 १-५ प्रवृत्तिमुखी संचरः गुणधारायाम् ।
 1-5 Pravṛttimukhī sañcaraḥ guṇadhārāyām

Tradução oficial: Saiṅcara (in the Cosmic Cycle) is the gradual extroversial movement under the increasing influence of the guṇas (binding principles)

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Saincara is the gradual extroversial movement under the increasing influence of the gunas

Tradução nossa: *Sañcara*, que é caracterizado pela dinâmica, ocorre na atividade plena das *guṇas*.

- 1-6. Nivṛttimukhii pratisaiṅcarah guṇāvakśayeṇa
 १-६ निवृत्तिमुखी प्रतिसंचरः गुणावक्षयेण ।
 1-6 Nivṛttimukhī pratisañcaraḥ guṇāvakśayeṇa

Tradução oficial: Pratisaiṅcara (in the Cosmic Cycle) is the gradual introversial movement under the waning influence of the guṇas

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Pratisaincara is the gradual introversial movement under the waning influence of the gunas

Tradução nossa: *Pratisañcara*, que é caracterizado pela retração, ocorre por meio do declínio das *guṇas*.

- 1-7. Drk Puruśah darshanam Shaktishca

- १-७ दृक् पुरुषः दर्शनं शक्तिश्च ।
1-7 Dṛk Puruṣaḥ darśanam Śaktiśca

Tradução oficial: Puruśa is the substantiator, the ultimate witness; (the actional faculty of) Prakṛti is the act of witnessing (and that which is witnessed)

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Puruśa is the witness and Prakṛti is the act of witnessing

Tradução nossa: *Puruṣa* é o observador e *Śakti* é a visão.

- 1-8. Guṇabandhanena guṇābhivyaktih
१-८ गुणबन्धेन गुणाभिव्यक्तिः ।
1-8 Guṇabandhanena guṇābhivyaktih

Tradução oficial: As the guṇas increase their bondage, they express themselves fully in the emergence of the fundamental factors

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: As the guṇas increase their bondage, they express themselves fully

Tradução nossa: A expressão plena das *guṇas* se dá através do ato de aprisionamento [das coisas] por elas.

- 1-9. Guṇādhikye jaḍasphoṭaḥ bhūtasāmyābhāvāt
१-९ गुणाधिक्ये जडस्फोटः भूतसाम्याभावात् ।
1-9 Guṇādhikye jaḍasphoṭaḥ bhūtasāmyābhāvāt

Tradução oficial: Due to excessive pressure of the guṇas, proper balance among the bhūtas (five fundamental factors) is lost and jaḍasphoṭa (explosion of matter) occurs

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Due to excess pressure of the guṇas, proper balance in the five fundamental factors is lost and the crude solid factor explodes

Tradução nossa: Na condição de um exacerbamento das *guṇas*, e por causa da ausência de equilíbrio dos fatores fundamentais (*bhūtas*), há a explosão da matéria.

- 1-10 Guṇaprabhāvena bhūtasauṅgharṣādbalam
१-१० गुणप्रभावेन भूतसंघर्षाद्वलम् ।
1-10 Guṇaprabhāvena bhūtasauṅgharṣādbalam

Tradução oficial: Due to the increasing influence of the guṇas, clash occurs among the fundamental factors and bala (energy) is produced

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: By means of the influence of the gunas, clash within the five fundamental factors occurs and bala, or energy, is created

Tradução nossa: Por meio da influência das *gunas*, e por causa do conseqüente atrito advindo dos fatores fundamentais, energia [*prāṇa*] é criada.

1-11 Dehakendrikāṇi pariṇāmabhūtāṇi balāṇi práṇáh

१-११ देहकेन्द्रिकाणि परिणामभूताणि बलानि प्राणाः ।

1-11 Dehakendrikāṇi pariṇāmabhūtāṇi balāṇi prāṇāḥ

Tradução oficial: The resultant interial force forming the nucleus within the physical structure and maintaining its solidarity, is called práṇáh (vital energy)

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The resultant interial force forming the nucleus within the physical structure, and maintaining its solidarity, is called "práṇáh" or "vital energy"

Tradução nossa: A energia vital (*prāṇa*) é a energia resultante da manifestação dos fatores fundamentais, sendo o núcleo de sua expressão o corpo.

1-12 Tivrasaungharśeṇa cūrṇīibhūtāṇi jaḍāṇi cittāṇu mānasadhātuh vá

१-१२ तीव्रसंघर्षेण चूर्णीभूतानि जडानि चित्ताणु मानसधातुः वा ।

1-12 Tivrasaṅgharṣeṇa cūrṇīibhūtāṇi jaḍāṇi cittāṇu mānasadhātuḥ vā

Tradução oficial: Due to excessive clash, some crude matter is pulverized, and cittāṇu (ectoplasmic particles), or mind-stuff, is evolved.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Due to excessive clash, some of the crude factor is pulverized and ectoplasmic particles or mind-stuff is evolved.

Tradução nossa: O elemento mental, chamado *cittāṇu* [partículas que formam a mente], surge através de um processo de fricção extrema, que promove a pulverização da matéria bruta.

1-13 Vyāṣṭidehe cittāṇusamavāyena cittabodhah

१-१३ व्यष्टिदेहे चित्ताणुसमवायेन चित्तबोधः ।

1-13 Vyāṣṭidehe cittāṇusamavāyena cittabodhah

Tradução oficial: Through the combination of ectoplasmic particles in the unit structure, the feeling of citta (objective mind) evolves.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: By means of combination of ectoplasmic particles in the unit structure, the feeling of citta or objectivity evolves.

Tradução nossa: A consciência que se manifesta como *citta* na estrutura individual surge através da união das partículas que formam a mente.

- 1-14 Cittāt guṇāvaksāye rajoguṇāprābalye aham
 १-१४ चित्तात् गुणावक्षये रजोगुणप्राबल्ये ऽहम् ।
 1-14 Cittāt guṇāvaksāye rajoguṇāprābalye aham

Tradução oficial: As the influence of the guṇas wanes and rajoguṇa becomes dominant, the aham (sense of doership) evolves out of the citta.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: By the waning of the binding principles and the dominance of the imitative force, the aham, or ego, evolves from the citta.

Tradução nossa: Na condição de ascendência de *rajas-guṇa* e no decaimento da influência das [demais] *guṇas*, *aham* surge de *citta*.

- 1-15 Sūkṣmābhimukhinī gātirudaye ahamtattvāmahat
 १-१५ सूक्ष्माभिमुखिनी गतिरुदये ऽहंतत्त्वान्महत् ।
 1-15 Sūkṣmābhimukhinī gātirudaye ahamtattvāmahat

Tradução oficial: With further movement towards the subtle, the mahat evolves out of the ahamtattva.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: With further movement toward the subtle, mahat is evolved from ahamtattva.

Tradução nossa: Em seu surgimento, oriundo de *aham*, o *mahat* se apresenta como um deslocamento ao sutil.

- 1-16 Cittādahamprābalye buddhiḥ
 १-१६ चित्तादहंप्राबल्ये बुद्धिः ।
 1-16 Cittādahamprābalye buddhiḥ

Tradução oficial: When the aham is greater than the citta, the buddhi (intellect) evolves.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: When aham is dominant over citta, intellect evolves.

Tradução nossa: Na condição de preponderância de *aham* [sobre *citta*], *citta* cede lugar para o intelecto.

- 1-17 Ahamtattvāt mahadprābalye bodhiḥ

१-१७ अहंतत्वात् महदप्राबल्ये बोधिः ।

1-17 Ahaṁtattvāt mahadprābalye bodhiḥ

Tradução oficial: When the mahat is greater than the aham, the bodhi (intuition) evolves.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: When mahat is dominant over aham, intuition evolves.

