

NOME E IMAGEM NUM TRAJETO POR TRÊS TRADIÇÕES

NAME AND IMAGE IN A PATH FOR THREE TRADITIONS

Rosie Mehoudar

Universidade de São Paulo

Resumo: Na primeira e mais longa parte do artigo, busco apontar diferenças, complementaridades e similaridades entre o budismo, o judaísmo e o cristianismo, especialmente no que diz respeito às noções de Nome, Palavra e Imagem. A reflexão se dá junto ao relato de aspectos de meu histórico de meditação. Na segunda parte, levanto uma hipótese sobre diferentes filosofias da linguagem no Budismo Vajrayana, e essa hipótese contém um roteiro de estudos para o futuro.

Palavras-chave: Nome, Palavra, Imagem, budismo, o judaísmo e cristianismo.

Abstract: The first and longest part of the article, I seek to point out differences, similarities and complementarities between Buddhism, Judaism and Christianity, especially with regard to the notions of name, Word and Image. The reflection is given by the reporting aspects of my history of meditation. In the second part, I raise a hypothesis about different philosophies of language in Vajrayana Buddhism, and this hypothesis includes a study guide for the future.

Keywords: Name, Word, Image, Buddhism, Judaism and Christianity.

As reflexões serão aqui desenvolvidas junto ao relato simplificado de aspectos de meu histórico de meditação, visando discernir pontos que me parecem epistemologicamente importantes.

Quando em 1986 voltei ao Brasil, depois de um ano em retiro intensivo no budismo Theravada, passou a acontecer um fenômeno perturbador. Durante a meditação, utilizando as técnicas de prestar atenção na respiração que eu aprendera lá, a mente alcançava paz e uma extrema sutileza, mas quando saía da meditação, tinha não só uma sensação grosseira de minha corporalidade, como de um ego, e eu não sabia escapar disso, era agonizante. Sabia que o ego era uma construção, já sentira alívio ao constatar sua natureza

vazia, e mesmo assim quase como uma punição ele insistia... Talvez, pensei depois, faltasse saber o que fazer com o desejo¹, que não se contentava com a presença de instante a instante do que quer que se apresentasse.

A solução veio quando rememorei meu background judaico. O vazio que

¹ Alguém poderia argumentar: trata-se no budismo de fim do desejo, mas nomenclaturas como essa precisam ser bem definidas, principalmente quando adentramos o campo da comparação seja com a nomenclatura de outras tradições, seja com a de outras áreas, como a psicanálise, e seja ainda com um sentido que, em parte por causa desta, o termo “desejo” tem em nossos dias.

experimentara, a potência e a realidade que vinha com ele, eu o chamava Deus. Ao sair agora da meditação, mesmo nos estágios mais grosseiros da mente, havia uma discriminação entre uma posição minha enquanto sujeito e um objeto separado, ainda bem, mas um objeto que era um sujeito, e do qual eu provinha; a carga de energia não ficava mais confinada em mim, mas virava amor, invocação, e ficava claro que Deus não estava apenas fora, mas era a própria natureza da minha mente se desdobrando, se recriando, se invocando. Deus ama a Deus. Essa expressão me foi inspirada por um livro de Moustapha Safouan, *O fracasso do princípio do prazer*, e a teoria da linguagem que se encontra aí e em outros textos lacanianos foi então de extrema ajuda.

Entretanto, houve um momento em que por necessidade interior, voltei ao budismo. O nome de Deus tinha configurado para mim um espaço e um ponto simbólico que podia receber todo meu investimento cognitivo e afetivo, e como eu era filha e da mesma natureza dele, havia uma fluência: a cada percepção sentida como plena, que também virava percepção do mundo à volta, sucedia uma dissipação que exigia um novo ato de invocação da presença. Mesmo assim não sabia ainda o que fazer com a percepção interna de meu corpo que obviamente insistia e parecia trazer de novo o ego. E na época eu não conhecia cabala. Fiz cursos de mística judaica excelentes, mas nada solucionava um curto-circuito pulsional que não poderia perdurar. Deus precisava se encarnar num corpo que não fosse só o meu, mas que pudesse ser objetivo e amável. Pensei no Cristo, a quem eu amava, mas minhas conversas com padres não tinham sido muito animadoras e não encontrava um caminho que respondesse à urgência do problema. Um retiro no Buda da Compaixão com um lama tibetano

trouxe surpreendentemente a resposta. No tantra budista não só imaginamos um corpo querido de Avalokitesvara, mas nós nos imaginamos como Avalokitesvara. O que invoca e o que é invocado são o mesmo. Ao mesmo tempo, o praticante troca a si pelo outro, pensando no bem de todos os seres, desconfinando-se de si mesmo, multiplicando o corpo pelo de todos os seres.

