

Investigação de campo

A consciência inspirada
no xamanismo siberiano-mongol e no budismo tibetano
na Buriátia e na Mongólia

Hugo Novotny
2010
Parques de Estudo e Reflexão
Carcarañá

Índice

Objeto de estudo, interesse e ponto de vista	3
Comentário introdutório	3
Contexto informativo	4
1. Antecedentes históricos	4
Antecedentes do xamanismo siberiano-mongol	4
Etapas do xamanismo mongol e sua interação com o budismo e outras religiões	4
Perseguições	7
Ressurgimento e situação atual	7
O surgimento do budismo tibetano	7
Expansão do budismo tibetano para a Mongólia	8
2. Cosmogonias e procedimentos	9
Xamanismo siberiano-mongol	9
Bon, budismo tântrico e Kalachakra no Tibete	11
Um caso particular de sincretismo: o Choijin Lama Luvsanhaidav	16
3. Os fenômenos de consciência inspirada segundo a Psicologia de Silo	17
Trabalho de campo	20
1. Buriátia	21
Xamanismo siberiano-buriato	22
Budismo tibetano lamaísta	24
Interação	26
Arquivos de textos sagrados	26
2. Mongólia	27
Xamanismo mongol	28
Budismo tântrico tibetano	31
3. Conclusões	34
Quanto à obtenção de estados de consciência inspirada no xamanismo siberiano-mongol	34
Quanto à obtenção de estados de consciência inspirada no budismo tântrico tibetano Kalachakra	35
Resumo	36
Síntese	48
Bibliografia	50

Objeto de estudo: as manifestações de consciência inspirada no xamanismo siberiano-mongol e no budismo tibetano na Buriátia e na Mongólia, e os procedimentos utilizados para obter tais estados.

Interesse: conhecer tais manifestações e procedimentos no contexto em que se desenvolveram e sua situação atual.

Ponto de vista: a investigação foi realizada a partir da perspectiva dos trabalhos de Escola e do aparato conceitual da Psicologia Siloísta, exposta no livro *Apontamentos de Psicologia* de Silo, particularmente em *Psicologia IV*.

Comentário introdutório

Interessou-nos desde o começo a possibilidade de resgatar rastros de uma espiritualidade que tem milhares de anos e comprovar se esta se mantém viva em determinadas regiões da Ásia Central e da Sibéria Russa. Uma espiritualidade integrada tanto por práticas religiosas de ampla difusão social quanto por técnicas místicas mais especializadas que poderiam ter chegado a produzir o contato com o Profundo – ou, pelo menos no caso do xamanismo, estados de transe com fenômenos importantes de consciência inspirada. A interação e o forte sincretismo entre o xamanismo e o budismo tibetano nessa zona geográfica também parecia uma característica distintiva, histórica e atual dessa espiritualidade, motivo pelo qual incluímos ambas as correntes místico-religiosas no objeto de nosso estudo.

A investigação de campo foi desenvolvida entre março e setembro de 2010, através de duas viagens que incluíram as cidades de São Petersburgo e Ulan-Ude (Rússia) e Ulan-Bator (Mongólia).



Inicialmente, veremos um contexto informativo resumido dos fenômenos estudados, dividido em três partes:

1. Antecedentes históricos
2. Cosmogonias e procedimentos
3. Os fenômenos de consciência inspirada segundo a Psicologia de Silo

Esses temas têm amplo desenvolvimento na bibliografia citada no texto e detalhada no final.

O trabalho de campo em si vai acompanhado por mapas e fotografias, seguido por um resumo geral e pela síntese. Por outro lado, o material de vídeo produzido durante as viagens complementa o relato através de oito links inseridos no mesmo.

E, por fim, a bibliografia utilizada, que será incorporada à biblioteca do Centro de Estudos do Parque Carcarañá junto com esta produção.

Contexto informativo

1. Antecedentes históricos

Antecedentes do xamanismo siberiano-mongol

O xamanismo como fenômeno mágico-religioso se manifestou com todo seu esplendor na Ásia Central Setentrional, embora não ignoremos que esses xamanismos, pelo menos em seu aspecto atual, não estão livres de influência externa. Pelo contrário, trata-se de um fenômeno que tem uma longa história.

O historiador das religiões, Mircea Eliade, afirma a esse respeito: “*Esses xamanismos central-asiático e siberiano têm o mérito de se apresentarem como uma estrutura na qual elementos que existem difusos no resto do mundo – ou seja, relações especiais com os ‘espíritos’, capacidades extáticas que permitem o vôo mágico, a ascensão ao Céu, a descida aos Infernos, o domínio do fogo, etc. – já se revelam, na zona em questão, integrados em uma ideologia particular e tornando válidas técnicas específicas.*”¹

Particularmente, as influências do budismo em sua forma de lamaísmo tibetano se manifestam fortemente entre os buriatas e os mongóis. O budismo transmitiu em general a contribuição religiosa da Índia para a Ásia Central. Mas, a Índia não foi a primeira nem a única influência importante. Também são significativas as influências iranianas e mesopotâmicas na formação das mitologias e cosmologias da Ásia Central e da Sibéria.

Na opinião de Eliade: “... *deve-se representar-se o xamanismo asiático como uma técnica arcaica de êxtase cuja ideologia subjacente originária – a crença em um Ser supremo celeste com o qual se pode manter relações diretas por meio da ascensão ao Céu – foi continuamente transformada por uma longa série de contribuições exóticas, arrematadas pela invasão do budismo. O conceito da morte mística estimulou, além disso, as relações cada vez mais seguidas com as almas dos antepassados e os ‘espíritos’, relações que culminaram em ‘possessão’². A fenomenologia do transe sofreu muitas alterações e degradações, devidas em grande parte a uma confusão com relação à natureza exata do êxtase. Entretanto, todas essas inovações e todas essas degradações não conseguiram abolir inclusive a possibilidade do verdadeiro êxtase xamânico, e pudemos encontrar aqui e ali exemplos de experiências místicas autênticas na forma de ascensão ‘espiritual’ ao Céu, obtidas por xamãs e preparadas por métodos de meditação comparáveis aos dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente.*”³

Etapas do xamanismo mongol e sua interação com o budismo e outras religiões

O professor Otgony Pureev, historiador e investigador mongol, considera que a história da religião xamânica mongol pode ser dividida nas seguintes etapas.

Fundação: desde o Matriarcado até o estabelecimento do primeiro Estado independente em território Mongol (3.000 a.n.e. – século III a.n.e.).

Pico de desenvolvimento: durante a Dinastia Huna (209 a.n.e. – século II d.n.e.).

Coexistência: com muitos outros grupos e seitas religiosas.

Declínio: do xamanismo como religião maior da Mongólia.

A seguir, uma breve descrição dessas etapas.

Fundação

Com base em diversas evidências históricas, os acadêmicos B. Renchin, S. Badamhatan, H. Buyanbat, D. Surbadrah e M. Yonsog coincidem em afirmar que as crenças religiosas e invocações curativas, como primeiras formas da religião xamânica mongol, originam-se em meados da era Matriarcal ou Idade da Pedra tardia. Assim, essa religião pode ter emergido durante o período compreendido entre 5 e 3 mil anos antes de nossa era.

¹ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, pág. 23

² Negrito deste autor.

³ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, pág. 386

Em seu livro *Xamanismo mongol*, O. Pureev afirma: “Pode-se considerar que o xamanismo mongol foi baseado e desenvolvido como uma combinação dos conceitos de ‘totem’⁴ e ‘Céu sagrado’. Isso compreende o culto de diversos seres e fenômenos naturais, tais como animais, plantas, pedras, vento e outros seres e forças – o que claramente surge durante um período no qual a relação entre o homem e seu entorno natural imediato foi ainda muito estreita. Um predizer relacionado com a penetração por parte de mentes mais avançadas nos segredos do espaço e do tempo, enquanto as invocações curativas foram outro tipo desses costumes precoces dirigidos a interagir com as forças naturais. Nesse sentido, os xamãs, como líderes da religião, foram aqueles que podiam penetrar nos mistérios do espaço e do tempo e alcançar níveis elevados de consciência. Eles levavam adiante seus ritos e costumes, ajudando outros a superarem a dor e o sofrimento, as dificuldades e as perdas, provendo as bases para a ordem social e o entendimento mútuo entre as pessoas. Assim, a religião xamânica mongol se desenvolveu, desde seu surgimento há não menos de 5.000 anos, através de uma estreita interação com costumes e formas ideológicas de outras nações orientais. Em particular, os ensinamentos budistas da Índia tiveram um papel primordial como pedra fundamental da formação do primeiro Estado oficial Mongol.”⁵

Pico de desenvolvimento

A religião xamânica teve o papel de coordenadora no estabelecimento da ordem pública, proteção, unificação e orientação espiritual da sociedade durante o período Huno. Foi nesse período que o xamanismo alcançou o pico de seu desenvolvimento, transformando-se em religião oficial dos primeiros estados mongóis.

Todos os estratos sociais, desde os khans, reis e aristocratas até as pessoas comuns, praticavam o xamanismo. O xamanismo foi a principal fonte de educação, apoio estatal e ideologia dos primeiros estados mongóis. Em outras palavras, os xamãs regulavam a sociedade e sua interação com a natureza e com outros povos. Um componente principal da ideologia xamânica nesse sentido foi o respeito e reverência para com o fogo do lar.⁶

Na opinião do cientista buriata D. Banzarov: “A divinização do fogo, sem dúvida, chegou à Mongólia a partir da Pérsia, através das tribos turcas que pastoreavam no limite noroeste da monarquia Persa. A deusa do fogo entre os mongóis possui um nome turco: *Ut*. Segundo os ensinamentos do *Zend Avesta* zoroastrista, o fogo primordial é fonte de vida, dá vida a toda criação; é a alma do ser humano, fonte de sua energia e de suas capacidades espirituais; também é considerado fonte de purificação, física e espiritual. Este último atributo, o fogo como purificador, acabou sendo o mais difundido entre os mongóis. Não pode haver uma casa digna sem fogo, por isso a deusa *Ut* é considerada a protetora de lar.”⁷

Essa predominância do xamanismo continuou no grande império de Genghis Khan, durante o século XIII, quando os xamãs exerceram uma grande influência sobre as políticas e atividades do governo mongol.

Genghis Khan guardava uma relação muito estreita com os xamãs e levava adiante todo assunto de Estado e ação militar em concordância com seus conselhos. O Khan era um fervoroso crente das bases da concepção xamânica: os espíritos do Céu, a Água e a Terra, o poder e a autoridade dos espíritos ancestrais. Durante o período de Genghis Khan, o xamã mais importante e próximo do poder foi Tiv Tenger, que foi elevado ao posto de Xamã do Estado. Mais tarde, durante o reinado de Kublai Khan, a influência do xamanismo mongol sobre as instituições e oficiais do Estado começou a declinar. Embora, por outro lado, na opinião de O. Pureev, os xamãs mongóis mantivessem uma estreita relação com seus colegas siberianos do norte, o que mais tarde criou uma oportunidade propícia para renovação e reabilitação de sua própria influência, assim que a situação política tornou-se favorável. É certo também que esse tipo de relação é de longa data, mas depois do século XIII temos evidência apenas da intercomunicação entre os xamãs da Mongólia, Tuba, Buriátia e Uighur.

O corpo ideológico do xamanismo como religião dominante durante o século XIII é revelado na *História secreta dos Mongóis*, escrita em torno de 1240 e logo traduzida e editada em diversos idiomas. Essa obra é a única escritura sagrada dessa religião, sendo, portanto, a fonte mais importante de sua história e de sua filosofia.⁸

⁴ Totem: objeto da natureza, geralmente um animal, que na mitologia de algumas sociedades se toma como emblema protetor da tribo ou do indivíduo e, às vezes, como ascendente ou progenitor. *Dicionário da Real Academia Espanhola*, 22ª edição, 2010

⁵ Purev O, Purvee G, *Mongolian Shamanism*, págs. 17 a 30

⁶ Na *yurt*, tipo de moradia tradicional utilizada tanto nas estepes quanto nas cidades mongóis, o fogo do lar ocupa o centro do círculo, exatamente debaixo do orifício superior de iluminação e ventilação, por onde descem e sobem os “espíritos” do Céu.

⁷ Dorzhi Banzarov, *Fe negra, o el chamanismo entre los mongoles*, pág. 72

⁸ *La historia secreta de los Mongoles*, tradução de G. Tumurchuluun, Ed. Monsudar, Ulanbataar, 2004

Coexistência. O lamaísmo e outras religiões em relação aos khans mongóis.

Já a partir do século II a.n.e., a Mongólia começou a receber do sul a influência do budismo. Como resultado, as crenças do xamanismo do norte coexistiam com as do budismo.

De acordo com os estudos do acadêmico Suhbaatar, as primeiras provas da influência do budismo sobre a Mongólia estão representadas por uma estátua em ouro de Buda, que foi levada ao aimag Tuguhani da Dinastia Huna pelos soldados de U-Di, o quinto imperador do Han, no ano 140 a.n.e.

Investigadores da Mongólia, ex-União Soviética e Alemanha descobriram diversos monastérios, templos e ídolos na Mongólia que fornecem uma evidência física da difusão dos ensinamentos budistas durante o período da dinastia Uighur (744 a 840).

Na opinião de diversos estudiosos desse fenômeno: “... *quando o Lamaísmo começou a florescer na Mongólia, isso ainda não tinha acontecido no Tibete, onde o xamanismo continuava sendo a única religião imperante. Enquanto isso, no século VII durante o reinado de Soronzongombo Khan, o lamaísmo se infiltrou na literatura e na cultura nacional do Tibete, e seus dirigentes começaram a utilizar políticas lamaístas que incluíam a dissolução do xamanismo e a criação do lamaísmo tibetano como religião de Estado. Isso também abriu uma oportunidade para a expansão mais rápida do lamaísmo através de Mongólia.*”⁹

Como o Tibete era uma região montanhosa com uma civilização nômade, a combinação do budismo hindu com as condições tibetanas facilitou a difusão do budismo na Mongólia. Logo o lamaísmo começou a se adaptar ao entorno nômade mongol ao norte da Rota da Seda, tornando-se familiar e respeitado pelos khans mongóis.

Mas não era só com o budismo que o xamanismo mongol interagiu nesse período histórico. Os Khans do Império Mongol levaram adiante uma política expressa de tolerância religiosa, respeitando também a cristandade Nestoriana e Católica, o Islã e outras religiões em seu próprio território sob a religião estatal do xamanismo.

Entretanto, não se decidiram a adotar alguma dessas religiões estrangeiras. Eles eram tolerantes com outros cultos, enquanto o xamanismo continuava sendo a coluna vertebral do Estado mongol, já que nesse tempo era ainda mais adequado para o estilo de vida nômade dos mongóis.

Declínio

De qualquer maneira, a difusão de diversas religiões, como o Lamaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, enviando seus monges e sacerdotes à Mongólia, difundindo suas Escrituras, instalando lugares de culto, levando adiante atividades religiosas e popularizando sua ideologia, teve um forte impacto sobre o xamanismo. Em particular, os lamas começaram a difundir ativamente os assim chamados “Gurtem” e “Chojjin”. Esses lamas xamânicos começaram a superar os xamãs tradicionais.

Na opinião de O. Pureev, a difusão desse fenômeno foi anterior à instauração do lamaísmo na Mongólia e começou sob a influência das seitas vermelhas do budismo: “Os **Chojjin** e **Gurtem** aproveitaram os dotes naturais e o poder milagroso dos xamãs para levar a cabo atividades budistas. Como resultado, o xamanismo foi modificado apenas em sua aparência, enquanto o conteúdo se manteve invariável no essencial. Como consequência da dissolução de uma parte do xamanismo dentro do budismo, o primeiro foi significativamente debilitado e começou a perder sua posição de privilégio dentro do Estado mongol”.¹⁰

Como resultado dos fatores mencionados, até o século XVI o xamanismo declinou até o ponto em que não conseguia mais satisfazer as demandas e necessidades da sociedade mongol, sendo incapaz de prevenir os conflitos internos e manter a coesão nacional. O Altan Khan de Tumed (em 1577) e o Abutay Sayn Khan da Halha (em 1587) foram os primeiros a se converter ao lamaísmo em suas tentativas para restabelecer a estabilidade social, porque este lhes parecia mais refinado que o xamanismo.

O primeiro Bogdo Khan (Santo Rei) Mongol, Geggeen Zanabazar (1635-1723), interessava-se pelo sobrenatural desde pequeno, acreditava nos espíritos do Céu, da água, da terra e seus ancestrais. A combinação dessas crenças tradicionais com a compreensão da filosofia e prática budista adquirida no

⁹ Purev O. - Purvee G., *Mongolian Shamanism*, pág. 42

¹⁰ Idem, pág. 51

Tibete permitiu a G. Zanabazar estabelecer a Religião Budista Mongol, que já era mais apropriada para o estilo de vida e o sistema de crenças mongol dos séculos XVII-XVIII.

Adotando muitos aspectos do xamanismo mongol e adaptando-os a seus principais rituais, o lamaísmo também foi mudando significativamente nessa região.

Perseguições

O xamanismo e o lamaísmo foram ambos perseguidos pelo regime soviético e praticamente aniquilados durante a repressão estalinista dos anos 30 do século XX, tanto na Buriátia russa como na República Popular da Mongólia. Os mosteiros foram destruídos ou transformados em koljoses (granjas coletivas), os lamas foram fuzilados ou presos em campos de concentração, na maioria dos casos sem retorno. No caso da Mongólia, a repressão e a destruição não foram tão amplas, ficando em pé vários mosteiros importantes e templos, mesmo que alguns deles convertidos em museu (por exemplo, o Chojjin Lama Museum).

Ressurgimento e situação atual

O restabelecimento das atividades, tanto xamânicas quanto budistas, começou a partir dos anos 90, com uma intensificação importante nesta última década.

Depois de mais de meio século de perseguições, reiniciou-se a construção de templos e mosteiros lamaístas em toda a região buriata-mongol. O xamanismo voltou a surgir popularmente, especialmente na Mongólia, onde a cada ano aumenta a quantidade de novos xamãs, cada vez mais jovens e em sua maioria mulheres, pelo menos na cidade.

O surgimento do budismo tibetano

“Na zona dos contrafortes do Himalaia, no Nepal, ocorreu o encontro entre os budistas ‘superintelectuais’ e os bon xamânicos, do qual surgiu uma combinação muito especial, adicionando-se ao budismo muitos elementos mágicos. Daí surgiu o lamaísmo tibetano.

Nos mosteiros, colocavam-se cilindros para os pedidos que os monges traziam dos povoados da zona, quando desciam com suas vasilhas para procurar arroz. Eles acreditavam que os pedidos não se cumpriam, se ficavam estáticos em um papel, e sim quando se moviam. Então, colocavam-nos nesses cilindros que faziam girar em filas muito grandes. Ali, ao entrarem em movimento é que se cumpriam os pedidos. Foi também dessa original combinação que surgiram os monstros e máscaras, com olhos muito grandes e chifres, característicos daqueles lugares.

Assim como o mosteiro de Lhasa, que é o maior, há outros mosteiros muito interessantes de nomes complicados, localizados em lugares inóspitos, quase inacessíveis. Essa espécie de ‘bolha’ topográfica, em lugares afastados da ‘civilização’, favoreceu a continuidade e o desenvolvimento desses conhecimentos e experiências tão interessantes.”¹¹

Em sua investigação de campo na Índia e nos contrafortes do Himalaia, Francisco Granella resume o surgimento do tantrismo budista, assim como sua expansão e transformação no Tibete a partir do século VII. Introduzimos a seguir os parágrafos dessa produção que consideramos mais ilustrativas a respeito dos fenômenos mencionados.¹²

“Os primeiros budistas (theravada ou hinayana) contemplam a estrita aplicação da regra original e os segundos (mahayana) se distanciaram, saindo da via individual para converter-se em um movimento de massas. Para o povo, era necessário um caminho menos trabalhoso, mais amplo e flexível. A uma religião sem Deus se acrescentou Buda como divindade e, posteriormente, 1.000 Budas, deuses e semideuses que eram os bodhisatvas.