Tradução nossa: Na condição de preponderância de *mahat* [sobre *aham* e *citta*], *aham* cede lugar para a intuição.

1-18 Mahadahaṁvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme kevalaṁ cittam

१-१८ महदहंवर्जिते ऽनग्रसरे जीवदेहे लतागुल्मे केवलं चित्तम् ।

1-18 Mahadahaṁvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme kevalaṁ cittam

Tradução oficial: In undeveloped living organisms, creepers and shrubs where aham and mahat have not yet evolved, there is only citta.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In undeveloped living structures, creepers and shrubs devoid of mahat and aham, there is only citta.

Tradução nossa: Somente *citta* existe nos organismos não desenvolvidos, como nas trepadeiras e arbustos, sendo nelas inexistentes *aham* e *mahat*.

1-19 Mahadvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme cittayuktāham

१-१९ महद्वर्जिते ऽनग्रसरे जीवदेहे लतागुल्मे चित्तयुक्ताहम् ।

1-19 Mahadvarjite anagrasare jīvadehe latāgulme cittayuktāham

Tradução oficial: In undeveloped organisms, creepers and shrubs where mahat has not yet evolved, there is aham as well as citta.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In undeveloped living structures, creepers and shrubs devoid of mahat, there is aham along with citta.

Tradução nossa: Nos organismos não desenvolvidos, nos quais *mahat* está ausente, como nas trepadeiras e arbustos, *citta* existe conjuntamente a *aham*.

1-20 Prāgrasare jīve latāgulme mānuṣe mahadahaṁcittāni

१-२० प्राग्रसरे जीवे लतागुल्मे मानुषे महदहंचित्तानि ।

1-20 Prāgrasare jīve latāgulme mānuṣe mahadahaṁcittāni

Tradução oficial: In developed organisms, creepers and shrubs, as well as in humans, there is mahat, aham and citta.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In developed living entities, creepers and shrubs, as well as in humans, there is mahat, aham and citta.

Tradução nossa: *Citta, aham e mahat* existem em organismos desenvolvidos, como nas trepadeiras, nos arbustos e nos seres humanos.

1-21 Bhūmāvyaṅpte Mahati ahaṁ cittayorprañāshe saguṇāsthitiḥ savikalpasamādhiḥ vā

१-२१ भूमव्याप्ते महति ऽहं चित्तयोर्प्रणाशे सगुणास्थितिः सविकल्पसमाधिः वा ।

1-21 Bhūmāvyaṅpte Mahati ahaṁ cittayorprañāśe saguṇāsthitiḥ savikalpasamādhiḥ vā

Tradução oficial: When the aham and the citta merge into the Macrocosmic Mahat, the merger is called saguṇāsthiti or savikalpa samādhi.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: When aham and citta are reconverted into mahat, the merger is called "savikalpa samadhi", "the stance of determinate absorption", absorption into the qualified state.

Tradução nossa: *Savikalpa samādhi*, ou, o estado com atributos, ocorre na dissolução de *aham* e *citta* no *mahat* que a tudo permeia.

1-22 Ātmani mahadprañāshe nirguṇāsthitiḥ nirvikalpasamādhiḥ vā

१-२२ आत्मनि महदप्रणाशे निर्गुणास्थितिः निर्विकल्पसमाधिः वा ।

1-22 Ātmani mahadprañāśe nirguṇāsthitiḥ nirvikalpasamādhiḥ vā

Tradução oficial: When the mahat merges into the Ātman, it is called nirguṇāsthiti (state of objectlessness) or nirvikalpa samādhi (the trance of indeterminate absorption, or total suspension, of the mind).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: When mahat is reconverted into the Atman the resultant state is called "nirvikalpa samadhi" or "stance of indeterminate absorption", complete dissolution of mind.

Tradução nossa: *Nirvikalpa samādhi*, ou, o estado sem atributos, ocorre na dissolução de *mahat* no *ātman*.

1-23 Tasyasthitiḥ amānasikeśu

१-२३ तस्यस्थितिः ऽमानसिकेषु ।

1-23 Tasyasthitiḥ amānasikeṣu

Tradução oficial: This state (of nirvikalpa samādhi) is beyond the mind.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: This state (of nirvikalpa samadhi) is beyond the mind.

Tradução nossa: Esse estado [de *nirvikalpa samādhī*] ocorre em um espaço em que não há camadas mentais.

1-24 Abhāvottarānandapratyayālabhaniirvṛtīḥ tasya pramāṇam

१-२४ अभावोत्तरानन्दप्रत्ययालम्बनीर्वृत्तिः तस्य प्रमाणम् ।

1-24 Abhāvottarānandapratyayālabhaniirvṛtīḥ tasya pramāṇam

Tradução oficial: The lingering bliss which follows this state of vacuity is the proof of that state, the means of firm belief in that state.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The bliss which follows the void is the proof of this state, the means of firm belief in this state.

Tradução nossa: A evidência disso [de *nirvikalpa samādhī*] é a condição mental que se expressa em um estado de consciência pleno de bem-aventurança, o qual é derivado da realização da vacuidade.

1-25 Bhāvah bhāvātīṭayoh setuḥ Tārakabrahma

१-२५ भावः भावातीतयोः सेतुः तारकब्रह्म ।

1-25 Bhāvah bhāvātīṭayoh setuḥ Tārakabrahma

Tradução oficial: The bridge between Nirguṇa Brahma and Saguṇa Brahma is called Tāraka (Liberating) Brahma.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The bridge between Nirguṇa and Saguṇa Brahma is called "Taraka Brahma", or "Liberating Brahma".

Tradução nossa: *Tāraka Brahman* é a ponte entre o Ser manifesto e o Ser imanifesto.

2-1. Anukūlavedaniīyam sukham

२-१ अनुकूलवेदनीयं सुखम् ।

2-1 Anukūlavedanīyam sukham

Tradução oficial: A congenial mental feeling is called happiness.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Happiness is a congenial mental feeling.

Tradução nossa: A felicidade se caracteriza por um sentimento favorável.

2-2. Sukhānuraktīḥ paramā jaevīivṛtīḥ

२-२ सुखानुरक्तिः परमा जीववृत्तिः ।

2-2 Sukhānuraktiḥ paramā jīvavṛttiḥ

Tradução oficial: The attachment to happiness is the primary vṛtti (propensity) of living beings.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The deep yearning for happiness is the primary propensity of living beings.

Tradução nossa: A tendência fundamental do ser senciente é alcançar a felicidade.

2-3. Sukhamanantamānandam

२-३ सुखमनन्तमानन्दम् ।

2-3 Sukhamanantamānandam

Tradução oficial: Infinite happiness is ānanda (bliss).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Infinite pleasure is bliss.

Tradução nossa: A felicidade sem fim é a bem-aventurança.

2-4. Ānandaṁ Brahma ityāhuḥ

२-४ आनन्दं ब्रह्म इत्याहुः ।

2-4 Ānandaṁ Brahma ityāhuḥ

Tradução oficial: This ānanda is called Brahma.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: This infinite bliss is called "Brahma".

Tradução nossa: É dito que *Brahman* é a felicidade infinita.

2-5. Tasminnupalabdhe paramā tṛṣṇānivṛttiḥ

२-५ तस्मिन्नुपलब्धे परमा तृष्णानिवृत्तिः ।

2-5 Tasminnupalabdhe paramā tṛṣṇānivṛttiḥ

Tradução oficial: That (Brahma) having been attained, all thirst is permanently quenched.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In that achievement (of Brahma) all thirst is quenched.