Mas depois desse solve, um novo coagula se imporia. Voltar a um só corpo, meu e outro, o Yidam. Esse corpo, entretanto, também deve se coagular num vazio que possa ser reinvocado e reduzido a um ponto objetivo, amável, diferente de mim, meu pai. A alternância entre a imagem do corpo e sua dissolução é parte, aliás, da prática tântrica. Mas como tomar refúgio no Buda da mesma forma eficiente como eu tomara em Deus? Como sair da imagem e voltar não para o vazio simplesmente, mas um vazio origem amada, vazio pai e ser, demarcado simbólica e imediatamente apenas por um nome que não demarque mais nada senão esse vazio? Ou melhor, esse vazio e o sujeito a ele suposto que implique novo ato de convocação ou oferenda. No judaísmo isso se expressa pelo amor ao Nome de Deus, e um dos modos de chamá-lo é Hashem, O Nome, mais nada. O Nome funda assim um espaço e um ponto discriminado em relação ao nosso, ele é o início da estrutura simbólica, de toda linguagem, mesmo aquela sem palavras, mas que implique que uma percepção seja significativa - manifestação de um sujeito querido, que não cessa de morrer e se recriar por meio da procissão de formas.

Qual era minha dificuldade com tomar refúgio no Buddha?

O Buddha possui três corpos: o darmakaia, o sambogakaia e o nirmanakaia. O corpo último, invisível; a

forma sutil imaginal da divindade; a manifestação concreta dela, o lama.

No processo histórico judaico cristão, uma hierarquia se faz. Primeiro o corpo invisível, Deus. Depois sua corporificação, Jesus no cristianismo e, no judaísmo, de uma forma que não vem ao caso agora mapear², mas na esteira de o homem ser feito à imagem e semelhança de Deus. O filho, Jesus, morre por amor ao pai e aos homens e nós o imitamos. A divindade se sacrifica e se dissolve no vazio, e torna a ressuscitar. O nome de Deus e o vazio que ele aponta e discrimina mantêm-se ativos no cristianismo. O nome de Deus é assim o guru último. Existe é óbvio o perigo de reificação, de não vermos que esse processo se passa também no interior do homem, e é a cabala que vem dizer que o homem que mexe a corda aqui embaixo, move o alto. Quando se diz Deus, em primeiro lugar se diz vazio, ou ponto de consciência. Depois desenham-se as divindades, duplos inalienáveis de nosso corpo, que surgem e se sacrificam, ressurreição seguida de nova crucificação sem parar, mas o nome do Senhor marca bem o ponto mais alto da hierarquia e o mais básico e é nele que tomamos refúgio, num Deus não reificado, e num Deus que no tetragrama mostra a sua natureza dialógica e dinâmica (Reffheld, 1988. p. 92-3.).

No Budismo, seria necessário que o nome invocado dissesse em primeiro lugar esse vazio sílaba-semente ,darmakaia, em relação ao qual sambogakaia e nirmanakaia são filhos. Buda em primeiro lugar como

² Tratei disso em Mehoudar, 2006, p. 97-125.

puro nome, isto é, vazio invocável, pensável. O hinduísmo não resolve essa necessidade de corte e hierarquia entre Deus e Jesus, o pai e o filho, mantendo a noção de Senhor ou de Brahman, e submetendo os vários filhos a um só de outro, prioritário nome?

O Amor ao Nome, no Judaísmo, funciona já como uma meditação ao longo do dia, que concentra a mente. Mesmo nas esferas mais altas, no *EinSof*, vazio, há cabalistas que dizem que encontramos ativo o nome de Deus, a autofruição de sua consciência é como um nome invocando um nome, sem som, sem imagem, pura natureza dialógica e simbólica do *EinSof* (Scholem, 1999). A palavra muda, escondida, invisível.