Os mais venerados: Zakyamuni (o Buda, o sábio Zakyá, fundador da doutrina), Maytreya (o Buda da futura ordem universal), Vajrapani (o último dos mil), Adi Buda (o criador do mundo) e Admithaba (o místico). O modelo do Arhat é substituído pela figura do bodhisattva, seres que foram alcançando a perfeição e, ao

¹¹ Comentários de Silo ao autor, em Mendoza, 2009

¹² Francisco Granella, *Investigación de Campo- Raíces de la Disciplina Energética - India y contrafuertes del Himalaya*, págs. 23-25

estarem próximos ao nirvana, não passavam voluntariamente e retornavam, reencarnando para ajudar outros seres. O bodhisattva era um Buda em potência. Destaca como bodhisattva Avalokitesvara.

Já com a Asoka, o budismo se estendeu até o Nepal e, posteriormente, até o Tibete.

Posteriormente, a partir do século IV d.n.e. desenvolve-se o Vajrayana ou budismo tântrico (veículo do diamante ou do raio-trovão) onde se incorpora claramente pela primeira vez a divindade feminina como sistema de representação em sua Ascese.

No Tibete, fala-se do século VII d.n.e. como a introdução do mahayana e do vajrayana. Padmasambava (também conhecido como guru rimpoche), vindo da Índia, reforça no século IX com forte influência do tantrismo.

As origens do tantrismo como fenômeno ideológico-religioso remontam aos estratos mais antigos e populares da religiosidade pré-ariana, ou seja, aos cultos a Shiva e à Deusa. Enuncia-se como um grande movimento pan-indiano filosófico e religioso que se faz sentir com força no século IV d.n.e. Perfilam-se um tantrismo hinduísta e um budista.

Em sua expansão, o budismo interagiu com o tantrismo e sistematizou um sadhana, ou sistema de ascese (Vajrayana), que posteriormente foi levado pelos missionários budistas pela Rota da Seda para a China e ao platô tibetano. O Vajrayana, por sua vez interagiu com o xamanismo bon do Tibete, conformando uma particular corrente budista tântrica tibetana de forte conteúdo xamânico bon, que é hoje o que conhecemos como budismo tibetano.

As principais seitas tibetanas podem ser agrupadas em 4 grandes linhas ou correntes:

- 1) Nyigma, a mais antiga, diretamente relacionada com a Padmasambhava em meados do século VIII.*
- 2) Kargyu, relacionada ao místico indiano Naropa e seu discípulo Marpa (aproximadamente no ano 1040).*
- 3) Sakya, relacionada ao lama Khongyal (aproximadamente no ano 1050).*
- 4) Gelug, relacionada ao lama Tsong-Khapa (aproximadamente no ano 1400), posteriormente a dos Dalai Lamas.*

As três primeiras são as chamadas seitas vermelhas e a última, a dos bonés amarelos.

Há um correlato sequencial, uma continuidade biográfica histórica dessas três correntes, o shivaísmo, o tantrismo e o budismo tântrico, na busca e encontro da expressão do profundo.

Expansão do budismo tibetano para a Mongólia

O budismo tântrico tibetano ou lamaísmo, com forte componente xamânico por sua interação com a religião Bon, chega à Mongólia pela Rota da Seda, onde interage com o xamanismo siberiano-mongol. De sua parte, o xamanismo, a partir do século XVI, havia começado seu declínio nessa região e esse novo lamaísmo sincrético, ao dar melhor resposta às necessidades da sociedade mongol desse período, termina se estabelecendo como religião oficial do Estado mongol no século XVII.

Em particular, em meados do século XVII, a escola budista tântrica Kalachakra se expandiu do Tibete para o território denominado pelos manchus como Mongólia Interior, onde os mongóis construíram os primeiros mosteiros dedicados a esse ensinamento. Em meados do século XVIII, o Kalachakra se estendeu para a Mongólia Exterior. Já durante o século XIX lamas tibetanos e mongóis, nos mosteiros da Mongólia Interior e Exterior, transmitiram esses ensinamentos aos monges buriata-mongóis, calmuços e tuvanos da Sibéria.

O investigador e praticante do tantrismo A. Berzin considera que: “O entusiasmo de mongóis e siberianos com a escola Kalachakra pode talvez explicar-se pela identificação que faziam de seus territórios com a mítica Shambalá, berço legendário dessa escola. Também vários “buscadores” russos no final do século XIX e começo do século XX se viram atraídos por esses conhecimentos. Por exemplo, Madame Blavatsky, fundadora da tradição esotérica teosófica, deu grande atenção a Shambalá e aos conhecimentos ali guardados.”¹³

¹³ Alexander Berzin, *La iniciación en Kalachakra*, págs. 41-42

2. Cosmogonias e procedimentos

Cosmogonia do xamanismo siberiano-mongol

O ser supremo dos mongóis é *Tangri*, o “Céu divino” – tanto a ordem cósmica quanto o destino dos humanos dependem dele. Todo soberano, ao receber sua investidura, converte-se em enviado ou representante do Céu divino. Quando deixa de haver um soberano, *Tangri* tende a se fragmentar. Os mongóis reconhecem 99 tengris que, em sua maioria, possuem funções e nomes precisos.

Por outro lado, a estrutura do universo é concebida como articulada em três planos – céu, terra e inferno – unidos entre si por um eixo central. Esse eixo passa por uma “abertura”, um “buraco” pelo qual os deuses descem à terra e os mortos às regiões subterrâneas. A alma do xamã também pode elevar-se através desse buraco ou descer no curso de suas viagens celestes ou infernais. Os três mundos se comunicam entre si através do *axis mundi*.

Em sua obra-prima, *História das crenças e das ideias religiosas*, M. Eliade escreve: “O eixo do mundo se representa de maneira concreta, algumas vezes mediante os postes que sustentam a moradia e, em outras, como estacas isoladas, chamadas “colunas do mundo”. Quando a forma da moradia sofre modificações (como a passagem da palhoça de teto cônico para a yurt), a função mítico-religiosa do poste se transfere para a abertura superior pela qual sai a fumaça. Esse simbolismo se encontra muito difundido. É sustentado pela crença na possibilidade de uma comunicação direta com o Céu. No plano macrocósmico, essa comunicação está representada por um eixo (coluna, montanha, árvore, etc.); no plano microcósmico, seu significado é dado pelo poste central da moradia ou pela abertura superior da tenda, o que quer dizer que toda moradia humana se projeta sobre o “centro do mundo” e que todo altar, tenda ou casa oferece a possibilidade de uma ruptura de nível e, por isso mesmo, de comunicar-se com os deuses ou inclusive, no caso dos xamãs, de subir ao céu. As imagens míticas do “centro do mundo” mais difundidas (já durante a pré-história) são a montanha cósmica e a árvore do mundo. O fato de que mongóis, buriatas e calmuços conheçam esse centro do mundo pelo nome de *Sumbur*, *Sumur* ou *Sumer* mostra claramente a influência indiana (*Meru* = a montanha mítica). Quanto à árvore do mundo, é testemunhada em toda a Ásia e desempenha um papel importante no xamanismo. Cosmologicamente, a árvore do mundo se eleva no centro da terra, em seu próprio ‘umbigo’, enquanto seus ramos superiores tocam as regiões celestes. A árvore une as três regiões cósmicas, pois suas raízes afundam nas profundidades da terra. De acordo com mongóis e buriatas, os deuses (*tengri*) se nutrem dos frutos dessa árvore. Supõe-se que o xamã fabrica seu tambor com madeira da árvore do mundo. Na frente de seu yurt e em seu interior encontram-se réplicas da árvore, cuja figura se representa além disso sobre o tambor. Por outro lado, em sua escalada do abedul ritual, o xamã não faz outra coisa senão subir efetivamente pela árvore cósmica.”¹⁴

Mitos cosmogônicos sobre a criação

Entre os mongóis pode-se encontrar mais de uma versão do mito da criação do universo. “*Ochirvani* e *Tsagan-Sukurty* descem do céu para o mar primordial. *Ochirvani* pede a seu companheiro que mergulhe e lhe traga um pouco de limo. Depois de estender o limo sobre uma tartaruga, os dois dormem. Chega o diabo, *Sulmus*, que se esforça para afogá-los, mas à medida que ia dando voltas, a terra se tornava cada vez maior. De acordo com uma segunda versão, *Ochurman*, que vive no céu, quer criar a terra e procurar um companheiro. Encontra-o em *Tsagan-Sukurty* e o envia para procurar argila em seu nome, mas este se enche de orgulho: ‘sem mim não terias conseguido a argila’, grita, mas nesse momento a matéria escorre entre seus dedos. Mergulha de novo e desta vez pega barro em nome de *Ochurman*. Depois da criação, aparece *Sulmus*, que exige uma parte da terra, exatamente quanta possa tocar com a ponta de seu bastão. *Sulmus* golpeia a terra com seu bastão e aparecem umas serpentes. O mito une ou justapõe dois motivos dualistas distintos: a) a identificação do adversário-rival com o protagonista do mergulho; b) o Maligno que surge, não se sabe de onde, quando a terra já tinha sido criada, exige parte dela ou tenta arruiná-la.”¹⁵

Os mitos sobre a criação do homem também destacam a função nefasta do adversário.

“Como em muitas outras mitologias, Deus forma o homem com argila e *Ihe* insufla a alma. Mas na Ásia Central e Setentrional, o argumento inclui um episódio dramático. De fato, depois de haver modelado o corpo dos primeiros homens, Deus deixa a seu lado um cão para protegê-los e sobe ao céu para buscar uma alma para eles. Durante sua ausência, aparece *Erlík*, que promete ao cão, ainda nu, um véu se este

¹⁴ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V.III, págs. 21-27

¹⁵ Idem, pág. 29

deixá-lo aproximar-se, e mancha com sua saliva os corpos. Os buriatas acreditam que sem essa mancha deixada por Cholm (o adversário), os humanos nunca teriam conhecido as enfermidades e a morte.”¹⁶

O xamã e a iniciação xamânica

A mitologia mencionada demarca a importante função do xamã nos povos da Ásia Central como protetor, defensor e curador dotado de capacidades supranormais pelos espíritos do Céu.

Segundo M. Eliade: “Um deus celeste soberano que se converte em deus **otiosus**¹⁷ ou se multiplica indefinidamente (Tangri e os 99 tengris); um deus criador, mas cujas obras (o mundo e o homem) caem em perdição pela ardilosa intervenção de um adversário satânico; a precariedade da alma humana; as enfermidades e a morte provocadas pelos demônios e pelos maus espíritos; um universo tripartido – céu, terra, inferno – que implica uma geografia mítica às vezes muito complicada... Basta recordar esses elementos essenciais, que não são os únicos, para apreciar a importante tarefa que desempenha o xamã nas religiões da Ásia Central e Setentrional. De fato, o xamã é ao mesmo tempo teólogo e demonólogo, especialista do êxtase e curandeiro, auxiliar da caça, protetor da comunidade e dos rebanhos, psicopompo (condutor de almas) e, em algumas sociedades, erudito e poeta. Os múltiplos poderes do xamã são resultado de suas experiências iniciáticas. Graças às provas suportadas durante sua iniciação, o futuro xamã valoriza a precariedade da alma humana e aprende os meios para defendê-la; também conhece por experiência as dores provocadas pelas diversas enfermidades e consegue identificar seus autores; sofre uma morte ritual, desce aos infernos e, às vezes, sobe ao céu. Resumindo, todos os poderes do xamã dependem de suas experiências e conhecimentos de ordem ‘espiritual’; consegue familiarizar-se com todos os ‘espíritos’: almas dos vivos e dos mortos, deuses e demônios, as inúmeras figuras – invisíveis para o restante dos humanos – que habitam as três regiões cósmicas.”¹⁸

E como se inicia o caminho para o novo xamã?

Um homem chega a ser xamã: a) por vocação espontânea (o “chamado” ou “seleção”); b) por transmissão hereditária da profissão xamânica; c) por decisão pessoal ou, mais raramente, pela vontade do clã. Mas, independentemente do método de seleção, um xamã não é reconhecido como tal, a não ser depois de ter recebido uma dupla instrução: a) de ordem extática (sonhos, visões, transes, etc.) e b) de ordem tradicional (técnicas xamânicas, nomes e função dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta, etc.). Essa dupla instrução, da qual se encarregam certos espíritos e os velhos mestres xamãs, constitui a iniciação.¹⁹

O papel do xamã nos povos centro-asiáticos não é apenas de caráter espiritual. Suas funções são múltiplas, tanto na vida social quanto cultural dessas sociedades, estando encarregados muitas vezes de garantir a continuidade histórico-cultural das mesmas como relatores de suas tradições. Em particular, os xamãs desempenham um papel essencial na defesa da integridade psíquica e física da comunidade, lutando contra os demônios e as enfermidades que a afligem.

Os elementos guerreiros, que tanta importância têm em certos tipos de xamanismo asiático (courageira, lança, espada, etc.), explicam-se pela necessidade de lutar contra os demônios, verdadeiros inimigos da humanidade. De maneira geral, pode-se dizer que o xamã defende a vida, a saúde, a fecundidade, o mundo da “luz, contra a morte, as enfermidades, a esterilidade, a desgraça e o mundo das “trevas”. Para nós é difícil imaginar tudo o que esse campeão pode significar para uma sociedade arcaica. Supõe, antes de mais nada, a certeza de que os humanos não estão sozinhos em um mundo estranho, cercados pelos demônios

¹⁶ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V.III, pág. 30

¹⁷ “Ser Supremo considerado o criador do Mundo e do homem, mas que logo abandonou suas criações e se retirou para o Céu. Às vezes, nem sequer acabou a criação, e é outro Ser divino, seu ‘Filho’ ou seu representante quem se encarrega do trabalho. Mas, inclusive quando o Deus supremo desapareceu completamente do culto e está ‘esquecido’, sua lembrança sobrevive, disfarçada, degradada nos mitos e os contos do ‘Paraíso’ primordial, nas iniciações e nos relatos dos xamãs e medicine-men, no simbolismo religioso (os símbolos do Centro do Mundo, do vôo mágico e da ascensão, os símbolos celestes e da luz, etc.) e em certos tipos de mitos cosmogônicos. Haveria muito que dizer sobre o problema do esquecimento de um Ser Supremo no nível ‘consciente’ da vida religiosa coletiva e de sua sobrevivência larvada no nível do ‘inconsciente’, ou no nível do símbolo, ou, enfim, nas experiências extáticas de alguns privilegiados. Mas a discussão desse problema nos afastaria muito de nosso propósito. Digamos unicamente que a sobrevivência de um Ser Supremo em símbolos ou em experiências extáticas individuais não deixa de ter consequências na história religiosa da humanidade arcaica. Basta às vezes uma experiência semelhante ou a meditação prolongada sobre um dos símbolos celestes para que uma forte personalidade religiosa redescubra o Ser Supremo. Graças a tais experiências ou reflexões, em certos casos a totalidade da comunidade renova radicalmente sua vida religiosa.” Mircea Eliade, *Mito e realidade*, Cap. VI.

¹⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V.III, págs. 31-32

¹⁹ Idem, pág. 32

e pelas “forças do mal”. Além dos deuses e dos seres sobrenaturais aos que se dirigem preces e se oferecem sacrifícios, existem alguns “especialistas do sagrado”, alguns homens capazes de “ver” os espíritos, de subir ao céu e conversar com os deuses, de descer aos infernos e lutar contra os demônios, a enfermidade e a morte.²⁰

Mas também como inspirados e inspiradores da arte popular em suas distintas expressões.

As aventuras dos xamãs no outro mundo, as provas às quais é submetido durante suas descidas extáticas aos infernos e em suas ascensões celestes recordam as aventuras dos personagens dos contos populares e dos heróis que povoam a literatura épica. É muito provável que muitos “temas”, motivos, personagens, imagens e estereótipos da literatura épica sejam, em última instância, de origem extática, no sentido em que foram tomadas emprestadas dos xamãs quando estes narravam suas viagens e aventuras nos mundos sobre-humanos.

É igualmente provável que a euforia pré-extática constituísse uma das fontes da poesia lírica. Quando se dispõe a entrar em transe, o xamã toca o tambor, chama seus espíritos auxiliares, fala uma “linguagem secreta” ou a “linguagem dos animais”, imita os gritos destes e, sobretudo, o canto dos pássaros. Acaba alcançando um “segundo estado”, em que entram em jogo a criação linguística e os ritmos da poesia lírica. Há que se considerar também o caráter dramático da sessão xamânica, que constitui um espetáculo inigualável no mundo da experiência cotidiana.²¹

Cosmogonia Bon, budismo tântrico e Kalachakra no Tibete

Não consideraremos em nosso estudo os cultos mais antigos rastreáveis no Tibete, próprios da “religião dos homens”, assim denominada por especialistas. Enfocaremos os *bon-po*, que junto com o budismo hindu são os gestores do budismo tântrico tibetano.

Desde antigamente, encontram-se rastros de diferentes classes de *bon-po*: adivinhos, exorcistas, magos, ritualistas; embora nem todos eles contassem com uma organização unificada e articulada, a não ser a partir do século XI.

Os andaimes destinados a capturar os demônios e o tambor xamânico que permite aos magos subirem até o céu são os instrumentos característicos dos rituais *bon*, embora também sejam distinguidos pelo turbante de lã que, segundo a tradição, servia para ocultar as orelhas de abano de Shenrab-ni-bo, fundador legendário do Bon.

Os xamãs *bon-po* protegiam os soberanos e os chefes dos clãs, guiavam as almas dos defuntos no além, eram capazes de evocar os mortos e exorcizá-los, desempenhando um papel importante nos funerais, sobretudo nos reais.

Quanto a mitologias, os autores *bon-po* tardios narram assim sua “história sagrada”: “...o fundador do Bon teria sido Shenrab-ni-bo (o ‘homem-sacerdote-shen excelente’). Seu nascimento e sua biografia seguem o modelo de Sakyamuni e Padmasambhava. Shenrab decidiu nascer em um país ocidental (Zhangshung ou Irã). Um raio de luz branca penetrou na forma de flecha (imagem do sêmen viril) no crânio de seu pai, enquanto outro raio de luz vermelha (representante do elemento feminino, o sangue) entrou na cabeça de sua mãe. Segundo outra versão mais antiga, foi o próprio Shenrab que desceu do palácio celeste sob a forma das cinco cores (ou seja, como um arco-íris). Metamorfoseado em pássaro, pousou sobre a cabeça de sua futura mãe; dois raios, um branco e outro vermelho, brotaram de seus genitais e penetraram através do crânio no corpo da mulher. Uma vez chegado à terra, Shenrab enfrentou o príncipe dos demônios, perseguiu e dominou mediante seus poderes mágicos quantos demônios encontrou; estes, em situação de submissão, entregaram-lhe os objetos e as fórmulas que continham a essência de seus poderes, de forma que os demônios se converteram em guardiães da doutrina e das técnicas do Bon, o que equivale a dizer que Shenrab revelou aos *bon-po* as preces que deveriam dirigir aos deuses e os meios mágicos para exorcizar os demônios. Depois de instaurar o Bon no Tibete e na China, Shenrab se retirou do mundo, entregou-se às práticas ascéticas e, assim como Buda, alcançou o Nirvana. Mas deixou um filho que, durante três anos, propagou a substância da doutrina”.²²

²⁰ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V.III, pág. 41

²¹ Idem, págs. 42-43

²² Idem, págs. 339-340

É característico do Bon seu caráter sincretista, processo que assume e desenvolve daí em diante o lamaísmo tibetano.

No que diz respeito ao budismo original, já no começo Buda se propôs a ir além das proposições filosóficas e técnicas místicas de sua época para liberar o homem de suas limitações e abrir-lhe caminho para o Absoluto, o Nirvana.²³

O Nirvana, o que não nasceu composto, que é irreduzível, transcendente, além de toda experiência humana, só pode ser visto com o “olho dos santos”, ou seja, com um órgão transcendente que não participa do mundo fenomênico impermanente. Para o budismo, o problema consiste em mostrar o caminho e os meios para obter esse “órgão” transcendente que possa revelar o incondicionado e, assim, experimentar a verdade, a realidade última, o Absoluto. Só é possível sair do ciclo de reencarnações, superar o sofrimento e a morte, ultrapassando o nível da experiência humana profana, alcançando o Nirvana.