Tradução nossa: Na realização disso [de *Brahman*], há então a suprema cessação dos desejos.

2-6. Brhadeśānāprañidhānaṁ ca dharmah

- २-६ बृहदेशणाप्रणिधानं च धर्मः ।
2-6 Bṛhadeśaṇāpraṇidhānaṃ ca dharmah

Tradução oficial: To long for and run after the Great is dharma.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: To desire and run after the Great is the dharma (fundamental characteristic) of humanity.

Tradução nossa: Consequentemente, o *dharma* é a busca e a fixação da mente em *Brhat* [*Brahman*].

- 2-7. Tasmāddharmah sadākāryah
२-७ तस्माद्धर्मः सदाकार्यः ।
2-7 Tasmāddharmah sadākāryah

Tradução oficial: Therefore dharma should always be practised.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Therefore dharma (fundamental characteristic) is always to be practised, i.e., all actions must be guided by dharma.

Tradução nossa: Por causa disso, o *dharma* deve sempre ser cumprido.

- 2-8. Viśaye puruśāvabhāsah jīvātmā
२-८ विषये पुरुषावभासः जीवात्मा ।
2-8 Viśaye puruṣāvabhāsaḥ jīvātmā

Tradução oficial: The reflection of Puruśa in a unit object is called the jīvātmā (unit soul).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The reflection of Consciousness in the unit object is known as "jīvatma", the unit soul.

Tradução nossa: O reflexo de *Puruṣa* que se mostra na forma de um objeto é *jīvātman*.

- 2-9. Ātmani sattāsamsthitih
२-९ आत्मनि सत्तासंस्थितिः ।
2-9 Ātmani sattāsamsthitih

Tradução oficial: Every entity is embedded finally in the Ātman.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Every entity is embedded finally in the Atman.

Tradução nossa: A condição de existência tem sua fundação última no *ātman*.

2-10. Otahprotah yogābhyām saṃyuktah Puruṣottamah

२-१० ओतहप्रोतः योगाभ्यां संयुक्तः पुरुसोत्तामः ।

2-10 Otahprotaḥ yogābhyāṃ saṃyuktaḥ Puruṣottamaḥ

Tradução oficial: Puruṣottama is linked to each entity individually and to all entities collectively.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The Cosmic Nucleus, Puruṣottama, is connected with each entity individually, and with all collectively.

Tradução nossa: *Puruṣottama* está vinculado [aos entes] através de uma dupla união (yoga): [a união que se manifesta na forma de] uma tessitura individual e [a união que se manifesta na forma de] uma tessitura coletiva.

2-11. Mānasātiite anavasthāyām jagadbījam

२-११ मानसातीते अनवस्थायां जगद्बीजम् ।

2-11 Mānasātiite anavasthāyām jagadbījam

Tradução oficial: The seed of the universe lies beyond the mind, in a state the mind cannot comprehend.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The seed of the universe lies beyond the mind, in a state the mind cannot comprehend.

Tradução nossa: A semente do universo excede a condição mental, uma vez que é [intelectivamente] indeterminável.

2-12. Saguṇāt srṣtirutpattiḥ

२-१२ सगुणात् सृष्टिरुत्पत्तिः ।

2-12 Saguṇāt srṣtirutpattiḥ

Tradução oficial: The creation originates from Saguṇa Brahma.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The creation originates from Saguna Brahma (Qualified Consciousness).

Tradução nossa: A criação tem como origem *Brahman* qualificado pelas *guṇas* [*Saguṇa Brahma*].

2-13. Puruṣadehe jagadābhāsah

- २-१३ पुरुषदेहे जगदाभासः ।
2-13 Puruṣadehe jagadābhāsaḥ

Tradução oficial: The universe takes form within the Cognitive Body.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The universe takes form within the body of Puruṣa.

Tradução nossa: O aparecer do universo ocorre na interioridade de *Puruṣa*.

- 2-14. Brahma Satyaṁ jagadapi satyamāpekṣikam
२-१४ ब्रह्म सत्यं जगदपि सत्यमापेक्षिकम् ।
2-14 Brahma satyaṁ jagadapi satyamāpekṣikam

Tradução oficial: Brahma is Absolute Truth; the universe is also truth, but relative.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Brahma is absolute truth and the universe is also truth, but relative.

Tradução nossa: *Brahman* é a realidade, até mesmo o mundo é real, desde que entendido como relativo/dependente [de *Brahman*].

- 2-15. Puruṣaḥ akartā phalāsākṣībhūtaḥ bhāvakendraṣṭhitaḥ guṇayantrākāśca
२-१५ पुरुषः अकर्ता फलसाक्षीभूतः भावकेन्द्रस्थितः गुणयन्त्राकश्च ।
2-15 Puruṣaḥ akartā phalāsākṣībhūtaḥ bhāvakendraṣṭhitaḥ guṇayantrākāśca

Tradução oficial: Puruṣa does no action (directly), but is the witnessing entity of actions and reactions; located at the nucleus of Saguṇa Brahma, He is the controller of the guṇas.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Consciousness is not directly the doer but is the witnessing entity of actions and reactions; located at the nucleus of Saguṇa Brahma, It is the controller of the guṇas.

Tradução nossa: *Puruṣa* não é o agente, ele é o ser que testemunha as ações e os seus resultados, situando-se no centro da manifestação e sendo o controlador das *guṇas*.

- 2-16. Akartṛī viśayasamyuktā buddhiḥ mahadvā
२-१६ अकर्त्री विषयसंयुक्ता बुद्धिः महद्वा ।
2-16 Akartṛī viśayasamyuktā buddhiḥ mahadvā

Tradução oficial: The buddhitattva, or mahattattva, itself is not the doer, but remains associated with objects.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Buddhitattva, or mahattattva, itself is not the doer but remains associated with objects.

Tradução nossa: *Mahat*, ou intuição, não é o agente, mas está conectado aos objetos.

2-17. Ahaṁ kartā pratyakṣaphalabhoktā

२-१७ अहं कर्ता प्रत्यक्षफलभोक्ता ।

2-17 Ahaṁ kartā pratyakṣaphalabhoktā

Tradução oficial: The aham is the doer, and directly enjoys or suffers the results of action.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Aham is the doer, and directly enjoys and suffers the results of action.

Tradução nossa: *Aham* é o agente, aquele que desfruta dos resultados diretamente.

2-18. Karmaphalaṁ cittam

२-१८ कर्मफलं चित्तम् ।

2-18 Karmaphalaṁ cittam

Tradução oficial: The citta takes the form of the results of actions.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Citta takes the form of the results of actions.

Tradução nossa: *Citta* modela-se de acordo com o resultado das ações.

2-19. Vikṛtacittasya pūrvāvasthāprāptirphalabhogaḥ

२-१९ विकृतचित्तस्य पूर्ववस्थाप्राप्तिफलभोगः ।

2-19 Vikṛtacittasya pūrvāvasthāprāptirphalabhogaḥ

Tradução oficial: The process through which the distorted citta regains its original state is the enjoyment or suffering of the results of actions.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The attainment of the previous state of the altered citta is the enjoyment or enduring of the results of actions.

Tradução nossa: A aquisição do estado anterior a distorção do *citta* ocorre com o desfrute dos resultados [em seu exaurimento].

- 2-20. Na svargo na rasátalah
 २-२० न स्वर्गो न रसातलः ।
 2-20 Na svargo na rasátalah

Tradução oficial: There is neither heaven nor hell.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: There is no heaven, no hell.