Ora, o tantra também é chamado de veículo do Mantra Secreto. Isso não aludiria a essa mesma palavra impronunciável, a que talvez a sílaba semente *Om* ou *Ah* remeta? O mantra secreto não pode ser entendido como o nome impronunciável da divindade, da mente darmakaia do Budha? No mantra secreto não está o ato do Buda convocando o Buda, Buda primeiramente sem sambogakaia, sem nirmanakaia, vazio-palavra? Nas iniciações Nyngma, há quatro níveis, e o quarto é mais profundo é o da Palavra. O que isso quer dizer, perguntei a um lama tibetano. Quer dizer que a natureza da realidade é simbólica; ela não possui uma realidade inerente. Quanto à impronunciabilidade da Palavra, pode-se talvez entendê-la pensando nos estados de concentração meditativa em que a fala é impossível, mas a consciência implicando linguagem, mesmo que de outro tipo, está lá.

De que textos do tantra quiçá indiano provém a noção do Mantra Secreto? Estará ele explicado filosoficamente por algum texto? Imagino que sim e será preciso pesquisar isso.

Fica a hipótese de alguma equivalência entre o Mantra Secreto a que o nome Buddha deveria primeiro remeter e o Tetragrama impronunciável a que Hashem se refere. Ambos não podem ser reificados, estão sempre num vir a ser em que quem doa, o que é doado e para quem se doa se equivalem. E se Budha remete mais imediatamente ao Iluminado, Samantabhadra, o Budha do Darmakaia na tradição Nyngma, evoca um Doador universal.

Se o judaísmo nos presentearia com a noção de Hashem, o núcleo concebido numa estrutura de linguagem, e aludindo a outro sujeito, o budismo nos presentearia com a geração muito pormenorizada de uma imagem corpórea amável, trazendo para o nível da imagem aquilo que nos diz o EshaUpanishad (*The then principal Upanishads*, 1937, p.17):

Protetor, Vidente, controlador de tudo, fonte da vida, sustentador, não desperdice luz; junte luz; deixe-me ver esse corpo abençoado – Senhor de tudo. Eu mesmo sou Ele.

Luz Sagrada! Não nos deixe crescer tortos, nós que nos ajoelhamos e oramos de novo e de novo.

Claro que o Antigo Testamento diz que somos feitos à imagem e semelhança de Deus, um Deus que não cessa de se propagar e, num certo sentido, de morrer, e que o Nome se marca também no budismo, mas o fato de cada tradição enfatizar um aspecto, e os outros nem sempre estarem acessíveis, faz com que o praticante muitas vezes seja levado a pesquisar mais de uma para poder caminhar.

A linguagem nas diferentes escolas Vajrayana: algumas questões.

O modo com que as diferentes linhagens do budismo Vajrayana articulam

teoricamente linguagem e realidade absoluta varia, e caberia em outro momento investigar essas diferenças. A hipótese é que estas derivem do cruzamento de duas circunstâncias.

Uma diria respeito às duas levas de tradução de textos indianos budistas que engendraram o budismo tibetano. Nyngma (século VIII), a primeira linhagem do tantra no Tibet, significa antiga tradução, e Sarma, nova tradução, e a esta pertencem as linhagens Kagyu, Sakya (as duas do século XI), e Gelugpa (século XIV, inspirada na escola Kadampa, de Atisha, 982-1054). O cânone da primeira e da segunda leva de tradução varia e teríamos que examinar o lugar dado à linguagem em cada um.

Outra circunstância, ao menos segundo a linhagem Gelugpa (cf. Berzin), é que esta se filiaria a uma determinada interpretação do Madhyamika de Nagarjuna, enquanto Nyngma, Kagyu e Sakya à outra. Explico.

Nos mosteiros budistas Mahayana e na universidade de Nalanda³, na Índia, os monges estudavam quatro sistemas de dogmas – dois sendo uma subdivisão do Theravada, SarvastivadaVaibhashika e SarvastivadaSautrantika, e dois, do Mahayana, Chittamatra e Madhyamika.