Para o budismo, a salvação é possível morrendo para a vida profana e renascendo em uma vida transcendente, motivo pelo qual são tão frequentes em seus textos sagrados os simbolismos da morte, do renascimento e da iniciação. No Samaññaphala Sutta do Digha-Nikaya (*Os sermões médios de Buda*) o simbolismo da serpente que se livre de sua pele velha apresenta de modo eloquente a possibilidade para o monge que medita de “criar um novo corpo mental”.²⁴

No que diz respeito ao tantrismo hindu, citaremos aqui diversos extratos do capítulo VI da obra de Mircea Eliade, *loga, imortalidade e liberdade*, que a nosso ver descreve com singular lucidez e precisão os aspectos essenciais dessa potente corrente mística.²⁵ Para além das transformações e incorporações experimentadas por essa escola em seu longo caminho geográfico e temporal, isso nos ajudará a compreender depois as modalidades e procedimentos observados no budismo tibetano da Buriátia e da Mongólia.

Desde o século II de nossa era, duas divindades femininas penetram o budismo: Prajnaparamita, que encarna a Sabedoria suprema, e Tara, a Grande Deusa da Índia nativa.



No hinduísmo, Sakti, a “força cósmica”, é promovida ao posto de Mãe divina, que sustenta o Universo e todos seus habitantes, assim como as diversas manifestações dos deuses. Podemos reconhecer, por um lado, essa “religião da Mãe”, que reinava antigamente sobre uma área egeu-afro-asiática muito grande e que foi durante todo o tempo a forma principal de devoção entre as numerosas populações nativas da Índia. Mas também reconhecemos aí uma espécie de redescoberta religiosa do mistério da Mulher, pois toda mulher se converte na encarnação de Sakti.

²³ *La entrada a lo Profundo en Buda*, monografia deste autor, 2009

²⁴ *The Long Discourses of the Buddha*, a translation of the Digha Nikaya by Maurice Walshe. DN 2: Samaññaphala Sutta - The Fruits of the Contemplative Life

²⁵ Mircea Eliade, *Yoga, imortalidad y libertad*, Cap. VI

Quando um grande perigo ameaça os alicerces do Cosmos, os deuses apelam à Sakti para conjurá-lo. Um mito célebre relata como nasceu a Grande Deusa. Um demônio monstruoso, Mahisa, ameaçava o Universo e a própria existência dos deuses. Brahma e o panteão inteiro dirigiram um pedido de ajuda para Vishnu e Shiva. Cheios de cólera, todos os deuses emitiram juntos suas energias na forma de um fogo que saía de suas bocas. Esses fogos, ao se combinarem, formaram uma nuvem ígnea que finalmente ganhou a forma de uma Deusa de dezoito braços. E foi essa deusa, Sakti, que conseguiu esmagar o monstro Mahisa, salvando assim o mundo.

Não se deve nunca perder de vista essa primazia de Sakti – em última instância, a Mulher e a Mãe divina – no tantrismo e em todos os movimentos derivados. É através desse caminho que desembocou no hinduísmo a grande corrente subterrânea do espiritualismo nativo e popular. Filosoficamente, a redescoberta da Deusa tem relação com a condição carnal do Espírito no kali-yuga. De fato, os autores apresentam a doutrina tântrica como uma nova revelação da Verdade atemporal, destinada ao homem dessa “idade sombria” em que o espírito está profundamente velado pela carne.

Os especialistas do tantrismo hindu consideram que os Veda e a tradição brahmânica são inadequados para os “tempos modernos”: o homem já não dispõe da espontaneidade e do vigor espirituais de que gozava no começo do ciclo, é incapaz de chegar diretamente à Verdade; é necessário para ele, então, “remontar a corrente” e para isso partir de experiências fundamentais e específicas de sua condição vencida, ou seja, das próprias fontes de sua vida. Eis aqui por que o “rito vivente” desempenha um papel decisivo no sadhana tântrico; o motivo pelo qual o “coração” e a “sexualidade” fazem as vezes de veículos para alcançar a transcendência.

Para os budistas, do mesmo modo, o Vajrayana constitui uma nova revelação da doutrina de Buda, adaptada às possibilidades, bem reduzidas, do homem moderno. No Kalachakra-Tantra²⁶ conta-se como o rei Suchandra²⁷, aproximando-se de Buda, pediu-lhe o Yoga capaz de salvar os homens do kali-yuga. Buda lhe revelou, então, que o Cosmos encontra-se no próprio corpo do homem, explicou-lhe a importância da sexualidade e o ensinou a controlar os ritmos temporais mediante a disciplina da respiração, com o objetivo de escapar do império do Tempo. A carne, o Cosmos vivente e o Tempo constituem três elementos fundamentais do sadhana tântrico.

O caminho tântrico pressupõe um sadhana longo e difícil, que lembra às vezes as dificuldades do opus alquímico. O “Vazio” (Sunya) não é simplesmente um “não-ser”; ele assemelha-se mais ao brahman do Vedanta, é de essência adamantina e é por isso que o chamam de vajra (diamante). O ideal do tântrico budista é transformar-se em um “ser de diamante”.

Para a metafísica tântrica, tanto hindu quanto budista, a realidade absoluta, o Urgrund, encerra em si todas as dualidades e polaridades reunidas, reintegradas em um estado de absoluta Unidade. A Criação e o devir que se desprende dela representa o estalo da Unidade primordial e a separação dos dois princípios (Shiva-Sakti). Por conseguinte, experimenta-se um estado de dualidade (objeto-sujeito) e temos, então, o sofrimento, a ilusão, a “escravidão”. O objetivo do sadhana tântrico é a reunião dos dois princípios polares na própria alma e corpo do discípulo.

No sadhana tântrico, a iconografia desempenha um papel essencial, embora difícil de definir em poucas palavras. As imagens divinas são, certamente, “suportes” para a meditação, mas não exatamente no mesmo sentido que as kasinas budistas. A iconografia representa um universo “religioso”, ao qual se tenta penetrar e assimilar. Essa “penetração” e essa “assimilação” devem ser entendidas na acepção imediata dos termos; ao meditar sobre um ícone, é necessário, primeiramente, “transportar-se” ao nível cósmico regido pela respectiva divindade e, em seguida, assimilá-la para si, incorporar em si a força sagrada que “sustenta” esse nível, que o “cria”, de certo modo. Esse exercício espiritual comporta a saída do próprio universo mental e a penetração nos diversos Universos dominados pelas divindades. Entretanto, compreender o significado de um ícone e separar seu simbolismo não constitui ainda o sadhana tântrico.

²⁶ Kalachakra, do sânscrito, significa a “roda do tempo”, o termo tibetano é “Duijor” e alude à ciclicidade e impermanência dos fenômenos.

²⁷ Suchandra: soberano do mítico reino do Shambalá (em sânscrito, “Fonte da Felicidade”), diretamente associado à escola budista tântrica Kalachakra. Segundo conta a lenda, esses ensinamentos entregues por Buda no século VI a.n.e. foram conservados intactos durante séculos no reino do Shambalá, praticados por reis e súditos, até que foram recuperados pelo monge indiano Tsilupa, que foi em busca de Shambalá no século X. Mestres indianos, junto com tradutores tibetanos, levaram o Kalachakra ao Tibete entre os séculos XI e XIII.

A operação verdadeira inclui várias etapas; a primeira consiste em “visualizar” uma imagem divina, em construí-la mentalmente, ou mais exatamente, projetá-la sobre uma espécie de tela interior mediante um ato de imaginação criativa. Não é questão aqui da anarquia e inconsistência do que no nível da experiência profana chamamos de “imaginação”; não se trata de entregar-se à espontaneidade pura e receber, passivamente, o conteúdo do que, em termos de psicologia ocidental, chamaríamos de “subconsciente” individual ou coletivo. É necessário “despertar” as forças interiores, conservando sempre perfeita lucidez e domínio de si mesmo.

A “visualização” de uma imagem divina é seguida de um exercício mais difícil: a identificação com a divindade que a imagem representa. Um provérbio tântrico diz que “não se pode venerar um deus, se a própria pessoa não é deus”. Identificar-se com a divindade, converter a si mesmo em deus equivale a despertar as forças divinas que dormitam no homem. Não se trata de um exercício puramente mental. O próprio resultado final perseguido pela “visualização” não se traduz em termos de experiência mental, mesmo que se trate, em suma, de um dogma mahayânico: a descoberta do vazio universal, da irrealidade ontológica do Universo e de seus “deuses”. Mas, no tantrismo budista, realizar experimentalmente o sunya já não é uma operação intelectual, não é a comunicação de uma “ideia”; é a experiência da “verdade”.

O Vazio é “realizado” mediante a criação em forma de cascata dos Universos; são criados a partir de um signo gráfico e destruídos depois de terem sido povoados de deuses. Essas cosmogonias e essas teogonias em cadeia têm lugar no próprio coração do discípulo: é por meio de imagens que ele descobre a vacuidade universal.

Mandala

Um rito particular da liturgia tântrica é a construção da mandala. Essa palavra significa literalmente “círculo”; as traduções tibetanas falam tanto de “centro” quanto “o que rodeia”.

Esse esquema iconográfico é suscetível de infinitas variantes; certas mandalas ostentam a aparência de um labirinto, outras, a de um palácio com suas muralhas, suas torres, seus jardins; os desenhos de flores se alternam com as estruturas cristalográficas, e às vezes acreditamos reconhecer o diamante e a flor do lótus.

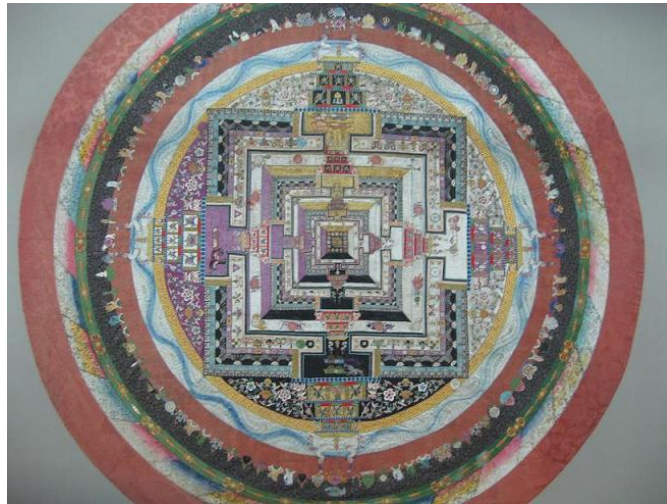
Tal como o yantra, a mandala é de uma só vez uma imagem do Universo e uma teofania: a criação cósmica é, de fato, uma manifestação da divindade; mas a mandala serve também de “receptáculo” para os deuses. Na Índia védica, os deuses desciam no altar, o que prova a continuidade entre a liturgia tântrica e o culto tradicional. A princípio, todo altar ou lugar sagrado era considerado como um lugar privilegiado, separado de forma mágica do resto do território: nesse espaço qualitativamente diferente, o sagrado se manifesta mediante uma ruptura de nível que permite a comunicação entre as três zonas cósmicas – céu, terra e região subterrânea.

Pois bem, essa concepção teve grande difusão e atravessou as fronteiras da Índia e até da Ásia: é uma valorização do espaço sagrado como Centro do Mundo e, portanto, lugar de comunicação entre o Céu e os Infernos, que fundou o simbolismo das cidades reais, dos templos, das cidades comuns e, por extensão, de toda morada humana.

O tantrismo emprega esse simbolismo arcaico, incluindo-o em novos contextos.

O círculo externo da mandala consiste em uma “barreira de fogo” que, por um lado, impede o acesso aos não iniciados, mas por outro lado simboliza o conhecimento metafísico que “queima” a ignorância. Em seguida, vem um “cinturão de diamante”, e o diamante é o símbolo da consciência suprema, bodhi, a iluminação. Imediatamente, no interior do “cinturão de diamante” está inscrito um círculo ao redor do qual estão representados oito cemitérios, que simbolizam os oito aspectos da consciência desintegrada; o motivo iconográfico dos cemitérios está registrado sobretudo nas mandalas dedicadas às divindades aterrorizadoras.

Segue um cinturão de folhas, que significa o renascimento espiritual. No centro deste último círculo se encontra a mandala propriamente dita, chamada também de “palácio” (vimana), ou seja, o lugar onde estão colocadas as imagens dos deuses.



Na parte externa da construção, abrem-se quatro portas cardeais, defendidas por imagens aterradoras, chamadas “os guardiães das portas”. Sua atuação é dupla: por um lado, os “guardiães” defendem a consciência contra as forças desagregadoras do subconsciente e, por outro lado, têm missão ofensiva: para dominar o mundo fluido e misterioso do subconsciente, a consciência deve levar a luta até o próprio campo do inimigo e, por conseguinte, adotar o aspecto violento e terrível que convém às forças combativas.

Por outro lado, até as divindades que se encontram no interior da mandala têm às vezes aspecto aterrorizante; são as divindades que o homem encontrará depois de sua morte, no estado de bardo. Os “guardiães das portas” e as divindades terríveis destacam o caráter iniciático da penetração em uma mandala. Toda iniciação pressupõe a passagem de um modo de ser a outro, mas essa mudança de regime ontológico é precedida por uma série maior ou menor de “provas” que o candidato deve levar a cabo com êxito.

Sendo a cidade um “Centro do Mundo”, como o templo ou o palácio, era defendida através de muros e labirintos, tanto contra os invasores quanto contra as forças maléficas, contra os “espíritos do deserto”, que tentam arrastar as formas ao estado de amorfismo de onde saíram. Encarada desse ângulo, a função da mandala – como a do labirinto – seria dupla, pelo menos: por um lado, a inserção de uma mandala desenhada no solo equivale a uma iniciação; por outro lado, a mandala “defende” o discípulo contra toda força destrutiva e, ao mesmo tempo, ajuda-o a se concentrar, a encontrar seu próprio “centro”.

O terreno sobre o qual será desenhado a mandala deve ser liso, sem pedras nem ervas; está homologado, de fato, ao plano transcendente, o que já indica o simbolismo espaço-temporal da mandala: trata-se de levar o discípulo a um plano ideal, “transcôsmico”. Sabemos que o “terreno plano” é a imagem do Paraíso ou de qualquer outro plano transcendente; as variações orográficas, pelo contrário, significam a criação, a aparição das Formas e do Tempo. Podemos ver, então, na mandala uma imagem do Paraíso.

O simbolismo paradisíaco da mandala surge igualmente de outro elemento: a expulsão dos demônios. Purifica-se de demônios o terreno, invocando a Deusa da Terra, a mesma que foi invocada por Buda durante a noite de Bodhgaya. Em outras palavras, repete-se o gesto exemplar de Buda e o terreno se transforma magicamente em “Terra de diamante”, sendo o diamante, como já vimos, símbolo de incorruptibilidade, da realidade absoluta. Tudo isso implica a abolição do Tempo e da História, e o regresso **in illo tempore** ao instante exemplar da Iluminação de Buda. E sabemos que a abolição do Tempo é uma síndrome paradisíaca.

A penetração na mandala se assemelha a toda “marcha em direção ao Centro”. Como a mandala é uma **imago mundi**, seu centro corresponde ao ponto infinitesimal atravessado perpendicularmente pelo **axis mundi**: ao aproximar-se dele, o discípulo se aproxima do “Centro do Mundo”. Por outro lado, uma vez dentro da mandala, o discípulo se encontra em um espaço sagrado, fora do Tempo; os deuses já “desceram” às vasilhas e às insígnias.

Uma série de meditações, para as quais já está preparado, ajudam ao discípulo a encontrar os deuses em seu próprio coração; assiste então, em forma de visão, à emergência de todas as divindades que se lançam de seu coração, encham o espaço cósmico e se reabsorvem novamente nele. Em outras palavras, “realiza” o processo eterno da criação e destruição periódica dos mundos, o que lhe permite penetrar nos ritmos do Grande Tempo cósmico e compreender sua vacuidade.

Mantras

Desde os tempos védicos, teve-se conhecimento do valor dos “sons místicos”. Do Yajurveda, OM, o manirá por excelência, goza de prestígio universal: foi identificado com brahman, com Veda, com todos os grandes deuses; Patanjali o considerava como uma expressão da Isvara. Certos manirás tântricos já se encontram nos Brâmane. Mas é principalmente o tantrismo, budista ou shivaísta, que elevou os manirás e os dharani à dignidade de veículos de salvação (mantrayana).

A eficiência ilimitada dos mantras deve-se ao fato de que são (ou pelo menos podem chegar a ser, mediante uma recitação correta) os “objetos” que eles representam. Cada deus, por exemplo, e cada grau de santidade possuem um bijamantra, um “som místico” que é sua “semente”, seu “suporte”, ou seja, seu próprio ser. Ao repetir esse bijamantra conforme as regras estabelecidas, o praticante se apropria de sua essência ontológica, assimila em si mesmo, de forma concreta e imediata, o deus, o estado de santidade, etc.

Ocorre, às vezes, de uma metafísica inteira estar concentrada em um mantra. As 8.000 estrofes do volumoso tratado mahayana Astasahasrikaprajnaparamita foram resumidas em algumas estrofes, que constituem o Prajna-paramtta-hrdayastttra. Esse pequeno texto se reduziu aos poucos artigos da Prajna-paramtta-dharani, que por sua vez foi concentrada em uma Prajna-paramita-mantra; finalmente, esse mantra foi reduzido a sua “semente”, o bija-mantra-pram, de tal forma que era possível dominar toda a metafísica prajnaparamita murmurando a sílaba **pram**.

Entretanto, não se trata de um “resumo” da prajnaparamita, mas sim da assimilação direta e global da “Verdade do Vazio universal” (sunyata) sob a forma de uma “Deusa”. Pois o Cosmos inteiro, com todos os seus deuses, planos e modos de ser, manifesta-se em certo número de mantras: o Universo é sonoro, do mesmo modo que é cromático, formal, substancial, etc. O Cosmos, tal como se revela na concepção tântrica, é um vasto tecido de forças mágicas, e essas forças podem ser despertadas ou organizadas no corpo humano, mediante as técnicas da fisiologia mística.²⁸

Um caso particular de sincretismo: o Chojjin Lama Luvsanhaidav

Chojjin e gurtem são, dentro do budismo tibetano, dois tipos de lamas xamânicos, também denominados xamãs religiosos que, com algumas diferenças de procedimento e profundidade no transe, cumpriam ambos com a função de profetizar, fortalecer o Estado e a religião, afastar os inimigos e demônios que ameaçavam os mesmos.

Em 1874, chegou à Mongólia a oitava reencarnação do Bogdo Jebtsundamba, Agvaanluvsan (1870-1924), e o fez acompanhado de seus pais e irmãos. Ele era tibetano, nascido em Lhasa e se transformou no 8º Bogdo Khan, Santo Rei do Estado Mongol e máxima autoridade religiosa, entre 1911 e 1921. Seu irmão menor, Luvsanhaidav (1872-1918) foi designado “Oráculo do Estado” (*Toriin Chojjin*), motivo pelo qual os líderes religiosos mongóis convidaram o Chojjin Setev do Tibete para encarregar-se de sua formação. Sob sua tutela, Luvsanhaidav aprendeu a entrar em transe, sendo possuído por três divindades tântricas: Naichin Chojjin, Dorzhshugden e Zamura.