Tradução nossa: Não há céu nem inferno.

- 2-21. Bhūmācitte sañcaradhārāyām jaḍābhāsah
 २-२१ भूमाचित्ते संचरधारायां जडाभासः ।
 2-21 Bhūmācitte sañcaradhārāyām jaḍābhāsah

Tradução oficial: In the flow of sañcara, matter takes form in the Cosmic citta.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Matter takes form in the Cosmic citta, in the flow of sañcara.

Tradução nossa: No interior do *citta* cósmico, e como parte do processo de criação (*sañcara*), há o aparecimento da matéria.

- 2-22. Bhūtalakṣaṇātmakam bhūtabāhitam bhūtasauṅgharṣaspandanam tanmātram
 २-२२ भूतलक्षणात्मकं भूतबाहितं भूतसङ्घर्षस्पन्दनं तन्मात्रम् ।
 2-22 Bhūtalakṣaṇātmakam bhūtavāhitam bhūtasauṅgharṣaspandanam tanmātram

Tradução oficial: Tanmātras (microscopic fractions of bhūtas, or fundamental factors) represent the bhūtas, are carried by the bhūtas, and are created by vibrations from the clash within the bhūtas.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Tanmatras (minutest fractions of bhutas, or fundamental factors) represent the bhutas, are carried by the bhutas, and are created by vibrations from the clash within the bhutas.

Tradução nossa: *Tanmātras* são o resultado das vibrações das fricções entre os fatores fundamentais (*bhūtas*), sendo apresentados e caracterizados distintivamente por estes.

- 2-23. Bhūtam tanmātreṇa paricīyate
 २-२३ भूतं तन्मात्रेण परिचीयते ।
 2-23 Bhūtam tanmātreṇa paricīyate

Tradução oficial: The bhūtas are recognized by their corresponding tanmātras.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The fundamental factors are known by their corresponding tanmatras.

Tradução nossa: Os fatores fundamentais (*bhūtas*) são reconhecidos através dos *tanmātras*.

2-24. Dvārah nādīirasah piīhātmakāni indriyāni

२-२४ द्वारः नादीरसः पीठात्मकानि इन्द्रियाणि ।

2-24 Dvāraḥ nādīrasaḥ pīṭhātmakāni indriyāni

Tradução oficial: The indriyas (organs) are the composite of: the gateways of the organs, the nerves, the nerve fluid, and the appropriative piīthas (seats) of the organs (in the brain).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The organs are composed of the gateways, the nerves, the nerve fluid, and the appropriative seats of the organs (linked with the citta).

Tradução nossa: Os órgãos sensoriais e motores (*indriyas*) são a porta de entrada e o assento [dos *bhūtas*], sendo compostos por canais e fluidos.

3-1. Pañcakośātmikā jaeviisattā kadaliipuśpavat

३-१ पंचकोषात्मिका जीवसत्ता कदलीपुष्पवत् ।

3-1 Pañcakoṣātmikā jīvasattā kadalīpuśpavat

Tradução oficial: The living being is the composite of five kośas (layers of mind), like a plantain flower (with its petals).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The living being is composed of five layers (of mind) just like the plantain flower.

Tradução nossa: O ser senciente existe em cinco camadas (*kośas*), tal como a flor de bananeira.

3-2. Saptalokātmakaṃ Brahmamanah

३-२ सप्तलोकात्मकं ब्रह्ममनः ।

3-2 Saptalokātmakaṃ Brahmamaṇaḥ

Tradução oficial: The Cosmic Mind is the composite of seven lokas (layers, worlds).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The mind of Brahma is composed of seven layers.

Tradução nossa: A mente, que é *Brahman*, é composta por sete regiões (*lokas*) cósmicas.

3-3. Kāraṇamanasi diirghanidrā marāṇam

- ३-३ कारणमनसि दीर्घनिद्रा मरणम् ।
 3-3 Kāraṇamanasi dīrghanidrā maraṇam

Tradução oficial: Long sleep in the causal mind is death.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Long sleep in the causal mind is death.

Tradução nossa: A morte é o sono longo/profundo da mente causal.

- 3-4. Manovikṛtiḥ vipākāpekṣitā saṃskārah
 ३-४ मनोविकृतिः विपाकापेक्षिता संस्कारः ।
 3-4 Manovikṛtiḥ vipākāpekṣitā saṃskārah

Tradução oficial: A distortion of the mind-stuff waiting for expression (i.e., a reaction in potentiality) is known as a saṃskāra.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: A distortion of the mind-stuff, due for expression, is the saṃskāra (reaction in potentiality).

Tradução nossa: O *saṃskāra* é uma distorção da mente, caracterizada por uma expectativa de manifestação.

- 3-5. Videhiimānase na kartṛtvaṃ na sukhāni na duḥkhāni
 ३-५ विदेहमानसे न कर्तृत्वं न सुखानि न दुःखानि ।
 3-5 Videhamānase na kartṛtvaṃ na sukhāni na duḥkhāni

Tradução oficial: In the bodiless mind there is no doership, no feeling of pleasure or pain.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the bodiless mind there is no doership, no feeling of pleasure or pain.

Tradução nossa: Na condição de uma mente sem corpo/forma não há agente, prazer ou dor.

- 3-6. Abhibhāvanāt cittānusṛṣṭapretadarśanam
 ३-६ अभिभावनात् चित्ताणुसृष्टप्रेतदर्शनम् ।
 3-6 Abhibhāvanāt cittānusṛṣṭapretadarśanam

Tradução oficial: The sight of ghosts is created by the cittānu (mind-stuff) in concentrated thought.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The sight of ghosts is created by the ectoplasm (mind-stuff) in concentrated thought.

Tradução nossa: A visão de fantasmas é criada pelo *cittāṇu* em função de um estado de subjugação/apego.

- 3-7. Hitaesañāpreṣito'pavargah
 ३-७ हितएषणाप्रेषितो ऽपवर्गः ।
 3-7 Hitaesaṇāpreṣito apavargah

Tradução oficial: The requital of an action is guided by the (divine) longing for welfare

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The requital of action is guided by the (divine) wish of welfare

Tradução nossa: O resultado da ação [i.e., a libertação] é impelido por um desejo de bem-estar.

- 3-8. Muktyākāunkṣayā sadguruprāptih
 ३-८ मुक्त्याकाङ्क्षया सद्गुरुप्राप्तिः ।
 3-8 Muktyākāṅkṣayā sadguruprāptih

Tradução oficial: Out of the intense desire for mukti (liberation), one attains one's sadguru (perfect master).

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: By the intense desire for liberation, the Perfect Master is achieved.

Tradução nossa: Através de um desejo intenso pela libertação o mestre perfeito é encontrado.

- 3-9. Brahmaeva gururekah nāparah
 ३-९ ब्रह्मएव गुरुरेकः नापरः ।
 3-9 Brahmaeva gururekah nāparah

Tradução oficial: Only Brahma is the guru, no one else.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The Guru is Brahma only, no one else.

Tradução nossa: Apenas *Brahman* é o mestre perfeito. Ele é o único sem outro.

- 3-10. Bádhá sá yuśamáná shaktih sevyaṁ sthāpayati lakṣye
 ३-१० बाधा सा जुषमाना शक्तिः सेव्यं स्थापयति लक्ष्ये ।

3-10 Bādhā sā juṣamānā śaktiḥ sevyam sthāpayati lakṣye

Tradução oficial: Obstacles are the helping forces that establish one in the goal.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: An obstacle is that helping force which establishes one in the target.

Tradução nossa: Os obstáculos são forças favoráveis que conduzem aquele a quem elas servem à realização da meta.