Os tibetanos dividiram Madhyamika entre Svatantrika-Madhyamika e Prasangika-Madhyamika. Os Gelugpas, por sua vez, dividiram Svatantrika-

³ Se as escavações datam o mosteiro-universidade de Nalanda do século V em diante (ele foi destruído no século XII), documentos situam a instituição num tempo tão antigo quanto o século V a.C, tanto que Nagarjuna (séc. II e III) teria ensinado lá.

Madhyamika entre Yogachara-Svatantrika e Sautrantika-Svatantrika.

Ainda segundo a linhagem Gelugpa, as linhagens Nyingma, Sakya e Kagyu seguem uma interpretação da realidade, no sistema YogacharaSvatantrika, que se basearia nos mestres Shantarakshita (725–788) e Kamalashila (713-763), com uma terminologia muito ligada ao Chittamatra. Tsonghapa, fundador da linhagem Gelugpa, se basearia antes num outro mestre de Nalanda, comentador de Nagarjuna, Buddhapalita (470–550, defendido depois por Chandrakīrti, 600–c. 650), reinterpretando os sistemas Sautrantika e Prasangika (cf. Berzin).

Cabe em outro momento analisarmos de que modo essas duas circunstâncias combinadas implicam diferenças no modo de abordar o elo entre linguagem e realidade última nas diferentes linhagens.

Para apenas introduzir a questão, notemos que Alexander Berzin observa que “os gelugpas dizem que a vacuidade pode ser indicada por palavras e conceitos”.

Numa sadhana Gelugpa de Avalokitesvara, lemos:

“A totalidade da aparência da existência cíclica e a libertação existem apenas porque, tendo recebido um nome, podem ser concebidas; embora nem mesmo um átomo exista ou surja ao lado do objeto.”

Voltando a Berzin, ele observa que, por outro lado,

Os sakyapas, os kagyupas e os nyingmapas afirmam que a vacuidade – do eu ou do outro – está para além das palavras e conceitos. A posição deles concorda com a explicação Chittamatra: as palavras e os

conceitos para as coisas são construções mentais artificiais. Quando você pensa “mãe” a palavra ou o conceito não é a sua mãe. A palavra é meramente um símbolo usado para representar a sua mãe. Na verdade, você não pode pôr a sua mãe numa palavra.

A limitação da linguagem e a ênfase na sua ultrapassagem por meio da prática espiritual são pontos claros de um livro Nyingma como *Conhecimento de Tempo e Espaço*, de Thartang Tulku.

Entretanto, entendemos que se a linhagem Nyingma faz parte do veículo do “Mantra Secreto”, e se entre as quatro iniciações dadas num ritual Nyingma a da palavra é a mais alta, para essa linhagem a mente iluminada e a “visão” já são concebidas dentro de uma estrutura de linguagem – mesmo que em última instância sem representações verbais. Mas discriminar as diferenças filosóficas no modo de abordar a linguagem entre as diferentes escolas do veículo Vajrayana ou do Mantra Secreto, e como isso repercute na prática cotidiana delas, é tema de próximos estudos.

Referências

Berzin, Alexander. Os arquivos Berzin. http://www.berzinarchives.com/web/pt/archives/study/comparison_buddhist_traditions/tibetan_traditions/intro_compar_5_traditions_buddhism_bon.html. Acesso em 5 jun.2011.

Mehoudar, Rosie. Palavra e imagem na cosmogonia do Zohar. *Agnes*. (Cadernos de pesquisa em teoria da religião). São Paulo, n. 5, 2006, p. 97-125.

Rehfeld, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1988.

Safouan, Moustapha. *O Fracasso do Princípio do Prazer*. Campinas: Papyrus, 1988.

Scholem, Gershom. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. Textos selecionados por Haroldo de Campos e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Thartangtulku. *Conhecimento de Tempo e Espaço*. Rio de Janeiro: Dharma, 1995.

The ten principal Upanishads. Tradução de Shree Purohit Swami e W.B. Yeats. London: Faber and Faber, 1937.

Sobre a autora

Rosie Mehoudar: Doutorado e pós-doutorado em Letras, na USP, pesquisadora do NEMES (Núcleo de estudos em mística e santidade), na PUC de São Paulo. email: rmehoudar@uol.com.br e mehoudar@usp.br