Conforme nos conta o antropólogo mongol B. Dulam: “*Para o ritual de possessão, Luvsanhaidav fechava todas as portas e cortinas do templo principal e acendia uma grande quantidade de velas. Vários lamas auxiliares começavam, então, a ler mantras de invocação às divindades que desciam para possuí-lo. Os funcionários do Estado e líderes religiosos participavam das sessões para escutar as profecias que, através do Chojjin Lama, os deuses transmitiam. Em estado de transe, o Chojjin Lama tornava-se extremamente poderoso e realizava inclusive numerosas proezas físicas, como dobrar espadas de aço até dar-lhes um nó, lamber metais quentes, expelir fogo do interior de seu corpo, saltar do piso ao teto, voar, etc. Muitas vezes os lamas auxiliares tinham que amarrar seus braços e pernas às colunas do salão.*”

Inicialmente, Luvsanhaidav começou a treinar em uma tenda mongol (‘yurt’). Já convertido em Oráculo do Estado, foi construído para ele um templo-monastério especial denominado ‘Forgiveness-Promoting Temple’ (Templo onde se promove o Perdão), que contava com diferentes pavilhões para funções específicas: entrada em transe, meditação, orações. Durante os anos 30, quando a grande maioria dos monastérios e templos foi destruída na Mongólia, esse templo chamativamente se manteve em pé. Conta-se que o templo foi salvo da destruição pelo líder comunista Choibalsan e sua esposa, porque eles acreditavam em Luvsanhaidav. Em 1941, foi reaberto como museu, passando a denominar-se Chojjin Lama Museum.

²⁸ Mircea Eliade, *Yoga, imortalidad y libertad*, cap. VI

Atualmente, ainda se considera que os deuses e espíritos do templo continuam vivos e, portanto, ativos. Frequentemente chegam lamas, inclusive da Índia e do Tibete, para visitar o templo, meditar e orar em seu interior.”²⁹

3. Os fenômenos de consciência inspirada segundo a Psicologia de Silo

Revisaremos agora alguns conceitos fundamentais de Silo sobre a Psicologia do Profundo, que nos ajudarão a interpretar as práticas, registros e estados com que nos deparamos nas correntes místico-religiosas objeto desta investigação.

*A consciência inspirada é uma estrutura global, capaz de obter intuições imediatas da realidade.*³⁰

*Na Mística, encontramos vastos campos de inspiração. Devemos assinalar que, quando falamos de “mística” em geral, estamos considerando fenômenos psíquicos de “experiência do sagrado” em suas diversas profundidades e expressões. Existe uma vasta literatura que dá conta dos sonhos, das “visões” do semissono e das intuições vigílicas dos personagens referenciais de religiões, seitas e grupos místicos. Abundam, além disso, os estados anormais e os casos extraordinários de experiências do sagrado, que podemos tipificar como Êxtase, ou seja, situações mentais em que o sujeito fica absorto, deslumbrado dentro de si e suspenso; Arrebatamento, pela agitação emotiva e motriz incontrolável, em que o sujeito se sente transportado, levado para fora de si a outras paisagens mentais, a outros tempos e espaços; e, por último, como Reconhecimento, em que o sujeito acredita compreender tudo em um instante. Nesse ponto, estamos considerando a consciência inspirada em sua experiência do sagrado que varia em seu modo de estar frente ao fenômeno extraordinário, embora por extensão se tenha atribuído também esses funcionamentos mentais aos acessos do poeta ou do músico, casos em que “o sagrado” pode não estar presente.*³¹

A consciência inspirada, ou melhor, a consciência disposta a obter inspiração aparece na Filosofia, na Ciência, na Arte e também na vida cotidiana com exemplos variados e sugestivos. Entretanto, é especialmente na Mística onde a busca de inspiração fez surgir práticas e sistemas psicológicos que tiveram e têm desiguais níveis de desenvolvimento.

*Reconhecemos as técnicas de “transe” como pertencentes à arqueologia da inspiração mística. Assim, encontramos o transe nas formas mais antigas da magia e da religião. Para provocá-lo, os povos apelaram à preparação de bebidas de vegetais mais ou menos tóxicos e à aspiração de fumaças e vapores. Outras técnicas mais elaboradas, no sentido de permitir ao sujeito controlar e fazer progredir sua experiência mística, foram se depurando com o passar do tempo. As danças rituais, as cerimônias repetitivas e exaustivas, os jejuns, as orações, os exercícios de concentração e meditação tiveram considerável evolução.*³²

*A sibila de Cumas, não querendo ser tomada pela terrível inspiração se desespera e retorcendo-se grita: “Já vem, já vem o deus!”. E ao deus Apolo lhe custa pouco descer de seu bosque sagrado até o antro profundo, onde se apodera da profetiza. Nesse caso e em diferentes culturas, a entrada no transe ocorre por interiorização do eu e por uma exaltação emotiva em que está copresente a imagem de um deus, ou de uma força, ou de um espírito, que toma e suplanta a personalidade humana. Nos casos de transe, o sujeito se coloca à disposição dessa inspiração que lhe permite captar realidades e exercitar poderes desconhecidos para ele na vida cotidiana.*³³ *Entretanto, lemos frequentemente que o sujeito faz resistência e até luta com um espírito ou um deus, tentando evitar o arrebatamento em convulsões que fazem lembrar a epilepsia, mas isso é parte de um ritual que afirma o poder da entidade que dobra a vontade normal.*

Na América Central, o culto do Vodou haitiano nos permite compreender técnicas de transe que se realizam com danças apoiadas com beberagens produzidas à base de um peixe tóxico. No Brasil, a Macumba nos mostra outras variantes místicas do transe obtidas mediante danças e apoiadas com uma bebida alcoólica e tabaco.

²⁹ Bumochir Dulam, Oyuntungalag Ayushiin, *The Transmission and Source of Prophecy in Contemporary Mongolia*

³⁰ Silo, *Apuntes de Psicología, Psicología IV*, pág. 323

³¹ Idem, pág. 326

³² Idem, págs. 329-330

³³ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*, F.C.E. Madri, 2001. O autor descreve, entre outras matérias, as distintas formas de transe xamânico na Ásia Central e Setentrional, no Tibete e na China, nos antigos indo-europeus, na América do Norte e América do Sul, no Sudeste Asiático e na Oceania.

Nem todos os casos de transe são tão vistosos como os citados. Algumas técnicas indianas, as dos “yantras”, permitem chegar ao transe por interiorização de triângulos cada vez menores em uma figura geométrica complexa que, ocasionalmente, termina em um ponto central. Também, na técnica dos “mantrams”, por repetição de um som profundo que o sujeito vai proferindo, chega-se ao ensimesmamento. Nessas contemplações visuais ou auditivas, muitos praticantes ocidentais não obtêm êxito porque não se preparam afetivamente, limitando-se a repetir figuras ou sons sem interiorizá-los com **a força emotiva ou devocional que se requer para que a representação cenestésica acompanhe o estreitamento da atenção.**³⁴ Esses exercícios se repetem tantas vezes quanto seja necessário, até que o praticante experimente a substituição de sua personalidade e a inspiração se torne plena.

O deslocamento do eu e a substituição por outras entidades podem ser verificados nos cultos mencionados e até nas mais recentes correntes Espíritas. Nestas, o “médium” em transe é tomado por uma entidade espiritual que substitui sua personalidade habitual.

Avançando em direção ao ensimesmamento, podemos chegar a um ponto em que os automatismos fiquem superados e já não se trate de deslocamentos nem substituições do eu.

Nesse sentido, nas práticas do Yoga pode-se passar também por distintos tipos e níveis de transe, mas se deve ter em conta o que nos diz Patanjali no Sutra II do Livro I: “O yoga aspira à liberação das perturbações da mente”. A direção desse sistema de práticas aponta à superação do eu habitual, dos transes e das dissociações. No ensimesmamento avançado, fora de todo transe e em plena vigília, produz-se essa “suspensão do eu” da qual temos indicadores suficientes. É evidente que desde o princípio de sua prática o sujeito se orienta para o desaparecimento de seus “ruídos” de consciência, amortecendo as percepções externas, as representações, as lembranças e as expectativas. Algumas práticas do yoga³⁵ permitem aquietar a mente e colocar o eu em estado de suspensão durante um breve lapso.³⁶

Sem dúvida, a substituição do eu por uma força, um espírito, um deus, ou a personalidade de um feiticeiro ou hipnotizador, foi algo corrente na história. Também foi algo conhecido, embora não tão corrente, o fato de suspender o eu evitando toda substituição, como vimos em algum tipo de yoga e em algumas práticas místicas avançadas. Pois bem, se alguém pudesse suspender e logo fazer desaparecer seu eu, perderia todo controle estrutural da temporalidade e da espacialidade de seus processos mentais. Estaria em uma situação anterior à da aprendizagem de seus primeiros passos infantis. Não poderia comunicar entre si, nem coordenar seus mecanismos de consciência; não poderia apelar à sua memória; não poderia relacionar-se com o mundo e não poderia avançar em sua aprendizagem. Não estaríamos simplesmente diante de um eu dissociado em alguns aspectos, como poderia ocorrer em certas enfermidades mentais, mas sim nos encontraríamos com alguém em um estado parecido ao de sonho vegetativo. Por conseguinte, não são possíveis essas futilidades de “suprimir o eu” ou de “suprimir o ego” na vida cotidiana. No entanto, é possível chegar à situação mental de supressão do eu, não na vida cotidiana, mas sim em determinadas condições que partem da suspensão do eu.

A entrada aos estados profundos ocorre a partir da suspensão do eu. Já a partir dessa suspensão, ocorrem registros significativos de “consciência lúcida” e compreensão das próprias limitações mentais, o que constitui um grande avanço. Nesse trânsito, deve-se considerar algumas condições ineludíveis: 1) que o praticante tenha claro o Propósito do que deseja obter como objetivo final de seu trabalho; 2) que conte com suficiente energia psicofísica para manter sua atenção ensimesmada e concentrada na suspensão do eu e 3) que possa continuar sem solução de continuidade no aprofundamento do estado de suspensão, até que desapareçam as referências espaciais e temporais.

Continuar no aprofundamento da suspensão até obter o registro de “vazio” significa que nada deve aparecer como representação, nem como registro de sensações internas. Não pode, nem deve haver registro dessa situação mental. E o regresso à situação mental de suspensão ou à vigília habitual produz-se pelos impulsos que delatam a posição e as incomodidades do corpo.

Nada se pode dizer desse “vazio”. O resgate dos significados inspiradores, dos sentidos profundos que estão além dos mecanismos e das configurações de consciência é feito a partir de meu eu, quando este retoma seu trabalho vigílico normal. Estamos falando de “traduções” de impulsos profundos, que chegam a meu intracampo durante o sonho profundo, ou de impulsos que chegam a minha consciência em um tipo de percepção diferente das conhecidas no momento de “regresso” à vigília normal. Não podemos falar desse

³⁴ O negrito é deste autor.

³⁵ M. Eliade, *Técnicas del Yoga e Yoga, Inmortalidad y libertad*

³⁶ Silo, *Apuntes de Psicología, Psicología IV*, págs. 330-333

mundo porque não temos registro durante a eliminação do eu, somente contamos com as “reminiscências” desse mundo, como nos comentou Platão em seus mitos.³⁷

³⁷ Silo, *Apuntes de Psicología, Psicología IV*, págs. 334-336

Trabalho de campo

No início desta investigação de campo, o percurso geográfico que seguimos foi o seguinte:

- São Petersburgo (Federação Russa)
- Ulan-Ude, República da Buriátia (Federação Russa)
- Ulan-Bator (Mongólia)



São Petersburgo foi uma porta de entrada apropriada, já que nos permitiu concretizar contatos que foram de muita utilidade no restante do percurso:

- Sergey Pajomov: professor de religiões comparadas, especializado em tantrismo. Com seu convite para dar uma palestra sobre nossas Disciplinas em seu Centro de Estudos de Misticismo e Esoterismo, começou tudo isso. A palestra aconteceu em 21 de abril de 2010, sob o título “As quatro vias de acesso ao Profundo na Escola de Silo”. Pajomov abriu para nós os contatos relacionados a seguir e os contatos em Ulan-Ude.
- Andrey Terentev: editor da revista "Budismo na Rússia" e de livros especializados em budismo, muito conhecido no mundo budista russo.
- Buda Badmaev: abade do Datsan (templo-monastério budista) de São Petersburgo, considerado primeiro monastério budista do Ocidente, fundado em 1915; ele nos recomendou o lama conhecedor e praticante do tantrismo tibetano com quem deveríamos entrar em contato em Ulan-Ude.



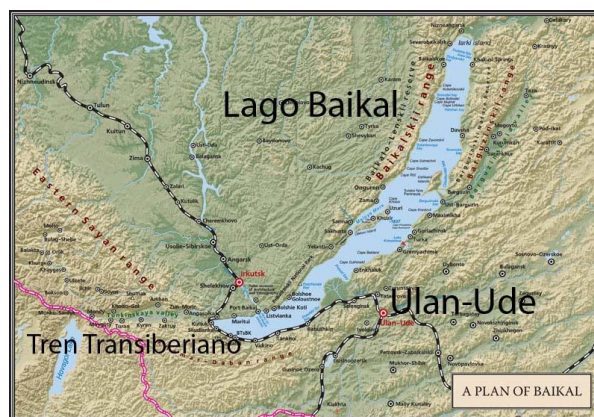


Em Ulan-Ude, capital da Buriátia, república que integra hoje a Federação Russa localizada na zona sudeste da Sibéria, pudemos avançar em três linhas de investigação:

1. as práticas do xamanismo siberiano-buriato;
2. as práticas religiosas e místicas do budismo tibetano lamaísta, especificamente da escola tântrica Kalachakra;
3. os intercâmbios sobre ambos os temas com os especialistas do Centro Buriato da Academia de Ciências da Rússia, especialmente da seção budista-tibetana-mongol do centro, e o material escrito ao qual tivemos acesso.

Em Ulan-Bator, estivemos em duas oportunidades: em abril e em agosto de 2010, cinco e trinta dias respectivamente, nos quais recolhemos o material de campo (textos, fotografias e vídeos) que se inclui nesta produção, tanto com relação ao xamanismo mongol quanto ao budismo tântrico tibetano.

1. Buriátia



A 100 km a sudeste do Lago Baikal, lugar sagrado por excelência para os habitantes de toda essa região buriata-mongol, encontra-se Ulan-Ude, importante centro de referência tanto para o xamanismo siberiano quanto para o budismo tibetano.

Ao contrário do restante da Rússia, a presença da igreja russa ortodoxa aqui é mínima, por não ter conseguido historicamente ser impor sobre as fortes crenças xamânicas dos moradores da região. Esse feito foi obtido pelo budismo, embora não eliminando o xamanismo, e sim integrando muitos de seus elementos. Desse modo, a corrente predominante hoje aqui é o budismo tibetano *gelugpa* ou seita “dos bonés amarelos”.

Xamanismo siberiano-buriato

Na cidade de Ulan-Ude, visitamos em várias oportunidades o centro religioso xamânico “Tengeri” (versão buriata do mongol “*tengri*” – espíritos do Céu), localizado em um bairro afastado, mas dentro dos limites da cidade, considerado o centro mais ativo da região, com “autorização oficial” para funcionar publicamente.



No centro “Tengeri” participamos de duas sessões xamânicas, uma com entrada em transe clássica através dos “bubnas” ou tambores xamânicos e outra através de sinetas e mantras budistas tibetanos.

As sessões coletivas eram levadas adiante conjuntamente por vários xamãs com a presença ativa de habitantes, buriatos e russos, interessados em pedir a ajuda dos espíritos através deles.

No caso da entrada em transe clássica através dos tambores xamânicos, os xamãs começam com uma invocação conjunta dos **espíritos de seus antepassados**, convidando-os a descer a seus altares; depois de um intervalo, vão entrando um a um em transe para dar ajuda aos devotos. Nesse passo, o tambor se converte no “veículo”, através do qual o espírito chega até o xamã e o possui.



A cerimônia com entrada em transe através de sinetas vajra-ghanta³⁸ e o mantra *Om mani badme hum* é uma clara aquisição do lamaísmo, em que se invoca não os espíritos de antepassados, e sim **divindades tântricas**.



Nesse caso, logo depois da introdução coletiva dos xamãs e da entrada em transe individual – em que vão se aproximando um a um os fiéis para pedir conselho ou ajuda – faz-se uma oferenda coletiva às divindades, a céu aberto, de leite, vodca, bolachas e doces, para finalmente fechar a sessão com um agradecimento coletivo, novamente dentro da sala, às divindades que vieram ajudar.

É notável a devoção dos fiéis, especialmente no momento da entrada em transe e “chegada” dos espíritos, ao se aproximarem para consultar e no agradecimento final.

Na terceira oportunidade, participamos da cerimônia de iniciação de um novo xamã. Durante a iniciação, o novo xamã, um buriato corpulento com aspecto de lutador peso-pesado, fazia as oferendas aos espíritos do céu junto a seu mestre, ao redor de três álamos jovens plantados especialmente para a oportunidade, com vários “jadakis” (lenços de seda sagrados) de cor azul celeste amarrados a seus galhos.



Em determinado momento, o novo xamã entrega cerimoniosamente a seu mestre uma pequena vasilha com vodca colocando-a sobre o tambor e, seguindo ambos com os cânticos, o mestre invoca os espíritos e lança a vasilha para o céu. Então, começam a procurar onde caiu a vasilha... Até que a encontram dentro de um jadaki, no galho de uma das árvores. E com uma alegria transbordante, como um menino, o iniciado começa a correr em círculo ao redor das árvores: a vasilha não caiu no chão, os espíritos aceitaram a oferenda – o que o novo xamã agradeceu sentidamente.

³⁸ As sinetas vajra-ghanta representam o princípio feminino da “Perfeição da Sabedoria” (prajna-paramita) que realiza a vacuidade, são propriamente o “som da vacuidade”. (Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, págs. 92-95)

A cerimônia foi concluída com o sacrifício ritual de um cordeiro, realizado pelos auxiliares com extrema delicadeza e segundo um procedimento estabelecido desde antigamente, para logo ser preparado e posto à mesa de celebração entre os xamãs e familiares do iniciado.

Budismo tibetano lamaísta

As cerimônias xamãs de oferendas à terra e ao fogo são notavelmente similares às cerimônias lamaístas, especialmente a de fechamento do ritual anual Kalachakra, chamada “Yinsreg”, com oferendas – também através do fogo – às 722 divindades da mandala.

Esse ritual cumpre com uma função protetora: afastar os “maus espíritos”, dar proteção, força e bem-estar aos fiéis. Ambas as cerimônias, xamânica e lamaísta, procuram cumprir a mesma função – mais uma amostra do sincretismo reinante.



Seguindo uma antiga tradição, nos dia 15 do terceiro mês lunar em todos os datsanes do Tibete, Mongólia e Buriátia começa o Jural “Duinjor”, ritual anual dedicado à divindade tântrica Kalachakra.

A primeira semana é de construção da mandala, com pó de pedras do lago sagrado Baikal tingidas de diferentes cores. Ela é construída por 4 monges ao mesmo tempo, que a cada dia desde a manhã cedo fazem suas visualizações e cânticos com mantra, **até converterem-se na divindade Kalachakra**; depois, até a noite trabalham na construção da mandala, um de cada lado dela, enquanto outros lamas continuam com os cânticos e orações.



A segunda semana é de orações e meditações centrais do ritual, representando-se os monges dentro da mandala e convidando as divindades a descerem, realizando com devoção diversos tipos de oferendas e louvores.

E, finalmente, na última semana, o ritual “Yinsreg” de oferendas ao fogo e a destruição da mandala. Depois de louvarem as divindades, os lamas se despedem delas, convidam-nas a voltarem para seus habitáculos celestes e destróem ritualmente a mandala. Os restos de “pó sagrado” da mandala são divididos em duas metades: uma delas se distribui em pequenas porções entre os fiéis, com a finalidade de transmitir a carga positiva a suas vidas; a outra metade é entregue em oferenda ao Deus da Água, no rio próximo, para que irradiem sua benéfica influência para toda a humanidade.

Com esse ritual de destruição da mandala, termina o período anual de cerimônias *Duinjor* e tem o significado profundo do desapego, de recordar que todo o manifestado é impermanente e insubstancial, a vacuidade de todos os fenômenos.