3-11. Prārthanārcanā mātraeva bhramamūlam

३-११ प्रार्थनार्चना मात्रैव भ्रममूलम् ।

3-11 Prārthanārcanā mātraeva bhramamūlam

Tradução oficial: Prayer and ritualistic worship [[are but]] a source of confusion.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Prayer and ritualistic worship become a source of confusion.

Tradução nossa: Oração e rituais não são senão fonte de erro.

3-12. Bhaktirbhagavadbhāvanā na stutirnārcanā

३-१२ भक्तिर्भगवद्भावना न स्तुतिर्नार्चना ।

3-12 Bhaktirbhagavadbhāvanā na stutirnārcanā

Tradução oficial: Devotion is ideation on God, not flattery of God or ritualistic worship.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: Devotion is ideation on God, not praise or ritualistic worship.

Tradução nossa: Devoção é a ideação em *Brahman*, e não o louvor ou a prece.

4-1. Triguṇātmikā sr̥ṣṭimātrkā asheśatrikoṇadhārā

४-१ त्रिगुणात्मिका सृष्टिमातृका ऽशेषत्रिकोणधारा ।

4-1 Triguṇātmikā sr̥ṣṭimātrkā aśeṣatrikoṇadhārā

Tradução oficial: The tri-attributional primordial force (progenitrix of creation) flows on in endless triangular forms.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The tri-attributional primordial force (progenitrix of creation) flows on in endless triangular forms.

Tradução nossa: A matriz da criação, que é constituída pelas três *guṇas*, se manifesta em um fluxo integral de forma triangular.

- 4-2. Tribhúje Sá svarúpapariṇāmātmiká
 ४-२ त्रिभुजे सा स्वरूपपरिणामात्मिका ।
 4-2 Tribhuje sã svarūpapariṇāmātmikā

Tradução oficial: In the triangle of forces, the three attributes of Prakrti are locked in endless mutual transformation.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the triangle of forces, the three attributes of Prakrti are locked in endless mutual transformation.

Tradução nossa: Na condição de triangularidade [i.e. na condição de equilíbrio das *guṇas*], a matriz da criação se manifesta como uma modificação uni-mórfica.

- 4-3. Prathamá avyakte Sá Shivánii kendre ca Paramashivah
 ४-३ प्रथमा ऽव्यक्ते सा शिवनी केन्द्रे च परमशिवः ।
 4-3 Prathamā avyakte sã Śivānī kendre ca Paramaśivaḥ

Tradução oficial: In the first stage (not yet a stage of actual manifestation), Prakrti is called Shivánii, and the witnessing Puruśa at the nucleus is called Paramashiva.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the first stage (not yet a stage of actual manifestation), She is called "Shivānii" and the witnessing Puruśa in the nucleus is "Paramashiva".

Tradução nossa: Em um primeiro momento, caracterizado por um estado imanifesto, a matriz da criação é chamada *Śivānī*. Em seu centro se encontra *Paramaśiva*.

- 4-4. Dvitiyá sakale prathamodgame Bhaeravii Bhaeraváshritá
 ४-४ द्वितीया सकले प्रथमोद्गमे भैरवी भैरवाश्रिता ।
 4-4 Dvitiyā sakale prathamodgame Bhairavī Bhairavāśritā

Tradução oficial: In the second phase, when the germ of evolution sprouts, Prakrti is called Bhaeravii, and the witnessing Puruśa is called Bhaerava.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the second phase, when the germ of evolution sprouts, Prakrti is called "Bhaeravii", and the witnessing Purusa, "Bhaerava".

Tradução nossa: Em um segundo momento, caracterizado por um estado de diferenciação surgido a partir do primeiro, a matriz da criação é chamada *Bhairavī*. *Bhairavī* tem seu refúgio em *Bhairava*.

- 4-5. Sadrshapariṇāmena Bhavánii Sá Bhavadára

- ४-५ सदृशपरिणामेन भवानी सा भवदारा ।
4-5 Sadṛśapariṇāmena Bhavānī sā Bhavadārā

Tradução oficial: In the vibrational world there is a sequence of similarity of curvatures (homogenesis). Here Prakṛti is called Bhavānī and the witnessing Puruṣa is called Bhava.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the vibrational world there is a sequence of similarity of curvatures; there Prakṛti is called "Bhavanī" and the witnessing Puruṣa "Bhava".

Tradução nossa: Na condição de modificação em [uma pluralidade de] formas similares, a matriz da criação é chamada *Bhavānī*, a consorte de *Bhava*.

- 4-6. Shambhūliṅgāt tasya vyaktiḥ
४-६ शम्भूलिङ्गात् तस्य व्यक्तिः ।
4-6 Śambhūliṅgāt tasya vyaktiḥ

Tradução oficial: The process of creation starts from Shambhūliṅga.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The process of creation starts from Shambhūliṅga.

Tradução nossa: A manifestação disso se origina em *Śambhūliṅga*.

- 4-7. Sthūlībhavane nidritā sā kuṇḍalinī
४-७ स्थूलीभवने निद्रिता सा कुण्डलिनी ।
4-7 Sthūlībhavane nidritā sā kuṇḍalinī

Tradução oficial: In the ultimate state of crudification, the parāshakti lying dormant at Svayambhūliṅga is called the kuṇḍalinī ("coiled serpentine").

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: In the ultimate state of crudification the parashakti lying at Svayambhūliṅga is called kundalinī ("coiled serpentine").

Tradução nossa: A *kuṇḍalinī* jaz adormecida na condição mais densa (*sthūla*) da manifestação.

- 4-8. Kuṇḍalinī sā mūlībhūtā ṛātmikā
४-८ कुण्डलिनी सा मूलीभूता र्णात्मिका ।
4-8 Kuṇḍalinī sā mūlībhūtā ṛātmikā

Tradução oficial: The kuṇḍalinī is the (force of) fundamental negativity.

Tradução Av. Ananda Mitra Ac.: The kuṇḍalinī is the (force of) fundamental negativity.

Tradução nossa: A *kuṇḍalinī* se manifesta como uma negatividade na dimensão de “densidade” basilar.

5-1. Varṇapradhānatā cakradhārayām

५-१ वर्णप्रधानता चक्रधारायाम् ।

5-1 Varṇapradhānatā cakradhārayām

Tradução oficial: In the movement of the social cycle, one class is always dominant.

Tradução nossa: Há a predominância em sucessão das quatro funções sociais (*varṇas*) na dinâmica do ciclo social.

5-2. Cakrakendre sadviprāḥ cakraniyantrakāḥ

५-२ चक्रकेन्द्रे सद्विप्राः चक्रनियन्त्रकाः ।

5-2 Cakrakendre sadviprāḥ cakraniyantrakāḥ

Tradução oficial: Located in the nucleus of the social cycle, *sadvipras* control the social cycle.

Tradução nossa: Localizados no centro desse ciclo social, os *sadvipras* são os controladores do [da dinâmica do] ciclo.

5-3. Shaktisampātena cakragativardhanam krāntih

५-३ शक्तिसम्पातेन चक्रगतिवर्धनं क्रान्तिः ।

5-3 Śaktisampātena cakragativardhanam krāntih

Tradução oficial: Accelerating the movement of the social cycle by the application of force is called “evolution”.

Tradução nossa: *Krānti* (i.e., evolução/reforma) é a aceleração do movimento do ciclo social provocada pelo impacto de uma força.

5-4. Tivrashaktisampātena gativardhanam viplavaḥ

५-४ तीव्रशक्तिसम्पातेन गतिवर्धनं विप्लवः ।

5-4 Tivrasaktisampātena gativardhanam viplavaḥ

Tradução oficial: Accelerating the movement of the social cycle by the application of tremendous force is called “revolution”.

Tradução nossa: *Viplava* (i.e., a revolução) é a aceleração do movimento [do ciclo social] provocada pelo impacto de uma força contundente.

- 5-5. Shaktisampātena vipariitadhārāyām vikrāntih
 ५-५ शक्तिसम्पातेन विपरीतधारायां विक्रान्तिः ।
 5-5 Śaktisampātena viparītadhārāyām vikrāntiḥ

Tradução oficial: Reversing the movement of the social cycle by the application of force is called “counter-evolution”.

Tradução nossa: *Vikrānti* (i.e., a contra evolução/contra reforma) ocorre quando há um fluxo contrário provocado pelo impacto de uma força [de uma *varṇa*].

- 5-6. Tivvrashaktisampātena vipariitadhārāyām prativiplavaḥ
 ५-६ तीव्रशक्तिसम्पातेन विपरीतधारायां प्रतिविप्लवः ।
 5-6 Tivraśaktisampātena viparītadhārāyām prativiplavaḥ

Tradução oficial: Reversing the movement of the social cycle by the application of tremendous force is called “counter-revolution”.

Tradução nossa: *Prativiplava* (i.e., a contra revolução) ocorre quando há um fluxo contrário provocado pelo impacto de uma força contundente [de uma *varṇa*].

- 5-7. Pūrnāvartanena parikrāntih
 ५-७ पूर्णावर्तनेन परिक्रान्तिः ।
 5-7 Pūrṇāvartanena parikrāntiḥ

Tradução oficial: A complete rotation of the social cycle is called “peripheric evolution”.

Tradução nossa: *Parikrānti* (i.e., a evolução/reforma total) dá-se com a rotação completa [de um ciclo social].

- 5-8. Vaicitryām prākṛtadharmah samānam na bhaviṣyati
 ५-८ वैचित्र्यं प्राकृतधर्मः समानं न भविष्यति ।
 5-8 Vaicitryam prākṛtadharmah samānam na bhaviṣyati

Tradução oficial: Diversity, not identity, is the law of nature.

Tradução nossa: A diversidade, e não a uniformidade, deve ser entendida como o princípio constitutivo da manifestação.

- 5-9. Yugasya sarvanimnaprayojanaṁ sarveśāṁ vidheyam
 ५-९ युगस्य सर्वनिम्नप्रयोजनं सर्वेषां विधेयम् ।
 5-9 Yugasya sarvanimnaprayojanaṁ sarveṣāṁ vidheyam

Tradução oficial: The minimum requirements of an age should be guaranteed to all.

Tradução nossa: Todas as necessidades mínimas de uma era devem ser garantidas para todos.

- 5-10. Atiriktaṁ pradātavyaṁ guṇānupātena
 ५-१० अतिरिक्तं प्रदातव्यं गुणानुपातेन ।
 5-10 Atiriktaṁ pradātavyaṁ guṇānupātena

Tradução oficial: The surplus wealth should be distributed among meritorious people according to the degree of their merit.

Tradução nossa: O excedente [de riquezas] deve ser distribuído proporcionalmente às qualidades manifestas [pelas pessoas].

- 5-11. Sarvanimnamānavardhanaṁ samājajīvalakṣaṇam
 ५-११ सर्वनिम्नमानवर्धनं समाजजीवलक्षणम् ।
 5-11 Sarvanimnamānavardhanaṁ samājajīvalakṣaṇam

Tradução oficial: Increasing the minimum standard of living of the people is the indication of the vitality of society.

Tradução nossa: O crescimento do padrão mínimo de todos é a indicação da vitalidade da sociedade.

- 5-12. Samājādeśhena vinā dhanasañcayah akartavyah
 ५-१२ समाजादेशेन विना धनसंचयः ऽकर्तव्यः ।
 5-12 Samājādeśhena vinā dhanasañcayah akartavyah

Tradução oficial: No individual should be allowed to accumulate any physical wealth without the clear permission or approval of the collective body.

Tradução nossa: Não se deve acumular riquezas sem a instrução da sociedade.

- 5-13. Sthūlasūkṣmakāraṇeṣu caramopayogah prakartavyah vicārasamarthitaṁ vañṭanañca
 ५-१३ स्थूलसूक्ष्मकारणेषु चरमोपयोगः प्रकर्तव्यः विचारसमर्थितं वण्टनञ्च ।
 5-13 Sthūlasūkṣmakāraṇeṣu caramopayogaḥ prakartavyaḥ vicārasamarthitaṁ vañṭanañca

Tradução oficial: There should be maximum utilization and rational distribution of all mundane, supramundane and spiritual potentialities of the universe.

Tradução nossa: Deve haver utilização ideal e distribuição racional com relação às dimensões [do universo] densas, sutis e causais.

5-14. Vyaṣṭisamaṣṭīśārīramānasādhyātmikasambhāvanāyām caramo'payogashca

५-१४ व्यष्टिसमष्टिशारीरमानसाध्यात्मिकसम्भावनायां चरम उपयोगश्च ।

5-14 Vyaṣṭisamaṣṭīśārīramānasādhyātmikasambhāvanāyām carama upayogaśca
[prakartavyaḥ]

Tradução oficial: There should be maximum utilization of the physical, metaphysical and spiritual potentialities of unit and collective bodies of human society.

Tradução nossa: [Deve haver] utilização ideal das dimensões de consciência corpórea, mental e espiritual, individuais e coletivas.

5-15. Sthūlasūkṣma kāraṇa'payogāḥ susantulitāḥ vidheyāḥ

५-१५ स्थूलसूक्ष्म कारण उपयोगः सुसन्तुलिताः विधेयाः ।

5-15 Sthūlasūkṣma kāraṇa upayogāḥ susantulitāḥ vidheyāḥ

Tradução oficial: There should be a proper adjustment amongst these physical, metaphysical, mundane, supramundane and spiritual utilizations.

Tradução nossa: As utilizações dessas dimensões densas, sutis e causais devem ser feitas de forma bem equilibrada.

5-16. Deshakālapātraeh upayogāḥ parivarttante te upayogāḥ pragatishiilāḥ bhaveyuh

५-१६ देशकालपात्रैः उपयोगः परिवर्तन्ते ते उपयोगः प्रगतिशीलाः भवेयुः ।

5-16 Deśakālapātraīḥ upayogāḥ parivartante te upayogāḥ pragatīśīlāḥ bhaveyuh

Tradução oficial: The method of utilization should vary in accordance with changes in time, space and person, and the utilization should be of progressive nature.

Tradução nossa: As utilizações se instituem de acordo com o tempo, o espaço e as pessoas. Essas utilizações devem ser de cunho progressista.

Frase final:

Pragatishiila upayogatattvamidaṁ sarvajanaḥitārthaṁ sarvajanasukhārthaṁ pracāritam

प्रगतिशील उपयोगतत्त्वमिदं सर्वजनहितार्थं सर्वजनसुखार्थं प्रचारितं ॥

Pragatiśīla upayogatattvamidaṃ sarvajana-hitārtham sarvajana-sukhārtham pracāritam

Tradução oficial: This is the Progressive Utilization Theory, propounded for the happiness and all-round welfare of all.