Na Buriátia, dentre os monastérios existentes, apenas um deles, o Duinjor Datsan de Ulan-Ude, está plenamente dedicado ao tantrismo Kalachakra e conta com uma “faculdade Duinjor” que forma novos lamas nessa escola, até pouco tempo “secretá” e hoje abrindo-se mais amplamente a iniciações numerosas e rituais públicos.

Tanto o maior monastério da Buriátia, o Ivolguinsky Datsan, quanto os demais datsanes da região, estão, ao contrário, centrados na formação filosófica e no culto religioso dentro do budismo tibetano *gelugpa*.



Interação

É muito evidente a interação entre xamanismo e lamaísmo, que compartilham muitas alegorias e aspectos cerimoniais. Pode-se ver os lamas, assim como os xamãs, fazendo oferendas ao fogo, oferecendo leite, vodca, doces e bolachas a suas divindades, atendendo consultas e adivinhando o futuro através de suas contas de rosário. Assim como os xamãs invocando as divindades tântricas através de sinetas e de mantras budistas. Pode-se comprovar perceptualmente a afirmação dos estudiosos buriatas de que, ao chegar o lamaísmo a estas terras, foi incorporando numerosos elementos do xamanismo local de modo de atrair a população para seu culto.

Sutilizando e superando algumas práticas, como por exemplo as oferendas de cereais, leite, bolachas, em lugar dos sacrifícios animais (e antigamente humanos) realizados nas sessões xamânicas.

Também ambos sofreram em seu momento a repressão estalinista e a pressão da igreja ortodoxa russa ainda hoje, motivo pelo qual se percebe certa cumplicidade tácita e respeito mútuo.

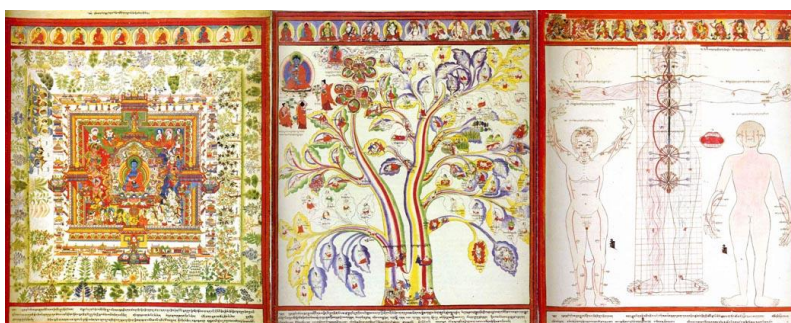
Arquivos de textos sagrados

Tanto o xamanismo quanto o lamaísmo foram perseguidos e praticamente aniquilados durante a repressão estalinista dos anos 30 do século passado. Com a destruição de mosteiros e templos, a literatura tibetana foi recuperada principalmente pelos cientistas da Academia de Ciências da Rússia (ACR) e alguns poucos lamas sobreviventes. A parte recuperada pelos cientistas encontra-se hoje guardada no Arquivo da seção budista-tibetana-mongol do Centro Científico Buriato da ACR.



São cerca de 40.000 unidades que incluem os textos sagrados do *Ganzhur* (recopilação de ensinamentos de Buda), *Danzhur* (comentários de diversos lamas sobre os ditos de Buda) e outros escritos de lamas tibetanos. Em geral, são textos em tibetano e mongol antigo, com edições de diversos momentos e origens, mais algumas unidades bibliográficas em russo. Destes textos é ínfima a parte que foi traduzida para outros idiomas, já que nos mosteiros budistas do Tibete, Mongólia e Buriátia, o ensinamento, a prática mística e os serviços religiosos continuam sendo feitos em tibetano ou mongol.

Outro “tesouro” da engenhosidade tibetana guardado no Museu Nacional da Buriátia é o Atlas de Medicina Tibetana, tratado do século XVII com um conjunto de 76 lâminas, cada uma delas uma obra de arte em si mesma, que reúne os amplos conhecimentos desenvolvidos pelo budismo tibetano nessa temática. Ainda hoje, a medicina tibetana é aplicada ativamente em toda a região buriata, sendo uma das atividades mais importantes em diversos mosteiros da zona. Foram incorporadas, inclusive, diversas ervas nativas nos procedimentos curativos, graças à estreita colaboração entre os mosteiros e a Academia de Ciências da Rússia.



No caso do xamanismo, é pouca a literatura existente, confiável e acessível. Destaca-se um texto escrito em 1846 pelo cientista buriato Dorji Banzarov: “*A fé negra ou o xamanismo nos mongóis*”, que se encontra na Biblioteca Nacional da Buriátia. Recordemos que, anteriormente a sua incorporação à Federação Russa, essa região era denominada Buriátia-Mongólia.

2. Mongólia

Já ao longo da rota de Ulan-Ude a Ulan-Bator, a capital mongol, vamos encontrando diversos lugares de culto, denominados em mongol *Oboo*, onde os fiéis realizam seus pedidos por considerá-los lugares “sagrados” em que habitam espíritos capazes de ajudar no atendimento dos pedidos. Geralmente, estão localizados perto dos caminhos, de modo que qualquer viajante possa se aproximar, fazer seu pedido ou oferenda e, com isso, livrar a viagem de infortúnios.

Antigamente, eram feitos sacrifícios animais para obter a benevolência dos espíritos do Oboo. A partir da expansão do budismo nessas terras, as oferendas passaram a ser grãos, leite, vinho, doces ou moedas, como nos serviços religiosos budistas em geral.



Os Oboo podem ser monólitos de madeira talhada circundados por colunas, também de madeira – as “colunas do mundo” que comunicam a terra com o Céu – e certa quantidade de “Jadakis” (ou lenços sagrados) amarrados a eles, geralmente de cor azul celeste, mas podem ser também vermelhos, brancos, amarelos e verdes quando combinados.

Também o Oboo pode ser simplesmente um amontoado mais ou menos numeroso de pedras do lugar com um pequeno mastro ao centro, que cumpre a mesma função de “eixo do mundo”, onde são amarrados os “jadakis”. Fomos vendo esses lenços cada vez mais frequentemente, não só em oboos, mas também em árvores, pontes, plantas, pedras e qualquer lugar onde se possa amarrar um lenço, além de lugares de culto xamânico ou budista.

No caso da Mongólia, o sincretismo entre ambos os cultos já é total.



Xamanismo mongol



Aqui nos encontramos com um fenômeno que vem crescendo rapidamente desde os anos 90. Na Mongólia, a cada ano aumenta a quantidade de novos xamãs, e cada vez mais jovens. Participamos de sessões com xamãs (homens e mulheres) de 24 a 26 anos, mas nos falaram de xamãs de 13 e 14 anos, que os xamanistas mongóis consideram serem os primeiros representantes de uma nova civilização.

É chamativo o interesse dos jovens para se tornarem xamãs ou terem amigos xamãs.



Os xamanistas mongóis consideram que estamos em um momento histórico chave, quando os grandes espíritos voltarão à Terra para ajudar no nascimento de uma nova civilização. E que, dessa vez, segundo foi anunciado recentemente a uma jovem xamã, “os grandes espíritos virão do Atlântico”...

Conforme eles explicam, os “tengris” – espíritos do Céu – necessitam de mais xamãs para atuar neste plano, fortalecer o xamanismo debilitado depois das perseguições e ajudar seu povo e a humanidade a superar este momento crítico e dar um salto histórico.

Os mongóis consideram que os xamãs têm uma função muito importante a cumprir neste momento, como conectivas com os grandes espíritos, assim como tiveram em outros períodos muito significativos da história

mongol e euro-asiática a dinastia dos Hunos e o império de Genghis Khan, quando o xamanismo se converteu em religião estatal com grande incidência em todos os âmbitos da vida do império – religioso, cultural, político, militar.

Ainda hoje, vê-se os xamãs cumprindo diversas funções, pessoais e sociais: curando, dando conselhos, diagnósticos e predições, cuidando e guiando as crianças... Nesta última função, foi muito interessante assistir à sessão de uma xamã muito jovem, em um bairro periférico de Ulan-Bator, com sua mãe como auxiliar e toda a família se aproximando para perguntar, pedir conselho, ajuda ou cura. Claro, não à irmã jovem que ela era na vida cotidiana, mas a seus espíritos ancestrais: um avô de várias gerações anteriores ou uma rainha, também de outro tempo, que encarnavam nela alternadamente ao entrar em transe.



Muito interessante também o bom humor reinante durante toda a sessão, dentro e fora do transe. Esse bom humor é característico das sessões xamânicas mongóis em geral, coisa que não vimos na Buriátia.

Uma experiência muito interessante foi participar da cerimônia de iniciação de um novo xamã, onde pudemos comprovar o grande significado e carga devocional colocados em jogo, tanto pelo iniciado e pelos xamãs presentes, quanto pelos familiares e muito especialmente pelo auxiliar do novo iniciado. A cerimônia, que transcorre durante toda a noite até o meio-dia do dia seguinte, desenvolve-se coletivamente, com todos fazendo muita “força” para que o novo possa “conectar” com seu espírito e recebê-lo, entrando assim em transe.



Especialmente para esta situação, escreve-se uma canção que lembra ao iniciado o nome, localização e características do espírito ancestral que o escolheu para ser xamã (informação fornecida pelo velho mestre

xamã que dá a iniciação). Essa canção é cantada *a cappella* pelo auxiliar do iniciado e pelos familiares presentes, durante todo o tempo em que o iniciado está girando e tocando seu tambor, tentando entrar pela primeira vez em contato com seu espírito ancestral. Previamente, foram realizados vários passos de purificação e preparação: do iniciado, de seus atributos e do âmbito.



Foi comovente ver o iniciado, tanto pedindo aos espíritos do Céu ajuda para conseguir o “contato”, quanto agradecendo a eles depois de ter conseguido – assim como seu estado de comoção emotiva, durante o primeiro transe, ao se aproximarem os familiares, uma a um, e fazer-lhes a imposição de mãos.

Ficou claro, então, que, pelo menos no caso que observamos, a iniciação de um novo xamã não é uma formalidade externa, mas um verdadeiro e longo trabalho, individual e coletivo, para alcançar o transe e possessão por parte do espírito ancestral. Já nos xamãs mais experimentados, a entrada em transe é muito mais rápida.

Foi também de muito interesse nossa participação ativa nessas sessões. O caso mais significativo foi com Ariane e uma amiga xamã-mensageira. No momento de a xamã (seu espírito, na realidade) enviar-lhe uma onda de bem-estar através de uma vasilha com refresco que ela soprava suavemente, Ariane teve um forte registro de conexão com a Força e se sentiu lançada em direção ao Profundo, com todos os registros próprios do caso e uma duração psicológica de vários minutos... Embora visto de fora, não tenha durado mais que um instante.

Segundo Bumochir Dulam – jovem antropólogo e xamanista, professor da universidade estatal da Mongólia e apresentador de um programa de TV sobre xamanismo, com quem se deu uma boa sintonia – nos últimos tempos estão aparecendo não apenas espíritos muito antigos, mas também não terrestres. Os primeiros colocam os próprios xamãs diante da necessidade de aumentar suas capacidades de “contato”; os segundos abriram novas incógnitas para os estudiosos mongóis, fazendo-lhes reconsiderar seu “mapeamento” do mundo espiritual

Bumochir enfatizou a necessidade atual da meditação e de uma nova ética para aumentar o nível dos xamãs, permitindo-lhes conectar com espíritos mais poderosos. Na visão xamanista mongol, quanto mais baixo é um espírito, mais requer álcool e substâncias estimulantes durante o transe e menos “exigências éticas”; quanto mais alto e poderoso, já não requer substâncias, e sim capacidades de concentração, meditação e de uma “real atitude de ajuda para com os demais”. Neste ponto, consideram A Mensagem de Silo³⁹ de grande interesse.

³⁹ Silo, *El Mensaje de Silo*, Ulrica Ediciones, Rosario, 2008

Outra coincidência interessante encontrada nos xamãs mongóis em seu modo de ver o espiritual é a correspondência de seu conceito de “espírito” com o conceito siloísta de “guia interno”. Eles estão convencidos, por exemplo, de que quanto mais antigo, mais distante no tempo for um espírito, mais poderoso ele é. Muitos de seus comentários nesse sentido nos lembraram o parágrafo do *Humanizar a Terra*, onde Silo afirma: *“Quanto mais fortemente se fizeram os chamados, de mais longe acudiram esses guias que trouxeram o melhor sinal. Por isso, soube que os guias mais profundos são os mais poderosos. No entanto, somente uma grande necessidade pode despertá-los de seu letargo milenar.”* Como também nos recordam o capítulo referido aos modelos de vida: *“...existem profundos modelos que dormem no interior da espécie humana, esperando seu momento oportuno.”*⁴⁰

Budismo tântrico tibetano

Os signos mais significativos de contato com o Profundo por via tântrica budista encontramos na escola denominada Kalachakra (Duinkhor). A essa escola pertenceram os lamas mais interessantes e inspirados da Mongólia.

Um bom exemplo é Gegeen Zanabazar, o primeiro Bogdo Khan, que transformou a Mongólia em um Estado budista durante o século XVII. O símbolo estatal mongol “Soyongo”, desenhado por Zanabazar, é uma estilização do símbolo de Kalachakra.



Além de chefe de Estado, político, militar e religioso, foi um grande artista. Tanto as mandalas de pano quanto os Budas e Taras em bronze são produções de profunda beleza.



Outro caso de grande interesse é o Chojjin Lama Luvsanhaidav, um lama xamânico ou xamã religioso, que foi Oráculo do Estado de seu irmão, o 8º Bogdo Khan da Mongólia no começo do século XX (ver pág. 19 desta produção). O templo-monastério onde atuou entre 1908 e 1918 foi cuidadosamente conservado até hoje na forma de museu.

⁴⁰ Silo, *Obras Completas*, Vol. 1, *Humanizar la Tierra*, págs. 93-95



O Museu Chojin Lama, com seus diversos templos – de entrada em transe, meditação, culto, etc. – contém as figuras, alegorias e âmbitos mais sugestivos encontrados em toda essa região, dentro do meio budista tibetano.



É notável a energia que se pode perceber, por exemplo, ao entrar no pequeno templo de meditação tântrica utilizado pelo Chojin Lama (Yadam Temple).



Luvsanhaidav entrava em transe no templo principal de seu monastério e logo saía para comunicar a funcionários e hierarcas religiosos as profecias transmitidas pelas divindades.



Choijin Lama não era possuído por um espírito ancestral, como os xamãs em geral, mas por três divindades tântricas budistas, segundo contam, de grande poder: Naichinchoijin, Dorzhshugden e Zamura.



A grande intensidade do transe, que além de capacidade profética lhe proporcionavam uma enorme força física, levava-o habitualmente a perder os sentidos no final da sessão. Então, era transportado por seus auxiliares ao templo de meditação, onde recuperava a consciência e entrava em meditação tântrica Kalachakra.



A modalidade de seu trabalho místico era, tal como no tantrismo budista em geral e na escola Kalachakra em particular, converter as forças mais densas em energias cada vez mais sutis, elevando-as até chegar à completa iluminação e ao Nirvana.



Os seis templos localizados nesse pequeno mosteiro têm um segundo andar ao qual não há acesso. Ao consultar os guias do museu sobre o que havia ali, eles nos explicaram: “nada, vazio!” Porque, na visão budista, o vazio, o não manifestado ocupa um lugar muito relevante e complementar ao existente ou manifestado. Por isso, todos os templos nesse monastério incluem o manifestado no térreo e o não manifestado, o vazio, no andar de cima.



3. Conclusões

Quanto à obtenção de estados de consciência inspirada no xamanismo siberiano-mongol

Do observado nessas viagens, especialmente na última delas à Mongólia, podemos concluir que o estado de consciência experimentado pelos xamãs é de transe, por deslocamento e substituição do eu por parte de uma entidade espiritual, com diferentes intensidades de inspiração no êxtase e no arrebatamento, e com diferentes capacidades. Em suas próprias palavras, conforme “as capacidades do espírito que toma posse”, sejam ancestrais, espíritos não humanos ou divindades. A motivação desse contato com o plano espiritual é a crença básica na possibilidade de uma comunicação direta com o Céu, doadora de atributos supranormais.

Na tradição xamânica, o tambor é o “veículo” através do qual o espírito chega até o xamã e o possui. O retumbar rítmico do tambor facilita a concentração do xamã em seu propósito e a desconexão de qualquer outro estímulo, até chegar ao transe e ser possuído pelo espírito, que previamente tinha sido invocado e convidado a descer aos fogos do “altar”, do altar ao tambor, e dali ao xamã, “tomando posse” de seu corpo.

A saída do transe se completa também com um bater do tambor e, em alguns casos, com saltos curtos e gestos de “desprendimento” do espírito.

É evidente a importância da forte carga devocional por parte do xamã em obter o contato com seus “espíritos”, tanto principais quanto auxiliares, para a realização de suas tarefas durante o transe: previsão, cura, ajuda, etc.

Essa relação devocional com seus espíritos nos parece claramente correspondente com o que Silo denominou relação com o “guia interno”. Obviamente, no caso dos xamãs ela é registrada não somente em termos de presença, diálogo e acompanhamento, mas também chegando até a “possessão”.

De estados de inspiração além do transe e da substituição do eu, avançando em direção à suspensão e supressão do eu, não conseguimos identificar indicadores suficientes. Embora alguns deles tenham comentado sobre experiências nas quais a “perda de consciência” seja total, exigindo que o auxiliar logo os ajude a “voltar” a este plano.

Em todo caso, parece que não contam com técnicas suficientes para conseguir manejo do acesso ao Profundo.

Quanto à obtenção de estados de consciência inspirada no tantrismo Kalachakra

A técnica utilizada consiste na concentração progressiva na representação da divindade dupla (Kalachakra e seu consorte), aumento progressivo da carga afetiva e posterior fusão e conversão na divindade, sempre acompanhada da repetição dos respectivos mantras, para continuar depois até a experiência da “vacuidade” universal, o Nirvana.

A descrição do Buda Lama dedicado à prática e ensinamento do tantrismo Kalachakra no monastério *Duinjor Datsan* da Buryatia incluiu os seguintes passos:

- 1- Invocação da divindade, representando-a na sua frente e precisando, detalhadamente, todos os atributos contidos na imagem da divindade dupla e seu entorno. Logo se afasta a representação.
- 2- Volta-se a invocar e representar a divindade Kalachakra e seu entorno frente a si, realizando agora os louvores do caso, através dos respectivos mantras e das oferendas, tanto materiais quanto mentais. Este é o passo onde se aumenta fortemente a carga devocional no operador. Volta-se a afastar a representação.
- 3- Invoca-se pela terceira vez a divindade e, dessa vez, o operador se funde com ela, transformando-se ele mesmo na divindade dupla (para maior contexto informativo, ver páginas 14 a 18 desta produção e a bibliografia citada). Esse processo se realiza primeiro na pessoa, fazendo nascer em si mesmo a divindade. Depois, representando dentro da mandala, invocando a descer, louvando e fazendo oferendas às 720 divindades e transformando-se o operador em divindade. Tenta-se, então, ir além do transe, dado neste caso pelo deslocamento e substituição do eu pela divindade tântrica, em direção à experiência da “vacuidade” universal. Vazio que, na prática budista, não se registra como o nada, e sim como experiência da “verdade”, do Absoluto, do Nirvana. Eles falam de 5 níveis ou estados sucessivos ascendentes: iluminação do corpo, iluminação da fala, iluminação da razão, estado de sabedoria e estado de Nirvana. Como no tantrismo em geral, trata-se aqui de mobilizar e transformar as forças mais densas em energias cada vez mais sutis, elevando-as até chegar à completa iluminação.
- 4- Surge o impulso de voltar para este espaço-tempo, acompanhado do registro de compaixão para ajudar a todos os seres vivos a saírem do sofrimento. Evidentemente pelo relatado, essa compaixão para com todo o vivente está fortemente incorporada ao sadhana ou à ascese tântrica budista.

Segundo o testemunho do Buda Lama e pelos registros descritos, podemos reconhecer nos praticantes atuais inspiradores estados de êxtase e arrebatamento, embora se observem também claros sinais de experiências de reconhecimento no percurso histórico dessa corrente.