Tradução nossa: Essa filosofia da utilização de cunho progressista foi anunciada com o objetivo de [promover] prazer para todos os seres e com o objetivo de [promover] bem-estar para todos os seres.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Devashish Donald. 1998. **When the time comes**: conversations with Acharya Chandranath Kumar. Puerto Rico: InnerWorld Publications.
- ACOSTA, Devashish Donald. 2013. **Histórias de um mestre tântrico**. Belmiro Braga: Publicações InnerWorld.
- ACOSTA, Devashish Donald. 2017. Áudios contendo *śāstras* sobre o *Ānanda Sūtram*. Ānanda Kīrtana.
- ALMEIDA, Mauro W. B. 1999. **Simetria e entropia**: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. São Paulo: Revista Antropológica, vol. 42, n. 1-2.
- ALMEIDA, Mauro W. B. 2012. Alguns aspectos do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha. *In*: Claude Lépine, Andreas Hofbauer e Lilia M. Schwarcz. (Org.). **Manuela Carneiro da Cunha**: O Lugar da Cultura e o Papel da Antropologia. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, p. 41-50.
- ALMEIDA, Mauro W. B. 2013. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. *In*: Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 20
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1955a. **Subhāṣita Saṃgraha**. vol. 1-24. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1955b. **Ānanda Mārga: Elementary Philosophy**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1956. **Ānanda Mārga Caryācarya**. vol. 1-3. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1957a. **Tāttvika Praveshikā**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1957b. **A Guide to Human Conduct**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1957c. **A Few Problems Solved**. Vol. 1-9. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1958a. **Yoga Sādhana**: The Spiritual Practice of Yoga. Kolkota: Ananda Marga Publications.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1958b. **Tattva Kaomudii**. vol. 1-3. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1959. **Idea and Ideology**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1967. **Discourses on the Mahābharāta**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.

- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1970. **Yoga Psychology**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1978. **Ānanda Vacanāmṛtaṃ**. vol. 1-34. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1980a. **Namāmi Kṛṣṇasundaram**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1980b. **Discourses on Tantra**. vol. I - II. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1980c. **Mānasādhyātmik Sādhanār Staravinyās** [Stages of Psycho-Spiritual Sādhana]. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1982. **The Liberation of Intellect: Neohumanism**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1985. **Śabda Cayanikā**. vol. 1-5. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1987a. **Prout in a Nutshell**. vol. 1-21. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1987b. **Samgīta: Song, Dance and Instrumental Music [a compilation]**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1987c. **Pramā [a compilation]**. vol. 1-4. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1992. **Ānanda Sūtraṃ**. Eletronic Edition 2009, versão 7.5.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 1995. **Namaḥ Śivāya Śāntāya**. Calcutta: Ananda Marga Publications.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 2007a. **Ānanda Sūtraṃ**. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 2007b. **Filosofia Elementar da Ānanda Mārga**. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação.
- ĀNANDAMŪRTI, Śrī Śrī. 2008. **Idéia e Ideologia**. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e meditação.
- APTE, Vaman Shivram. 2015. **The student's Sanskrit-english dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass.
- AUROBINDO, Sri. 2000. **The integral yoga: Sri Aurobindo's teaching and method of practice**. Twin Lakes: Lotus Press.

- BAGCHI, P. C. 1989. Evolution of the Tantras. *In*: LOKESWARANANDA, Swami. (org.). 1989. **Studies on the Tantras**. Calcuta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- BHATTACHARYYA, N. 2007. **History of the Tantric Religion**. New Delhi: Manohar Publishers.
- BILIMORIA, P.; MOHANTY, J.N. (eds.). 1997. **Relativism, suffering and beyond**: essays in memory of Bimal K. Matilal. New Delhi: Oxford University Press.
- BRYANT, Edwin F. 2009. **The Yoga Sūtras of Patañjali**: a new edition, translation and commentary. New York: North Point Press.
- BUSSEY, Marcus. 1998. **Tantra as episteme**: a pedagogy of the future. *In*: Futures. Vol. 30, no 7, p.705-716.
- CHATTERJEE, Partha. 1993. **The Nation and its Fragments**: colonial and postcolonial histories. New Jersey: Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha. 2011. Tagore, China and the critique of nationalism. *In*: **Inter-Asia Cultural Studies**, vol.12, number 2.
- CHAUÍ, Marilena. 2019. O que é a “nova” ultradireita?. **Outras Palavras**. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/marilena-chau-i-o-que-e-a-nova-ultradireita/> . Acesso em: 09/10/2019.
- CIDGHANĀNANDA, Ācārya Avadhūta. 1973. **Ānanda Mārga Meditation**: Rājādhirāja Yoga – The most sublime and kingly Tantra Yoga. West Bengal: Ānanda Mārga Publications.
- CLASTRES, Pierre. 1979. **A sociedade contra o Estado**: investigações de antropologia política. Porto: Afrontamento.
- CLASTRES, Pierre. 2004. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.
- CROVETTO, Helen. 2011. Ananda Marga, PROUT, an the use of force. *In*: LEWIS, James. 2011. **Violence and new religious movements**. New York: Oxford University Press.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.
- DASILVA, Diego. 2021. [epígrafe] Representação artística da simbologia tântrica. Ilustração virtual, 32 x 50 cm.
- DERRIDA, Jacques. 1995. **Salvo o nome**. Campinas: Papyrus.
- DESCOLA, Philippe. 2013. A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista. *Topoi. Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27.
- DUMONT, Louis. 1980. **Homo Hierarchicus**: The Caste System and Its Implications. Chicago: University of Chicago Press.

- DYCKOWSKI, Mark. 1989. **The doctrine of vibration**: an analysis of the doctrines and practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass.
- EINOO, Shingo. (ed.) 2009. **Genesis and Development of Tantrism**. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.
- ESPOSITO, Roberto. 2010. **Communitas**: The Origin and Destiny of community. California: Stanford University Press.
- FEUERSTEIN, Georg. 2011a. **The path of yoga**: an essential guide to its principles and practices. Boston & London: Shambhala.
- FEUERSTEIN, Georg. 2011b. **The encyclopedia of Yoga and Tantra**. Boston & London: Shambhala.
- FLOOD, Gavin. 2014. **Uma introdução ao hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora da UFJF.
- FLOOD, Gavin. 2006. **The Tantric Body**: The Secret Tradition of Hindu Religion. London: I.B.Tauris.
- FRANCO, Eli; PREISENDANZ, Karin. (eds.). 2007. **Beyond Orientalism**: the work of Wilhelm Halbfass and its impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- GIRI, Ananta Kumar. (ed.). 2018. **Social Theory and Asian Dialogues**: Cultivating Planetary Conversations. Singapore: Palgrave Macmillan.
- GRIMES, John; MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. 2006. Hindu Dharma. *In*: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. (org.). 2006. **Religions of South Asia**: an introduction. New York: Routledge.
- HALBFASS, Wilhelm. 1988. **India and Europe**: an essay in understanding. Albany: State University of New York Press.
- HALBFASS, Wilhelm. 1991. **Tradition and Reflection**: explorations in indian thought. Albany: State University of New York Press.
- HARRISON, Peter. 2007. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. *In*: **Rever** (Revista de Estudos da Religião), PUCSP, março, p. 1-33.
- HATLEY, Shaman; INAYATULLAH, Sohail. 1999. Karma samnyasa: Sarkar’s reconceptualization of Indian ascetism. *In*: **Journal of Asian and African Studies**. Vol. 34(1), February 1999.
- INAYATULLAH, Sohail. 1988. Sarkar’s spiritual dialectics: an unconventional view of the future. *In*: **Futures**. February 1988. p. 54-65.
- INAYATULLAH, Sohail. 2002. **Understanding Sarkar**: the Indian episteme, macrohistory and transformative knowledge. Leiden: Brill Academic Pub.

- INAYATULLAH, Sohail. 2003. Planetary social and spiritual transformation: P. R. Sarkar's Eutopian Vision of the Future. *In*: SHOSTAK, Arthur. (org). 2003. **Viable Utopian Ideas: shaping a better world**. Routledge.
- INDEN, Ronald. 2000. **Imagining India**. Bloomington: Indiana University Press.
- INGOLD, Tim. 1994. Humanidade e animalidade. *In*: **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Londres: Routledge
- IRVING, Terry; CAHILL, Rowan. 2010. The Conspiracy against Ananda Marga. *In*: **Radical Sydney: Places, Portraits and Unruly Episodes**. Sydney: UNSW Press. p. 314–320.
- KANG, Chris. 2003. **The spiritual teachings of Prabhāt Rañjan Sarkar: descriptive philosophy and critical comparisons**. Dissertation. The University of Queensland: Brisbane.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1990. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIU, Chien Hui. 2013. **A brief comparison of Kashmir Shaivism and Ananda Marga Tantra Yoga**. Disponível em: anandamargadallas.org/blog/2013/07/21/1215. Acessado em: 10/05/2015
- LOUNDO, Dilip. 2014. Ser sujeito: considerações sobre a noção de *ātman* nos *Upaniṣads*. **Cultura Oriental**, v.1, n.1, p. 11-18, jan-jun.
- LOUNDO, Dilip; GRÜNEWALD, Aline; WINTER, Fernanda. 2015a. Bharata-Mata (Mãe-Índia): a simbologia do divino feminino e a concepção do Estado-Nação na Índia. *In*: **Religare**. v. 12, n.1, março, p. 67-81.
- LOUNDO, Dilip. 2015b. A Hermenêutica Transformativa da Bhagavad-Gita. *In*: SILVESTRE, Ricardo Sousa; THEODOR, Ithamar. (org.). **Filosofia e Teologia da Bhagavad-Gita**. Curitiba: Juruá, p. 65-82.
- LOUNDO, Dilip. 2019a. The meaningfulness of 'The Meaninglessness of Ritual': [an advaita Vedānta perspective on] Vedic ritual (*yajña*) as narrative of renunciation (*tyāga*). *In*: **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciência da Religião**, v. 16, p. 1152.
- LOUNDO, Dilip. 2019b. "A Doutrina do Mel (madhuvidya) do Brhadaranyaka Upanisad: A Versão Hindu da Noção Budista da Co-originação Dependente (pratityasamutpada)". Palestra concedida no **VII Colóquio Internacional sobre Filosofia Oriental da UNICAMP**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ptSp18i4HU0> Acessado em: 20/11/2020.
- LOUNDO, Dilip. 2019c. Razão (*jñāna*) e Devoção (*bhakti*) no Advaita Vedānta: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o *Bhagavad Gītā*. *In*: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v.33, n.69, set/dez, 2019.

LOUNDO, Dilip. 2020. "Indian Civilization Values and the Concepts of Truth, Compassion & Non-Violence". Palestra concedida para a **Embassy of India in Brasilia/Brazil in the 74th Independence Day of India Celebrations**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=58gfK_JM5yw&feature=youtu.be Acessado em: 16/08/2020.

LOUNDO, Dilip. 2021a. The Indian Aesthetics of Emotions (*rasa*): Non-duality, Aesthetic Experience and the Body. *In: Revista Terceira Margem*, v.25, n.46.

LOUNDO, Dilip. 2021b [no prelo]. **O Conceito de R̥na (dívida) no Hinduísmo**: Swami Vivekananda e a Ética da Não-Dualidade (Advaita).

MALLINSON, James. 2007. **The Shiva Samhita**: a critical edition and an English translation. NY: Yogavidya.com.

MARONI, Amnéris. 2020. **Vestígios**: epifanias e individuações. São Paulo: Intermeios.

MATHAI, M.P. 2012. The defining features of Gandhian nonviolence. *In: Innovación Educativa*, vol. 12, n. 60. Set-dez, 2012. pp. 77-86.

MAUSS, Marcel. 2003. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify

MISHRA, Kamalakar. 1999. **Kashmir Śaivism**: the central philosophy of tantrism. Delhi: Sri Satguru Publications.

MITRA, Ánanda Avadt. Ác. 1998. **The spiritual philosophy of Śrī Śrī Ánandamúrti**: a commentary on Ánanda Sútram. Kolkota: Ananda Marga Publications.

MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. (org.). 2006. **Religions of South Asia**: an introduction. London: Routledge.

MUKHERJEE, Asha. 2016a. Comparative religion as an academic study in contemporary India. *In: Argument Journal*, vol. 6 pp. 31-38.

MUKHERJEE, Asha. 2016b. Women, Dharma and Social Justice in India: Utopia and Reality. *In: Labrys, Estudos Feministas*. Jan-Jun 2016.

NANDY, Ashis. 1983. **The Intimate Enemy**: Loss and Recovery of Self under colonialism. Delhi: Oxford University Press.

NANDY, Ashis. 2015. **A imaginação emancipatória**: desafios do século 21. Belo Horizonte: Editora UFMG.

OLIVELLE, Patrick. 1998. **The early upanisads**: annotated text and translation. New York: Oxford University Press.

OLSON, Carl. 2006. Contested categories and issues in interpretation. *In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. (org.). 2006. Religions of South Asia*: an introduction. New York: Routledge.

PRATYAGATMANANDA, Swami. **Tantra as a way of realization**. *In: Studies on the Tantras*. p. 70-85. Calcutta: The Ramakrishna Mission.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. 1948. **Indian Philosophy**. Vol. I-II. London: George Allen & Unwin.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli; MOORE, Charles A. (eds.). 1973. **A Sourcebook in Indian Philosophy**. New Jersey: Princeton University Press.

RINEHART, Robin. (org.). 2004. **Contemporary Hinduism: ritual, culture and practice**. Santa Barbara: ABC-CLIO.

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

SANDERSON, Alexis. 2009. The Śaiva Age: the rise and dominance of śaivism during the early medieval period. *In: EINO, Shingo. (ed.) 2009. Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2011. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. *In: Mana*, vol. 17, n.1, p. 131-159.

SEN, Amartya. 2006. **The argumentative Indian: writings on indian history, culture and identity**. New Delhi: Penguin Books.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional.

SHARMA, Arvind. 1993. **The experiential dimension of Advaita Vedanta**. Delhi: Motilal Banarsidass.

SHARMA, Arvind. 2010. **Hindu narratives on human rights**. California: ABC-CLIO.

SIL, Narasingha P. 2012. The odyssey of the Ananda Marga: a comparative study. *In: Jornal of Asian and African Studies*. Vol 48(2), p. 229-241.

SINHA, B.M. 1992. India towards a social revolution. *In: Futures*. November, 1992. p. 895-906.

STRAUSS, Sarah. 2004. Re-Orienting Yoga: Transnational Flows From an Indian Center. *In: Expedition*, vol.3, n. 46, p.29-34.

SUNDARARAJAN, K.R; MUKERJI, Bithika. (ed.). 2003. **Hindu Spirituality: postclassical and modern**. Delhi: Motilal Banarsidass.

VELHO, Otávio. 1997. A orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell. *In: Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p.23-29.

VENKATARAMAN, K. R. 1989. Sakti cult in South India. *In*: LOKESWARANANDA, Swami. (org.). 1989. **Studies on the Tantras**. Calcuta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *In*: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEKANANDA, Swami. 2004. **Practical Vedanta**. Advaita Ashrama.

WOODROFFE, Sir John. 1994. **Sakti and Sakta**. Madras: Ganesh & Company.