Resumo

O objeto de nosso estudo são as manifestações de consciência inspirada no xamanismo siberiano-mongol e no budismo tibetano na Buriátia e na Mongólia, assim como os procedimentos utilizados para obter tais estados, com o interesse de conhecer tais manifestações e procedimentos no contexto em que se desenvolveram e sua situação atual.

A investigação foi realizada a partir da perspectiva dos trabalhos de Escola e do aparato conceitual da Psicologia Siloísta, exposta no livro *Apontamentos de Psicologia* de Silo, particularmente em *Psicologia IV*.

Interessou-nos desde o começo a possibilidade de resgatar rastros de uma espiritualidade que tem milhares de anos e comprovar se esta se mantém viva em determinadas regiões da Ásia Central e da Sibéria Russa. Uma espiritualidade integrada tanto por práticas religiosas de ampla difusão social quanto por técnicas místicas mais especializadas que poderiam ter chegado a produzir o contato com o Profundo – ou pelo menos, no caso do xamanismo, estados de transe com fenômenos importantes de consciência inspirada. A interação e o forte sincretismo entre o xamanismo e o budismo tibetano nessa zona geográfica também parecia uma característica distintiva, histórica e atual dessa espiritualidade, motivo pelo qual incluímos ambas as correntes místico-religiosas no objeto de nosso estudo.

A investigação de campo foi desenvolvida entre março e setembro de 2010, através de duas viagens que incluíram as cidades de São Petersburgo, Ulan-Ude (Rússia) e Ulan-Bator (Mongólia).

Antecedentes do xamanismo siberiano-mongol

O xamanismo como fenômeno mágico-religioso se manifesta com todo seu esplendor na Ásia Central e Setentrional, embora não ignoremos que esses xamanismos, pelo menos em seu aspecto atual, não estão livres de influência externa. Pelo contrário, trata-se de um fenômeno que tem uma longa história.

Particularmente, as influências do budismo em sua forma de lamaísmo tibetano se manifestam fortemente entre os buriatas e os mongóis. O budismo transmitiu em geral a contribuição religiosa da Índia para a Ásia Central. Mas, a Índia não foi a primeira nem a única influência importante. Também são significativas as influências iranianas e mesopotâmicas na formação das mitologias e cosmologias da Ásia Central e da Sibéria.

O professor Otgony Pureev, historiador e investigador mongol, considera que a história da religião xamânica mongol pode ser dividida nas seguintes etapas.

Fundação

Desde o Matriarcado até o estabelecimento do primeiro estado independente em território Mongol (3.000 a.n.e. – século III a.n.e.).

Com base em diversas evidências históricas, diversos acadêmicos coincidem em afirmar que as crenças religiosas e invocações curativas, como primeiras formas da religião xamânica mongol, originam-se em meados da era Matriarcal ou Idade da Pedra tardia. Assim, então, essa religião pode ter emergido durante o período compreendido entre 5 e 3 mil anos antes de nossa era.

Pico de desenvolvimento

Durante a Dinastia Huna (209 a.n.e. – século II d.n.e.), a religião xamânica teve o papel de coordenador no estabelecimento da ordem pública, proteção, unificação e orientação espiritual da sociedade. Foi nesse período que o xamanismo alcançou o pico de seu desenvolvimento, transformando-se em religião oficial dos primeiros estados mongóis.

Todos os estratos sociais, desde os Khans, reis e aristocratas até as pessoas comuns, praticavam o xamanismo. O xamanismo foi a principal fonte de educação, apoio estatal e ideologia dos primeiros estados mongóis. Em outras palavras, os xamãs regulavam a sociedade e sua interação com a natureza e com outros povos. Um componente principal da ideologia xamânica nesse sentido foi o respeito e reverência para com o fogo do lar. Essa divinização do fogo chegou à Mongólia a partir da Pérsia, popularizando-se principalmente seu atributo como purificador.

A predominância do xamanismo continuou no grande império de Genghis Khan, durante o século XIII, quando os xamãs exerceram uma grande influência sobre as políticas e atividades do governo mongol em

distintos campos. O Khan era um fervoroso crente nas bases da concepção xamânica: os espíritos do Céu, a Água e a Terra, o poder e a autoridade dos espíritos ancestrais.

O corpo ideológico do xamanismo como religião dominante durante o século XIII é revelado na *História secreta dos Mongóis*, escrita em torno de 1240 e depois traduzida e editada em diversos idiomas. Essa obra é a única escritura sagrada dessa religião, sendo, portanto, a fonte mais importante de sua história e de sua filosofia.

Coexistência. O lamaísmo e outras religiões em relação aos khans mongóis.

Já a partir do século II a.n.e., a Mongólia começou a receber do sul a influência do budismo. Como resultado, as crenças budistas coexistiam com as do xamanismo do norte. Investigadores da Mongólia, ex-União Soviética e Alemanha descobriram diversos monastérios, templos e ídolos na Mongólia que fornecem evidência física da difusão dos ensinamentos budistas durante o período da dinastia Uighur (744 a 840).

Por outro lado, sendo o Tibete uma região montanhosa com uma civilização nômade, a combinação do budismo hindu com as condições tibetanas facilitou a difusão do budismo na Mongólia. Logo o lamaísmo começou a se adaptar ao entorno nômade mongol ao norte da Rota da Seda, tornando-se familiar e respeitado pelos khans mongóis.

Mas não era só com o budismo que o xamanismo mongol interagiu nesse período histórico. Os khans do Império Mongol levaram adiante uma política expressa de tolerância religiosa, respeitando também a cristandade Nestoriana e Católica, o Islã e outras religiões em seu próprio território sob a religião estatal do xamanismo. Entretanto, não se decidiram a adotar alguma dessas religiões estrangeiras. Eles eram tolerantes com outros cultos, enquanto o xamanismo continuava sendo a coluna vertebral do Estado mongol, já que nesse tempo ainda era o mais adequado para o estilo de vida nômade dos mongóis.

Declínio

De qualquer maneira, a difusão de diversas religiões, como o Lamaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, enviando seus monges e sacerdotes à Mongólia, difundindo suas Escrituras, instalando lugares de culto, levando adiante atividades religiosas e popularizando sua ideologia, teve um forte impacto sobre o xamanismo. Em particular, os lamas começaram a difundir ativamente os assim chamados *Gurtem* e *Chojjin*, lamas xamânicos que começaram a superar os xamãs tradicionais.

Como resultado dos fatores mencionados, no século XVI o xamanismo declinou até o ponto em que não conseguia mais satisfazer as demandas e necessidades da sociedade mongol. O Altan Khan de Tumed (em 1577) e o Abutay Sayn Khan da Halha (em 1587) foram os primeiros a se converter ao lamaísmo em suas tentativas para restabelecer a estabilidade social.

O primeiro Bogdo Khan (Santo Rei) Mongol, Geggeen Zanabazar (1635-1723), interessava-se pelo sobrenatural desde pequeno, acreditava nos espíritos do Céu, da água, da terra e seus ancestrais. A combinação dessas crenças tradicionais com a compreensão da filosofia e da prática budistas adquiridas no Tibete permitiu a G. Zanabazar estabelecer a Religião Budista Mongol, que já era mais apropriada para o estilo de vida e o sistema de crenças mongol dos séculos XVII-XVIII.

Perseguições

O xamanismo e o lamaísmo foram ambos perseguidos pelo regime soviético e praticamente aniquilados durante a repressão estalinista dos anos 30 do século XX, tanto na Buriátia russa quanto na República Popular da Mongólia. Os monastérios foram destruídos ou convertidos em koljoses (granjas coletivas), os lamas foram fuzilados ou presos em campos de concentração, na maioria dos casos sem retorno. No caso da Mongólia, a repressão e a destruição não foram tão amplas, ficando em pé vários monastérios importantes e templos, mesmo que alguns deles transformados em museu (por exemplo, o Chojjin Lama Museum).

Restabelecimento e situação atual

O restabelecimento das atividades, tanto xamânicas quanto budistas, começou a partir dos anos 90, com uma intensificação importante nesta última década.

Depois de mais de meio século de perseguições, reiniciou-se a construção de templos e mosteiros lamaístas em toda a região buriata-mongol. O xamanismo voltou a surgir popularmente, especialmente na Mongólia, onde a cada ano aumenta a quantidade de novos xamãs, cada vez mais jovens e em sua maioria mulheres, pelo menos na cidade.

O surgimento do budismo tibetano

Na zona dos contrafortes do Himalaia, no Nepal, ocorreu o encontro entre os budistas “superintelectuais” e os bon xamânicos, do qual surgiu uma combinação muito especial, adicionando-se ao budismo muitos elementos mágicos. Daí surgiu o lamaísmo tibetano.

Nos mosteiros, colocavam-se cilindros para os pedidos que os monges traziam dos povoados da zona, quando desciam com suas vasilhas para procurar arroz. Eles acreditavam que os pedidos não se cumpriam, se ficavam estáticos em um papel, e sim quando se moviam. Então os colocavam nesses cilindros que faziam girar em filas muito grandes. Ali, ao entrar em movimento é que se cumpriam os pedidos. Foi também dessa original combinação que surgiram os monstros e máscaras, com olhos muito grandes e chifres, característicos daqueles lugares.

Assim como o mosteiro de Lhasa, que é o maior, há outros mosteiros muito interessantes de nomes complicados, localizados em lugares inóspitos, quase inacessíveis. Essa espécie de “bolha” topográfica, em lugares afastados da “civilização”, favoreceu a continuidade e o desenvolvimento desses conhecimentos e experiências tão interessantes.

Revisando brevemente a história, os budistas “mahayana” saíram da via individual tradicional “theravada” para transformar o budismo em um movimento de massas, por meio de um caminho menos trabalhoso, mais amplo e flexível. A uma religião sem Deus se acrescentou Buda como divindade e, posteriormente, 1.000 Budas, deuses e semideuses que eram os bodhisatvas.

A partir do século IV d.n.e. desenvolve-se o Vajrayana ou budismo tântrico (veículo do diamante ou do raio-trovão), onde se incorpora claramente pela primeira vez a divindade feminina como sistema de representação em sua Ascese.

No Tibete, fala-se do século VII d.n.e. como a introdução do mahayana e do vajrayana. Padmasambava (também conhecido como guru rimpoche), vindo da Índia, reforça no século IX com forte influência do tantrismo.

O Vajrayana, por sua vez, interagiu com o xamanismo Bon do Tibete, conformando uma particular corrente budista tântrica tibetana de forte conteúdo xamânico bon, que é hoje o que conhecemos como budismo tibetano.

As principais seitas tibetanas podem ser agrupadas em 4 grandes linhas ou correntes:

- 1) Nyigma, a mais antiga, diretamente relacionada com a Padmasambhava em meados do século VIII.
- 2) Kargyu, relacionada ao místico indiano Naropa e seu discípulo Marpa (aproximadamente no ano 1040).
- 3) Sakya, relacionada ao lama Khongyal (aproximadamente no ano 1050).
- 4) Gelug, relacionada ao lama Tsong-Khapa (aproximadamente no ano 1400), posteriormente a dos Dalai Lamas.

As três primeiras são as chamadas seitas vermelhas e a última, a dos bonés amarelos.

Expansão do budismo tibetano para a Mongólia

O budismo tântrico tibetano ou lamaísmo chega à Mongólia pela Rota da Seda, onde interage com o xamanismo siberiano-mongol.

Em particular, em meados do século XVII, a escola budista tântrica Kalachakra se expandiu do Tibete para o território denominado pelos manchus como Mongólia Interior, onde os mongóis construíram os primeiros mosteiros dedicados a esse ensinamento. Em meados do século XVIII, o Kalachakra se estendeu para a Mongólia Exterior. Já durante o século XIX lamas tibetanos e mongóis, nos mosteiros da Mongólia Interior e da Mongólia Exterior, transmitiram esses ensinamentos aos monges buriata-mongóis, calmucos e tuvanos da Sibéria.

Cosmogonias

Cosmogonia do xamanismo siberiano-mongol

O ser supremo dos mongóis é *Tangri*, o “Céu divino” – tanto a ordem cósmica quanto o destino dos humanos dependem dele. Todo soberano, ao receber sua investidura, transforma-se em enviado ou representante do Céu divino. Quando deixa de haver um soberano, Tangri tende a se fragmentar. Os mongóis reconhecem 99 tengris que, em sua maioria, possuem funções e nomes precisos.

A estrutura do universo, em geral, é concebida como articulada em três planos – céu, terra e inferno – unidos entre si por um eixo central. Esse eixo passa por uma “abertura”, um “buraco” pelo qual os deuses descem à terra e os mortos às regiões subterrâneas. A alma do xamã também pode elevar-se através desse buraco ou descer no curso de suas viagens celestes ou infernais. Os três mundos se comunicam entre si através do *axis mundi*.

Cosmologicamente, a árvore do mundo une as três regiões cósmicas, pois suas raízes afundam nas profundidades da terra e seus galhos se elevam em direção a regiões celestes.

O xamã e a iniciação xamânica

A mitologia mongol sobre a criação do universo e do homem demarca a importante função do xamã nos povos da Ásia Central como protetor, defensor e curador dotado de capacidades supranormais pelos espíritos do Céu.

Um deus celeste soberano que se multiplica indefinidamente (Tangri e os 99 tengris); um deus criador, mas cujas obras (o mundo e o homem) caem em perdição pela ardilosa intervenção de um adversário satânico; a precariedade da alma humana; as enfermidades e a morte provocadas pelos demônios e pelos maus espíritos; um universo tripartido – céu, terra, inferno – que implica uma geografia mítica às vezes muito complicada... São apenas alguns dos elementos que nos permitem apreciar a importante tarefa que desempenha o xamã nas religiões da Ásia Central e Setentrional. De fato, o xamã é ao mesmo tempo teólogo e demonólogo, especialista do êxtase e curandeiro, auxiliar da caça, protetor da comunidade e dos rebanhos, psicopompo (condutor de almas) e, em algumas sociedades, erudito e poeta.

Os múltiplos poderes do xamã são resultado de suas experiências iniciáticas e conhecimentos de ordem “espiritual”. Ele consegue familiarizar-se com todos os “espíritos”: almas dos vivos e dos mortos, deuses e demônios, as inúmeras figuras – invisíveis para o restante dos humanos – que habitam as três regiões cósmicas.

Um homem chega a ser xamã: a) por vocação espontânea (o “chamado” ou “seleção”); b) por transmissão hereditária da profissão xamânica; c) por decisão pessoal ou, mais raramente, pela vontade do clã. Mas, independentemente do método de seleção, um xamã não é reconhecido como tal, a não ser depois de ter recebido uma dupla instrução: a) de ordem extática (sonhos, visões, tranSES, etc.) e b) de ordem tradicional (técnicas xamânicas, nomes e função dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta, etc.). Essa dupla instrução, da qual se encarregam certos espíritos e os velhos mestres xamãs, constitui a iniciação.

O papel do xamã nos povos centro-asiáticos não é apenas de caráter espiritual. Suas funções são múltiplas na vida dessas sociedades, estando encarregados muitas vezes de garantir a continuidade histórico-cultural das mesmas como relatores de suas tradições.

Em particular, os xamãs desempenham um papel essencial na defesa da integridade psíquica e física da comunidade, lutando contra os demônios e as enfermidades que a afligem. Mas também como inspirados e inspiradores da arte popular em suas distintas expressões.

Xamanismo Bon, budismo tântrico e Kalachakra no Tibete

Desde antigamente, encontram-se rastros de diferentes classes de bon-po: adivinhos, exorcistas, magos, ritualistas, embora nem todos eles contassem com uma organização unificada e articulada, a não ser a partir do século XI.

Os andaimes destinados a capturar os demônios e o tambor xamânico que permite aos magos subirem até o céu são os instrumentos característicos dos rituais bon, embora também sejam distinguidos pelo turbante

de lã que, segundo a tradição, servia para ocultar as orelhas de abano de Shenrab-ni-bo, fundador legendário do Bon.

Os xamãs bon-po protegiam os soberanos e os chefes dos clãs, guiavam as almas dos defuntos no além, eram capazes de evocar os mortos e exorcizá-los, desempenhando um papel importante nos funerais, sobretudo nos reais.

É característico do Bon seu caráter sincretista, processo que assume e desenvolve daí em diante o lamaísmo tibetano.

No que diz respeito ao budismo original, já no começo Buda se propôs a ir além das proposições filosóficas e técnicas místicas de sua época para liberar o homem de suas limitações e abrir-lhe caminho para o Absoluto, o Nirvana.

O Nirvana, o que não nasceu composto, que é irreduzível, transcendente, além de toda experiência humana, só pode ser visto com o “olho dos santos”, ou seja, com um órgão transcendente que não participa do mundo fenomênico impermanente. Para o budismo, o problema consiste em mostrar o caminho e os meios para obter esse “órgão” transcendente que possa revelar o incondicionado e, assim, experimentar a verdade, a realidade última, o Absoluto. Só é possível sair do ciclo de reencarnações, superar o sofrimento e a morte, ultrapassando o nível da experiência humana profana, alcançando o Nirvana.

Para o budismo, a salvação é possível morrendo para a vida profana e renascendo em uma vida transcendente, motivo pelo qual são tão frequentes em seus textos sagrados os simbolismos da morte, do renascimento e da iniciação. No *Digha-Nikaya (Os sermões médios de Buda)* o simbolismo da serpente que se livra de sua pele velha apresenta de modo eloquente a possibilidade para o monge que medita de “criar um novo corpo mental”.

No que diz respeito ao tantrismo hindu, é importante notar que, desde o século II de nossa era, duas divindades femininas penetram o budismo: Prajnaparamita, que encarna a Sabedoria suprema, e Tara, a Grande Deusa da Índia nativa.

No hinduísmo, Sakti, a “força cósmica”, é promovida ao posto de Mãe divina, que sustenta o Universo e todos seus habitantes, assim como as diversas manifestações dos deuses. Quando um grande perigo ameaça os alicerces do Cosmos, os deuses apelam à Sakti para conjurá-lo. Não se deve nunca perder de vista essa primazia de Sakti – em última instância, a Mulher e a Mãe divina – no tantrismo e em todos os movimentos derivados. Filosoficamente, a redescoberta da Deusa tem relação com a condição carnal do Espírito no kali-yuga. De fato, os autores apresentam a doutrina tântrica como uma nova revelação da Verdade atemporal, destinada ao homem dessa “idade sombria” em que o espírito está profundamente velado pela carne.

Assim, o “rito vivente” desempenha um papel decisivo no sadhana tântrico, o “coração” e a “sexualidade” fazem as vezes de veículos para alcançar a transcendência.

No Kalachakra-Tantra (Kalachakra = roda do tempo) conta-se como o rei Suchandra, aproximando-se de Buda, pediu-lhe o Yoga capaz de salvar os homens do kali-yuga. Buda lhe revelou, então, que o Cosmos encontra-se no próprio corpo do homem, explicou-lhe a importância da sexualidade e o ensinou a controlar os ritmos temporais mediante a disciplina da respiração, com o objetivo de escapar do império do Tempo. A carne, o Cosmos vivente e o Tempo, constituem três elementos fundamentais do sadhana tântrico.

O ideal do tântrico budista é transformar-se em um “ser de diamante”.

Para a metafísica tântrica, tanto hindu quanto budista, a realidade absoluta, o Urgrund, encerra em si todas as dualidades e polaridades reunidas, reintegradas em um estado de absoluta Unidade. A Criação e o devir que se desprende dela representa o estalo da Unidade primordial e a separação dos dois princípios (Shiva-Sakti). Por conseguinte, experimenta-se um estado de dualidade (objeto-sujeito) e temos, então, o sofrimento, a ilusão, a “escuridão”. O objetivo do sadhana tântrico é a reunião dos dois princípios polares na própria alma e corpo do discípulo.

No sadhana tântrico, a iconografia representa um universo “religioso”, ao qual se tenta penetrar e assimilar. Ao meditar sobre um ícone, é necessário, primeiramente, “transportar-se” ao nível cósmico regido pela respectiva divindade e, em seguida, assimilá-la para si, incorporar em si a força sagrada que “sustenta” esse nível, que o “cria”, de certo modo. Esse exercício espiritual comporta a saída do próprio universo

mental e a penetração nos diversos Universos dominados pelas divindades. A operação inclui várias etapas; a primeira consiste em “visualizar” uma imagem divina, em construí-la mentalmente, embora não seja questão apenas de “imaginação”; é necessário “despertar” as forças interiores, conservando sempre perfeita lucidez e domínio de si mesmo. Para isso, a “visualização” de uma imagem divina é seguida de um exercício mais difícil: a identificação com a divindade que a imagem representa. Identificar-se com a divindade, converter a si mesmo em deus equivale a despertar as forças divinas que dormitam em nosso interior.

Não se trata de um exercício puramente mental. No tantrismo budista, realizar experimentalmente o sunya (o vazio universal) já não é uma operação intelectual, não é a comunicação de uma “ideia”; é a experiência da “verdade”.

O Vazio é “realizado” mediante a criação em forma de cascata dos Universos; são criados a partir de um signo gráfico e destruídos depois de terem sido povoados por deuses. Essas cosmogonias e essas teogonias em cadeia têm lugar no próprio coração do discípulo: é por meio de imagens que ele descobre a vacuidade universal.

Mandala

Um rito particular da liturgia tântrica é a construção da mandala. Essa palavra significa literalmente “círculo”; as traduções tibetanas falam tanto de “centro” quanto “o que rodeia”.

Tal como o yantra, a mandala é de uma só vez uma imagem do Universo e uma teofania: a criação cósmica é, de fato, uma manifestação da divindade; mas a mandala serve também de “receptáculo” para os deuses. Nesse espaço qualitativamente diferente, o sagrado se manifesta mediante uma ruptura de nível que permite a comunicação entre as três zonas cósmicas – céu, terra e região subterrânea.

O tantrismo emprega esse simbolismo arcaico, incluindo-o em novos contextos.

O círculo externo da mandala consiste em uma “barreira de fogo” que, por um lado, impede o acesso aos não iniciados, mas por outro lado simboliza o conhecimento metafísico que “queima” a ignorância. Em seguida, vem um “cinturão de diamante”, e o diamante é o símbolo da consciência suprema, bodhi, a iluminação. Segue um cinturão de folhas, que significa o renascimento espiritual. No centro deste último círculo se encontra a mandala propriamente dita, chamada também de “palácio” (vimana), ou seja, o lugar onde estão colocadas as imagens dos deuses.

A função da mandala é pelo menos dupla: por um lado, a inserção de uma mandala desenhada no chão equivale a uma iniciação; por outro lado, a mandala “defende” o discípulo contra toda força destrutiva e, ao mesmo tempo, ajuda-o a concentrar-se, a encontrar seu próprio “centro”.

O terreno sobre o qual será desenhada a mandala deve ser liso, sem pedras nem ervas; está homologado, de fato, ao plano transcendente, o que já indica o simbolismo espaço-temporal da mandala: trata-se de levar o discípulo a um plano ideal, “transcôsmico”. Sabemos que o “terreno plano” é a imagem do Paraíso ou de qualquer outro plano transcendente; as variações orográficas, pelo contrário, significam a criação, a aparição das Formas e do Tempo.

A penetração na mandala se assemelha a toda “marcha em direção ao Centro”. Como a mandala é uma **imago mundi**, seu centro corresponde ao ponto infinitesimal atravessado perpendicularmente pelo **axis mundi**: ao aproximar-se dele, o discípulo se aproxima do “Centro do Mundo”. Por outro lado, uma vez dentro da mandala, o discípulo se encontra em um espaço sagrado, fora do Tempo; os deuses já “desceram” às vasilhas e às insígnias.

Uma série de meditações, para as quais já está preparado, ajudam ao discípulo a encontrar os deuses em seu próprio coração. Ele assiste então, em forma de visão, à emergência de todas as divindades que se lançam de seu coração, enchem o espaço cósmico e se reabsorvem novamente nele. Em outras palavras, “realiza” o processo eterno da criação e destruição periódica dos mundos, o que lhe permite penetrar nos ritmos do Grande Tempo cósmico e compreender sua vacuidade.

Mantras

Desde os tempos védicos, teve-se conhecimento do valor dos “sons místicos”. Do Yajurveda, OM, o manirá por excelência, goza de prestígio universal

A eficiência dos mantras deve-se ao fato de que são (ou pelo menos podem chegar a ser, mediante uma recitação correta) os “objetos” que eles representam. Cada deus e cada grau de santidade possuem um bijamantra, um “som místico” que é sua “semente”, seu “suporte”, ou seja, seu próprio ser. Ao repetir esse bijamantra, conforme as regras estabelecidas, o praticante se apropria de sua essência ontológica, assimila em si mesmo, de forma concreta e imediata, o deus, o estado de santidade.

O Cosmos inteiro, com todos os seus deuses, planos e modos de ser, manifesta-se em certo número de **mantras**: o Universo é sonoro, do mesmo modo que é cromático, formal, substancial, etc. O Cosmos, tal como se revela na concepção tântrica, é um vasto tecido de forças mágicas, e essas forças podem ser despertadas ou organizadas no corpo humano, mediante as técnicas da fisiologia mística.

Um caso particular de sincretismo: o Chojjin Lama Luvsanhaidav

Chojjin e *gurtem* são, dentro do budismo tibetano, dois tipos de lamas xamânicos também denominados xamãs religiosos que, com algumas diferenças de procedimento e profundidade no transe, cumpriam ambos com a função de profetizar, fortalecer o Estado e a religião, afastar os inimigos e demônios que ameaçavam os mesmos.

Agvaanluvsan (1870-1924), tibetano nascido em Lhasa se transformou no 8º Bogdo Khan, Santo Rei do Estado Mongol e máxima autoridade religiosa, entre 1911 e 1921. Seu irmão menor, Luvsanhaidav (1872-1918) foi designado “Oráculo do Estado”.

O Chojjin Lama Luvsanhaidav aprendeu a entrar em transe, sendo possuído por três divindades tântricas: Naichin Chojjin, Dorzhshugden e Zamura.

Os funcionários do Estado e líderes religiosos participavam das sessões para escutar as profecias que, através do Chojjin Lama, os deuses transmitiam. Em estado de transe, o Chojjin Lama tornava-se extremamente poderoso e realizava inclusive numerosas proezas físicas, como dobrar espadas de aço até dar-lhes um nó, lamber metais quentes, expelir fogo do interior de seu corpo, saltar do piso ao teto, voar, etc.

Uma vez que o Chojjin Lama foi transformado em Oráculo do Estado, foi construído para ele um templo-monastério especial denominado “Forgiveness-Promoting Temple” (Templo onde se promove o Perdão), que contava com diferentes pavilhões para funções específicas: entrada em transe, meditação, orações. Atualmente, considera-se que os deuses e espíritos do templo continuam vivos e, portanto, ativos. Frequentemente, chegam lamas, inclusive da Índia e do Tibete, para visitar o templo, meditar e orar em seu interior.

Os fenômenos de consciência inspirada segundo a Psicologia de Silo

Consideraremos agora alguns conceitos fundamentais de Silo em sua Psicologia do Profundo, que nos ajudarão a interpretar as práticas, registros e estados com que nos deparamos nas correntes místico-religiosas objeto desta investigação.

A consciência inspirada é uma estrutura global, capaz de obter intuições imediatas da realidade.

Abundam casos extraordinários de experiências do sagrado, que podemos tipificar como Êxtase, ou seja, situações mentais em que o sujeito fica absorto, deslumbrado dentro de si e suspenso; Arrebatamento, pela agitação emotiva e motriz incontrolável, em que o sujeito se sente transportado, levado para fora de si a outras paisagens mentais, a outros tempos e espaços; e, por último, como Reconhecimento, em que o sujeito acredita compreender tudo em um instante. Nesse ponto, estamos considerando a consciência inspirada em sua experiência do sagrado que varia em seu modo de estar frente ao fenômeno extraordinário, embora por extensão se tenha atribuído também esses funcionamentos mentais aos acessos do poeta ou do músico, casos em que “o sagrado” pode não estar presente.

É na Mística especialmente onde a busca de inspiração fez surgir práticas e sistemas psicológicos que tiveram e têm desiguais níveis de desenvolvimento.

Reconhecemos as técnicas de “transe” como pertencentes à arqueologia da inspiração mística. Assim, encontramos o transe nas formas mais antigas da magia e da religião. Outras técnicas mais elaboradas, no sentido de permitir ao sujeito controlar e fazer progredir sua experiência mística, foram se depurando com o

passar do tempo. As danças rituais, as cerimônias repetitivas e exaustivas, os jejuns, as orações, os exercícios de concentração e meditação tiveram considerável evolução.

Em diferentes culturas, a entrada no transe ocorre por interiorização do eu e por uma exaltação emotiva em que está copresente a imagem de um deus, ou de uma força, ou de um espírito, que toma e suplanta a personalidade humana. Nos casos de transe, o sujeito se coloca à disposição dessa inspiração que lhe permite captar realidades e exercitar poderes desconhecidos para ele na vida cotidiana.

Nem todos os casos de transe são tão vistosos quanto os citados. Por exemplo, na técnica dos “mantrams”, por repetição de um som profundo que o sujeito vai proferindo, chega-se ao ensimesmamento. Nessas contemplações visuais ou auditivas, muitos praticantes ocidentais não obtêm êxito porque não se preparam afetivamente, limitando-se a repetir figuras ou sons sem interiorizá-los com a força emotiva ou devocional que se requer para que a representação cenestésica acompanhe o estreitamento da atenção. Esses exercícios se repetem tantas vezes quanto seja necessário, até que o praticante experimente a substituição de sua personalidade e a inspiração se torne plena.

O deslocamento do eu e a substituição por outras entidades podem ser verificados até nas mais recentes correntes Espíritas. Nestas, o “médium” em transe é tomado por uma entidade espiritual que substitui sua personalidade habitual.

Avançando em direção ao ensimesmamento, podemos chegar a um ponto em que os automatismos fiquem superados e já não se trate de deslocamentos nem substituições do eu.

Nesse sentido, nas práticas do Yoga pode-se passar também por distintos tipos e níveis de transe, mas se deve ter em conta o que nos diz Patanjali no Sutra II do Livro I: “O Yoga aspira à liberação das perturbações da mente”. A direção desse sistema de práticas aponta à superação do eu habitual, dos transes e das dissociações. No ensimesmamento avançado, fora de todo transe e em plena vigília, produz-se essa “suspensão do eu” da qual temos indicadores suficientes. É evidente que desde o princípio de sua prática o sujeito se orienta para o desaparecimento de seus “ruídos” de consciência, amortecendo as percepções externas, as representações, as lembranças e as expectativas. Algumas práticas do yoga permitem aquietar a mente e colocar o eu em estado de suspensão durante um breve lapso.

A entrada aos estados profundos ocorre a partir da suspensão do eu. Já a partir dessa suspensão, ocorrem registros significativos de “consciência lúcida” e compreensão das próprias limitações mentais, o que constitui um grande avanço. Continuar no aprofundamento da suspensão até obter o registro de “vazio” significa que nada deve aparecer como representação, nem como registro de sensações internas. Não pode, nem deve haver registro dessa situação mental. E o regresso à situação mental de suspensão ou à vigília habitual produz-se pelos impulsos que delatam a posição e as incomodidades do corpo.

Nada se pode dizer desse “vazio”. O resgate dos significados inspiradores, dos sentidos profundos que estão além dos mecanismos e das configurações de consciência é feito a partir de meu eu, quando este retoma seu trabalho vigílico normal. Não podemos falar desse mundo porque não temos registro durante a eliminação do eu, somente contamos com as “reminiscências” desse mundo, como nos comentou Platão em seus mitos.

Trabalho de campo

No início desta investigação de campo, o percurso geográfico que seguimos foi o seguinte:

- São Petersburgo (Federação Russa)
- Ulan-Ude, República da Buriátia (Federação Russa)
- Ulan-Bator (Mongólia)

Em Ulan-Ude, capital da Buriátia, república que integra hoje a Federação Russa localizada na zona sudeste da Sibéria, pudemos avançar em três linhas de investigação:

1. as práticas do xamanismo siberiano-buriato;
2. as práticas religiosas e místicas do budismo tibetano lamaísta, especificamente da escola tântrica Kalachakra;
3. os intercâmbios sobre ambos os temas com os especialistas do Centro Buriato da Academia de Ciências da Rússia, especialmente da seção budista-tibetana-mongol do centro, e o material escrito ao qual tivemos acesso.

Em Ulan-Bator, estivemos em duas oportunidades: em abril e em agosto de 2010, cinco e trinta dias respectivamente, nos quais recolhemos o material de campo (textos, fotografias e vídeos) que se inclui nesta produção, tanto com relação ao xamanismo mongol quanto ao budismo tântrico tibetano.

Buriátia

A 100 km a sudeste do Lago Baikal, lugar sagrado para os habitantes de toda essa região buriato-mongol, encontra-se Ulan-Ude, importante centro de referência tanto para o xamanismo siberiano quanto para o budismo tibetano.

Ao contrário do restante da Rússia, a presença da igreja russa ortodoxa aqui é mínima, por não ter o Cristianismo conseguido historicamente ser impor sobre as fortes crenças xamânicas dos moradores da região. Esse feito foi obtido pelo budismo, embora não eliminando o xamanismo, e sim integrando muitos de seus elementos. Desse modo, o culto predominante hoje aqui é o budismo tibetano *gelugpa* ou seita “dos bonés amarelos”.

Xamanismo siberiano-buriato

Na cidade de Ulan-Ude, visitamos em várias oportunidades o centro religioso xamânico “Tengeri” (versão buriata do mongol “*tengri*” – espíritos do Céu), localizado em um bairro afastado, mas dentro dos limites da cidade, considerado o centro mais ativo da região, com “autorização oficial” para funcionar publicamente.

No centro “Tengeri” participamos de duas sessões xamânicas, uma com entrada em transe clássica através dos “bubnas” ou tambores xamânicos e outra através de sinos e mantras budistas tibetanos. As sessões coletivas eram levadas adiante conjuntamente por vários xamãs com a presença ativa de habitantes buriatos e russos, interessados em pedir a ajuda dos espíritos através deles.

No caso da entrada em transe clássica através dos tambores xamânicos, os xamãs começam com uma invocação conjunta dos **espíritos de seus antepassados**, convidando-os a descer a seus altares; depois de um intervalo, vão entrando um a um em transe para dar ajuda aos devotos. Nesse passo, o tambor se converte no “veículo”, através do qual o espírito chega até o xamã e o possui.

A cerimônia com entrada em transe através de sinos vajra-ghanta e o mantra budista tibetano *Om mani badme hum* é uma clara aquisição do lamaísmo, em que se invoca não os espíritos de antepassados, e sim **divindades tântricas**. Neste caso, logo depois da introdução coletiva dos xamãs e da entrada em transe individual – em que vão se aproximando um a um os fiéis para pedir conselho ou ajuda – faz-se uma oferenda coletiva às divindades, a céu aberto, de leite, vodca, bolachas e doces, para finalmente encerrar a sessão com um agradecimento coletivo, dentro da sala novamente, às divindades que vieram ajudar.

É notável a devoção dos fiéis, especialmente no momento da entrada em transe e “chegada” dos espíritos, ao se aproximarem para consultar e no agradecimento final.

Budismo tibetano lamaísta

As cerimônias xamãs de oferendas à terra e ao fogo são notavelmente similares às cerimônias lamaístas, especialmente a de encerramento do ritual anual Kalachakra, chamada “Yinsreg”, com oferendas – também através do fogo – às 722 divindades da mandala.

Esse ritual cumpre com uma função protetora: afastar os “maus espíritos”, dar proteção, força e bem-estar aos fiéis. “Por acaso”, as duas cerimônias, xamânica e lamaísta, que procuram cumprir a mesma função, são realizadas no mesmo dia. Faz parte da “disputa pela clientela” que acontece nesses lugares.

Seguindo uma antiga tradição, no dia 15 do terceiro mês lunar em todos os datsanes do Tibete, Mongólia e Buriátia começa o Jural “Duinjor”, ritual anual dedicado à divindade tântrica Kalachakra.

A primeira semana é de construção da mandala, com pó de pedras do lago sagrado Baikal tingidas de diferentes cores. Ela é construída por 4 monges ao mesmo tempo, que a cada dia desde a manhã cedo fazem suas visualizações e cânticos com mantra, até converterem-se na divindade Kalachakra; depois, até a noite trabalham na construção da mandala, um de cada lado da mesma, enquanto outros lamas continuam com os cânticos e orações.

A segunda semana é de orações e meditações centrais do ritual, representando-se os monges dentro da mandala e convidando as divindades a descerem, realizando com devoção diversos tipos de oferendas e louvores.

E, finalmente, na última semana, o ritual “Yinsreg” de oferendas ao fogo e a destruição da mandala. Depois de louvarem as divindades, os lamas se despedem delas, convidam-nas a voltarem para seus habitáculos celestes e destroem ritualmente a mandala. Os restos de “pó sagrado” da mandala são divididos em duas metades: uma delas se distribui em pequenas porções entre os fiéis, com a finalidade de transmitir a carga positiva a suas vidas; e a outra metade é entregue em oferenda ao Deus da Água, no rio próximo, para que irradiem sua benéfica influência para toda a humanidade. Com esse ritual de destruição da mandala, termina o período anual de cerimônias *Duinjor* e tem o significado profundo do desapego, de recordar que todo o manifestado é impermanente e insubstancial, a vacuidade de todos os fenômenos.

Na Buriátia, dentre os mosteiros existentes, apenas um deles, o Duinjor Datsan de Ulan-Ude, está plenamente dedicado ao tantrismo Kalachakra e conta com uma “faculdade Duinjor” que forma novos lamas nessa escola, até pouco tempo “secreta” e hoje abrindo-se mais amplamente a iniciações numerosas e rituais públicos.

Tanto o maior mosteiro da Buriátia, o Ivolguinsky Datsan, quanto os demais datsanes da região, estão ao contrário centrados na formação filosófica e no culto religioso dentro do budismo tibetano *gelugpa*.

Arquivos de textos sagrados

Tanto o xamanismo quanto o lamaísmo foram perseguidos e praticamente aniquilados durante a repressão estalinista dos anos 30 do século XX. Com a destruição de mosteiros e templos, a literatura tibetana foi recuperada principalmente pelos cientistas da Academia de Ciências da Rússia (ACR) e alguns poucos lamas sobreviventes. A parte recuperada pelos cientistas encontra-se hoje guardada no Arquivo da seção budista-tibetana-mongol do Centro Científico Buriato da ACR.

São cerca de 40.000 unidades que incluem os textos sagrados do *Ganzhur* (recopilação de ensinamentos de Buda), *Danzhur* (comentários de diversos lamas sobre os ditos de Buda) e outros escritos de lamas tibetanos. Em geral, são textos em tibetano e mongol antigo, com edições de diversos momentos e origens, mais algumas unidades bibliográficas em russo.

No caso do xamanismo, é pouca a literatura existente, confiável e acessível. Destaca-se um texto escrito em 1846 pelo cientista buriato Dorji Banzarov: “*A fé negra ou o xamanismo nos mongóis*”, que se encontra na Biblioteca Nacional da Buriátia. Recordemos que, anteriormente a sua incorporação à Federação Russa, essa região era denominada Buriátia-Mongólia.

Mongólia

Já ao longo da rota de Ulan-Ude a Ulan-Bator, a capital mongol, fomos encontrando diversos lugares de culto, denominados em mongol “Oboo”, onde os fiéis realizam seus pedidos por considerá-los lugares “sagrados” em que habitam espíritos capazes de ajudar no atendimento dos pedidos. Geralmente, estão localizados perto dos caminhos, de modo que qualquer viajante possa se aproximar, fazer seu pedido ou oferenda e, com isso, livrar a viagem de infortúnios.

Antigamente, eram feitos sacrifícios animais para obter a benevolência dos espíritos do Oboo. A partir da expansão do budismo nessas terras, as oferendas passaram a ser grãos, leite, vinho, doces ou moedas, como nos serviços religiosos budistas em geral.

Os Oboo podem ser monólitos de madeira talhada circundados por colunas, também de madeira – as “colunas do mundo” que comunicam a terra com o Céu – e certa quantidade de “Jadakis” (ou lenços sagrados) amarrados a eles, geralmente de cor azul celeste.

Também o Oboo pode ser simplesmente um amontoado mais ou menos numeroso de pedras do lugar com um pequeno mastro ao centro, que cumpre a mesma função de “eixo do mundo”, onde são amarrados os “jadakis”. Fomos vendo esses lenços cada vez mais frequentemente, não só em oobos, mas também em árvores, pontes, plantas, pedras e qualquer lugar onde se possa amarrar um lenço, além de lugares de culto xamânico ou budista.

No caso da Mongólia, o sincretismo entre ambos os cultos já é total.

Xamanismo mongol

Aqui nos encontramos com um fenômeno que vem crescendo rapidamente desde os anos 90. Na Mongólia, a cada ano aumenta a quantidade de novos xamãs, e cada vez mais jovens. Participamos de sessões com xamãs (homens e mulheres) de 24 a 26 anos, mas nos falaram de xamãs de 13 e 14 anos, que os xamanistas mongóis consideram ser os primeiros representantes de uma nova civilização.

Os xamanistas mongóis consideram que estamos em um momento histórico chave, quando os grandes espíritos voltarão à Terra para ajudar no nascimento de uma nova civilização. Conforme eles explicam, os “tengris” – espíritos do Céu – necessitam de mais xamãs para atuar neste plano, fortalecer o xamanismo debilitado depois das perseguições e ajudar seu povo e a humanidade a superar este momento crítico e dar um salto histórico.

Vê-se os xamãs cumprindo diversas funções: curando, dando conselhos, diagnósticos e predições, cuidando e guiando as crianças...

Uma experiência muito interessante foi participar da cerimônia de iniciação de um novo xamã, onde pudemos comprovar o grande significado e carga devocional colocados em jogo, tanto pelo iniciado quanto pelos xamãs presentes, pelos familiares e muito especialmente pelo auxiliar do novo iniciado. A cerimônia, que transcorre durante toda a noite até o meio-dia do dia seguinte, desenvolve-se coletivamente, com todos fazendo muita “força” para que o novo possa “conectar” com seu espírito e recebê-lo, entrando assim em transe.

Especialmente para esta situação, escreve-se uma canção que lembra ao iniciado o nome, localização e características do espírito ancestral que o escolheu para ser xamã (informação fornecida pelo velho mestre xamã que dá a iniciação). Essa canção é cantada *a capella* pelo auxiliar do iniciado e pelos familiares presentes, durante todo o tempo em que o iniciado está girando e tocando seu tambor, tentando entrar pela primeira vez em contato com seu espírito ancestral. Previamente, foram realizados vários passos de purificação e preparação: do iniciado, de seus atributos e do âmbito.

Foi comovente ver o iniciado, tanto pedindo aos espíritos do Céu ajuda para conseguir o “contato”, quanto agradecendo a eles depois de ter conseguido, assim como seu estado de comoção emotiva durante o primeiro transe, ao se aproximarem os familiares, uma a um, e fazer-lhes a imposição de mãos.

Ficou claro, então, que, pelo menos no caso que observamos, a iniciação de um novo xamã não é uma formalidade externa, mas um verdadeiro e longo trabalho, individual e coletivo, para alcançar o transe e possessão por parte do espírito ancestral.

Segundo Bumochir Dulam – jovem antropólogo e xamanista, professor da universidade estatal da Mongólia e apresentador de um programa de TV sobre xamanismo, com quem se deu uma boa sintonia – nos últimos tempos estão aparecendo não apenas espíritos muito antigos, mas também não terrestres, o que abriu novas incógnitas para os próprios xamãs e para os estudiosos mongóis, fazendo-lhes reconsiderar, por exemplo, seu “mapeamento” do mundo espiritual. Bumochir enfatizou a necessidade atual da meditação e de uma nova ética para aumentar o nível dos xamãs, permitindo-lhes conectar com espíritos mais poderosos. Neste ponto, consideram A Mensagem de Silo de grande interesse.

Outra coincidência interessante encontrada nos xamãs mongóis em seu modo de ver o espiritual é a correspondência de seu conceito de “espírito” com nosso conceito de “guia interno”. Eles estão convencidos, por exemplo, de que quanto mais antigo, mais distante no tempo for um espírito, mais poderoso ele é. Muitos de seus comentários nesse sentido nos lembraram o parágrafo do *Humanizar a Terra*, onde Silo afirma: *“Quanto mais fortemente se fizeram os chamados, de mais longe acudiram esses guias que trouxeram o melhor sinal. Por isso, soube que os guias mais profundos são os mais poderosos. No entanto, somente uma grande necessidade pode despertá-los de seu letargo milenar.”*

Budismo tântrico tibetano

Os signos mais significativos de contato com o Profundo por via tântrica budista encontramos na escola denominada Kalachakra (em tibetano, Duinjur). A essa escola pertenceram os lamas mais interessantes e inspirados da Mongólia.

Um bom exemplo é Gegeen Zanabazar, o primeiro Bogdo Khan, que transformou a Mongólia em um Estado budista durante o século XVII. Além de chefe de Estado, político, militar e religioso, foi um grande artista. Tanto as mandalas de pano quanto os Budas e Taras em bronze são produções de profunda beleza.

Outro caso de grande interesse é o Chojjin Lama Luvsanhaidav, um lama xamânico ou xamã religioso, que foi Oráculo do Estado de seu irmão, o 8º Bogdo Khan da Mongólia no começo do século XX. O templo-monastério onde atuou entre 1908 e 1918 foi cuidadosamente conservado até hoje na forma de museu. Com seus diversos templos – de entrada em transe, meditação, culto, etc. – ele contém as figuras, alegorias e âmbitos mais sugestivos encontrados em toda essa região, dentro do meio budista tibetano.

É notável a energia que se pode perceber, por exemplo, ao entrar no pequeno templo de meditação tântrica utilizado pelo Chojjin Lama (Yadam Temple).

Luvsanhaidav entrava em transe no templo principal de seu monastério e logo saía para comunicar a funcionários e hierarcas religiosos as profecias transmitidas pelas divindades.

Chojjin Lama não era possuído por um espírito ancestral, como os xamãs em geral, mas por três divindades tântricas budistas, segundo contam, de grande poder: Naichinchoijin, Dorzhshugden e Zamura.

A grande intensidade do transe, que além de capacidade profética lhe proporcionavam uma força física sobrenatural, levava-o habitualmente a perder os sentidos no final da sessão. Então, era transportado por seus auxiliares ao templo de meditação, onde recuperava a consciência e entrava em meditação tântrica Kalachakra.

A modalidade de seu trabalho místico era, tal como no tantrismo budista em geral, converter as forças mais densas em energias cada vez mais sutis, elevando-as até chegar à completa iluminação e ao Nirvana.

Os seis templos localizados nesse pequeno mosteiro têm um segundo andar ao qual não há acesso. Ao consultar os guias do museu sobre o que havia ali, eles nos explicaram: “nada, vazio!” Porque na visão budista, o vazio, o não manifestado ocupa um lugar muito relevante e complementar ao existente ou manifestado. Por isso, todos os templos nesse monastério incluem o manifestado no térreo e o não manifestado, o vazio, no andar de cima.

Conclusões

Quanto à obtenção de estados de consciência inspirada no xamanismo siberiano-mongol

Do observado nessas viagens, especialmente na última delas à Mongólia, podemos concluir que o estado de consciência experimentado pelos xamãs é de transe, por deslocamento e substituição do eu por parte de uma entidade espiritual, com diferentes intensidades de inspiração no êxtase e no arrebatamento, e com diferentes capacidades. Em suas próprias palavras, conforme “as capacidades do espírito que toma posse”, sejam ancestrais, espíritos não humanos ou divindades.

Na tradição xamânica, o tambor é o “veículo” através do qual o espírito chega até o xamã e o possui. O retumbar rítmico do tambor facilita a concentração do xamã em seu propósito e a desconexão de qualquer outro estímulo, até chegar ao transe e ser possuído pelo espírito, que previamente tinha sido invocado e convidado a descer aos fogos do “altar”, do altar ao tambor, e dali ao xamã, “tomando posse” de seu corpo.

É evidente a importância da forte carga devocional por parte do xamã em obter o contato com seus “espíritos”, tanto principais quanto auxiliares, para a realização de suas tarefas durante o transe: previsão, cura, ajuda, orientação, etc.

Essa relação devocional com os “espíritos” nos parece claramente correspondente com o que Silo denominou relação com o “guia interno”. Obviamente, no caso dos xamãs ela é registrada não somente em termos de presença, diálogo e acompanhamento, mas também chegando à completa “posseção”.

Quanto ao alcance de estados de consciência inspirada no tantrismo Kalachakra

A técnica utilizada consiste na concentração progressiva na representação da divindade dupla (Kalachakra e seu consorte), aumento progressivo da carga afetiva e posterior fusão e conversão na divindade, sempre acompanhada da repetição dos respectivos mantras, para continuar depois até a experiência da “vacuidade” universal, o Nirvana.

A explicação do Buda Lama dedicado à prática e ensinamento do tantrismo Kalachakra no monastério *Duinjor Datsan* da Buriátia incluiu os seguintes passos:

1- Invocação da divindade, representando-a na sua frente e precisando, detalhadamente, todos os atributos contidos na imagem da divindade dupla e seu entorno. Logo se afasta a representação.

2- Volta-se a invocar e representar a divindade Kalachakra e seu entorno frente a si, realizando agora os louvores do caso, através dos respectivos mantras e das oferendas, tanto materiais quanto mentais. Este é o passo onde se aumenta fortemente a carga devocional no operador. Volta a se afastar a representação.

3- Invoca-se pela terceira vez a divindade e, dessa vez, o operador se funde com ela, transformando-se ele mesmo na divindade dupla.

Esse processo se realiza primeiro na pessoa, fazendo nascer em si mesmo a divindade. E depois, representando dentro da mandala, invocando a descer, louvando e fazendo oferendas às 720 divindades e transformando-se o operador em divindade. Avança-se, então, além do transe, dado neste caso pelo deslocamento e substituição do eu pela divindade tântrica, em direção à experiência da “vacuidade” universal. Vazio que, na prática budista, não se registra como o nada, e sim como experiência da “verdade”, do Absoluto, do Nirvana. Eles falam de 5 níveis ou estados sucessivos ascendentes: iluminação do corpo, iluminação da fala, iluminação da razão, estado de sabedoria e estado de Nirvana.

4- Surge o impulso a voltar para este espaço-tempo, acompanhado do registro de compaixão para ajudar a todos os seres vivos a saírem do sofrimento. Evidentemente pelo relatado, esta compaixão para com todo o vivente está fortemente incorporada ao sadhana ou à ascese tântrica budista.

Segundo o testemunho do Buda Lama e pelos registros descritos, podemos reconhecer nos praticantes atuais inspiradores estados de êxtase e arrebatamento, embora se observem também claros sinais de experiências de reconhecimento no percurso histórico dessa corrente.

Neste caso, contamos somente com as explicações e testemunhos que nos deram, já que não detectamos indicadores externos de entrada em transe ou acesso ao Profundo nos lamas, durante as cerimônias às que assistimos.

Síntese

Uma espiritualidade que tem mais de 2500 anos ainda está viva na Ásia central e na Sibéria russa. Trata-se do xamanismo siberiano-mongol e do budismo tibetano que, em sua longa história de interações, chegaram ao dia de hoje em um ciclo de atividade crescente e renovação. Especialmente no caso do xamanismo mongol, que tenta a seu modo dar resposta às novas situações do momento atual, social e interno das pessoas.

Encontramos claras manifestações de consciência inspirada em ambas as correntes místico-religiosas.

No caso do xamanismo, manifestam-se fenômenos próprios do transe, dado por deslocamento e substituição do eu por uma entidade espiritual que toma posse do corpo do xamã. Este experimenta, então, estados de êxtase e arrebatamento, nos quais dispõe de capacidades extraordinárias para a predição, cura ou ajuda espiritual dos fiéis que vão consultá-lo, embora não se sejam apenas estas as funções que o xamã desempenhou e desempenha hoje em seu meio.

O procedimento habitual de entrada em transe utilizado pelos xamãs dessa região começa com a invocação – individual ou em conjunto entre vários xamãs – dos espíritos principais e auxiliares que requerem para a sessão. Isso é realizado com ajuda do tambor xamânico, que é percutido ritmicamente enquanto se invoca os espíritos por meio de cânticos e com grande devoção, convidando-os a descer aos “fogos” do altar preparado frente ao xamã. Para depois, já individualmente, completar o processo de entrada em transe. O tambor xamânico faz, por uma parte, papel de “veículo” do espírito, que passa a tomar “posse” do xamã. Por outro lado, seu retumbar rítmico ajuda o xamã a concentrar-se em seu propósito e desconectar de qualquer outro estímulo, facilitando a entrada no transe. Assim, o espírito desce aos fogos do altar, dali para o tambor e, finalmente, até o xamã que termina possuído por ele.

A relação fortemente devocional do xamã com seus “espíritos” parece correspondente com o que Silo denominou relação com o “guia interno”. Obviamente, no caso dos xamãs, não é registrada apenas em termos de presença, diálogo e acompanhamento, mas também chegando à “possessão”.

Em particular, a crença xamânica afirma que os espíritos mais antigos ou mais altos nas regiões celestes são os mais poderosos; assim como no caso do guia interno, em que sabemos que os guias mais profundos são os mais poderosos.

Observamos que no budismo tântrico tibetano tenta-se ir além do transe, dado neste caso pelo deslocamento e substituição do eu por uma divindade tântrica, em direção à experiência da “vacuidade” universal. Vazio que, na prática budista, não se manifesta como o nada, mas sim como experiência da “verdade”, do Absoluto, do Nirvana. Na ascese budista Vajrayana, própria do budismo tibetano, o praticante procura se transforma, graças a essa experiência fundamental, em um “ser de diamante”.

É muito interessante observar os rastros do budismo precoce, nitidamente mental, em uma ascese que foi se transformando significativamente, incorporando elementos tântricos e xamânicos em seu longo percurso espacial e temporal.

Na escola Kalachakra (em tibetano, “Duijor”), um caso particular do Vajrayana que nos pareceu o mais interessante dentro do budismo tibetano nessa região, a divindade principal é dupla e está representada pelo Kalachakra e seu consorte.

O procedimento utilizado conta com vários passos, sempre acompanhados da repetição dos mantras respectivos.

Inicialmente, o praticante representa a divindade e seu consorte frente a si, detalhadamente, com todos os atributos e o entorno. Depois, afasta a representação.

Volta a representá-la frente a si, mas dessa vez, para realizar louvores e oferendas, tanto materiais quanto mentais, com o qual aumenta fortemente a carga afetiva da relação. Afasta-se novamente a representação.

Para finalmente invocá-la e fundir-se com a divindade dupla, converter-se nela, despertando dentro de si as energias e atributos da divindade e seu consorte.

Essa sequência básica é repetida, mas já representando-se, a si mesmo e às divindades, dentro da mandala ou “altar” divino; representando e “soltando” sucessivamente, procurando experimentar cinco estados sucessivos ascendentes: a iluminação do corpo, a iluminação da fala, a iluminação da razão, o estado de sabedoria e o Nirvana.

O impulso a voltar para este espaço-tempo surge em geral acompanhado do registro de compaixão para ajudar todos os seres vivos a saírem do sofrimento, registro fortemente incorporado ao sadhana budista desde suas origens.

Pelos relatos obtidos, pode-se reconhecer nos praticantes atuais inspiradores estados de êxtase e arrebatamento. Mas, sem dúvida, no percurso histórico desta corrente, observam-se também claros sinais de experiências de reconhecimento. Especialmente em lamas mongóis de grande potência e inspiração, como Geggeen Zanabazar, primeiro Bogdo Khan que, além de converter o estado mongol à religião budista tibetana, foi um artista de qualidade superior ou Chojjin Lama Luvsanhaidav.

O fenômeno do Chojjin Lama Luvsanhaidav é a amostra mais acabada de sincretismo entre xamanismo e budismo tibetano que pudemos ver. Os Chojjin Lama ou lamas xamânicos cumpriram historicamente a função de oráculos da hierarquia estatal e religiosa, tanto da Mongólia quanto do próprio Tibete, pelas extraordinárias capacidades desenvolvidas em estado de transe, basicamente de predição e proteção. A entrada em transe ocorria neles ao serem “possuídos”, não por um espírito ancestral, como no caso dos xamãs, mas por três divindades tântricas de grande poder.

No monastério construído especialmente para o Luvsanhaidav em Ulan-Bator, hoje sob a forma de Museu Chojjin Lama, reconhecemos as figuras, alegorias e âmbitos mais sugestivos dentro do budismo tibetano em toda essa região. Assim como se percebe uma energia muito especial no pequeno templo de meditação Yadam, para onde o Chojjin Lama era trasladado habitualmente por seus assistentes, depois do transe profético, para completar o procedimento de ascese tântrica Kalachakra e experimentar o Nirvana.

Sua modalidade de trabalho foi, como no tantrismo budista em geral, mobilizar e transformar as forças mais densas em energias cada vez mais sutis, elevando-as até chegar à completa iluminação.

Bibliografia

1. Banzarov, Dorzhi. Черная вера, или шаманство у монголов (Fé negra ou o xamanismo entre os mongóis). Obras completas. Ed. AC-URSS. Moscou, 1955. (Idioma russo)
2. Beer, Robert. The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols. Serindia Publications Inc. Chicago-Usa, 2003. (Idioma inglês)
3. Berzin, Alexander. Посвещение в Калачакре (A iniciação na Kalachakra). Ed. "Zolotoy telenok". Moscou, 2010. (Idioma russo)
4. Dulam, Bumochir – Oyuntungalag, Ayushiin. The Transmission and Source of Prophecy in Contemporary Mongolia. Article from: "In Teme, Causality and Prophecy in the Mongolian Cultural Region", Edited by Rebecca Empson. Inner a Asia Serie, Cambridge: Globe Oriental. 2006. (Idioma inglês)
5. Eliade, Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.
6. Eliade, Mircea. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.
7. Eliade, Mircea. Mito y realidad. Ed. Labor. Barcelona, 1992.
8. Eliade, Mircea. Yoga, inmortalidad y libertad. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1991.
9. Granella, Francisco. Investigación de Campo - Raíces de la Disciplina Energética - India y contrafuertes del Himalaya. Setembro - outubro de 2005. Parque de Estudio y Reflexión Punta de Vacas.
10. La historia secreta de los Mongoles. Trad. Tumurchuluun G. Ed.Monsudar. Ulanbataar, 2004.
11. Purev, Otgony – Purvee, Gurbadaryn. Mongolian Shamanism. Ulaanbaatar, 2008. (Idioma inglês)
- 12.Silo. Apuntes de Psicología. Ulrica Ediciones. 2a. edição. Rosario, 2010.
- 13.Silo. El Mensaje de Silo. Ulrica Ediciones. Rosario, 2008.
- 14.Silo. Obras Completas. Vol. 1. Ed. Plaza y Valdés. Buenos Aires, 2004.
- 15.The Long Discourses of the Buddha. A translation of the Digha Nikaya by Maurice Walshe. Wisdom Publications, 1987. DN 2: Samaññaphala Sutta — The Fruits of the Contemplative Life. (Idioma inglês)
16. Беличественный Дуйнхор Хурал (O grande Duijor Jural) – DVD– Duijor Datsan – Buriátia, Ulan-Ude – 2010. (Idioma russo)

Hugo Novotny
hugonov@gmail.com
Parque de Estudo e Reflexão Carcarañá
www.parquecarcarana.org