

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

ANA MÁRCIA CABRAL LINHARES MOURTHÉ

A CONCEPÇÃO DE MEMÓRIA DO *YOGASŪTRA* DE PATAÑJALI

Rio de Janeiro

2016

ANA MÁRCIA CABRAL LINHARES MOURTHÉ

A CONCEPÇÃO DE MEMÓRIA DO *YOGASŪTRA* DE PATAÑJALI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Amir Geiger

Rio de Janeiro

2016

M931 Mourthé, Ana Márcia Cabral Linhares.

A concepção de memória do Yogasūtra de Patañjali / Ana Márcia Cabral
Linhares Mourthé – 2016.

92 f.; il.

Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Memória Social, 2016.

Orientador: Amir Geiger.

1. Yoga. 2. Memória. 3. Esquecimento. 4. Libertação. I. Geiger, Amir (Orient.).
II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. III. Título

Catálogo na publicação
Bibliotecária: Lorena Alleyne Vannelle – CRB7/6331

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ivonne Cabral e Oswaldo Menezes Linhares, por tudo o que fizeram por mim.

Ao professor doutor Amir Geiger, pela orientação, amizade e paciência.

Às professoras doutoras das minhas bancas de qualificação e defesa, pelos ensinamentos e tolerância com a minha vagarosidade: Evelyn Goyannes Dill Orrico e Rejane Valvano Corrêa da Silva.

Aos professores doutores Francisco Ramos de Farias e Lobélia Faceira pela extrema boa vontade que tiveram comigo durante todo o mestrado, até o término.

À querida Sandra Panzera Flamand, pelos ensinamentos de Yoga e por ser um exemplo para mim.

À minha analista Maísa Roxo, que mudou a minha vida para sempre e de quem sinto muita falta. Carinho eterno.

Aos queridos André Mourthé e Adriano Mourthé, que estão presentes nos bons e maus momentos de minha vida.

A todos os meus alunos e ex-alunos de Yoga.

À Denise Scofano, por me ajudar com boa vontade sempre que preciso.

À Sônia Mesquita, pelo companheirismo durante tantos anos.

À professora doutora Maria Elizabeth Chaves de Mello, por me socorrer amavelmente com seus conselhos acadêmicos.

À Helena Marques de Faria, pelo carinho e amizade.

À professora doutora Vânia Dolores Estevam de Oliveira, por me sugerir o Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS-UNIRIO) para a realização da pesquisa com a temática da memória no livro clássico do Yoga.

À minha querida amiga do mestrado Lorena Alleyne Vannelle.

Aos colegas do mestrado.

À Flávia Carolina da Costa e à Sabrina Dinola, colegas do grupo de estudos do professor Amir, por me auxiliarem na composição do pré-projeto de pesquisa para a seleção do mestrado.

Là-Bas, Je ne sais où...

[...] Partir!

Nunca voltarei.

Nunca voltarei porque nunca se volta.

O lugar a que se volta é sempre outro,

A gare a que se volta é outra.

*Já não está a mesma gente, nem a mesma luz, nem
a mesma filosofia.*

Partir! Meu Deus, partir! Tenho medo de partir!...

*(Álvaro de Campos, in "Poemas" - Heterônimo
de Fernando Pessoa)*

RESUMO

O objetivo desta dissertação é apresentar a concepção de memória encontrada no principal livro representativo do Yoga clássico, o *Yogasūtra*, que já foi profusamente traduzido, comentado e interpretado na Índia e no Ocidente. Para isso, foi feito inicialmente um apanhado geral da história do Yoga e de seu arcabouço teórico, o Sāṃkhya clássico, com o objetivo de fornecer informações para as questões estruturais da dissertação. Nesse sentido, abordar a concepção de memória encontrada na literatura clássica do Yoga é realizar uma releitura e reinterpretação de seus quatro capítulos com um olhar atento para questões que não se apresentavam na época de sua elaboração, acrescentando-lhes uma compreensão a partir de similaridades com referenciais relevantes para o campo da memória social. O desenvolvimento dessa possibilidade de reconstrução do contexto literário do *Yogasūtra* com base em outros parâmetros conduziu à articulação da concepção de memória da obra com determinadas noções contemporâneas de esquecimento e de libertação.

Palavras-chave: Yoga. Memória. Esquecimento. Libertação.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to approach the concept of memory present in the writings of the *Yogasūtra*. This is the main and most representative book of Classical Yoga. It has been abundantly translated, commented and interpreted by Western authors. First, we made a general outline of Yoga's history and its theoretical framework, classical Samkhya, in order to inform subsequent discussions and the dissertation's key conceptual questions. So, we developed a rereading and a reinterpretation of *Yogasūtra*'s four chapters, paying attention to questions that did not present themselves in the original context of Hindu classical thinking, and referring them to concepts and ideas that are relevant to social memory, understood as an interdisciplinary field. The development of the possibility of reconstruction of the literary context of *Yogasūtra* based on other concepts of patterns led to the articulation of the comprehension of memory of the work with contemporary notions of oblivion and freedom.

Key words: Yoga. Memory. Forgetfulness. Liberation.

SUMÁRIO

	CONVENÇÕES DE USO E TRANSLITERAÇÃO DOS TERMOS SÂNSCRITOS ADOTADOS NESTA DISSERTAÇÃO.....	9
	INTRODUÇÃO.....	11
1	A TRADIÇÃO DO YOGA.....	22
1.1	As origens do Yoga.....	23
1.2	O Yoga clássico.....	24
1.3	O significado do Yoga no <i>Yogasūtra</i>.....	27
1.4	A forma literária do <i>Yogasūtra</i>.....	28
1.5	Os comentários ao <i>Yogasūtra</i>.....	30
1.6	O Yoga nas epopeias indianas: <i>Rāmāyaṇa e Mahābhārata</i>.....	32
2	O SĀṂKHYA CLÁSSICO, ALICERCE FILOSÓFICO DO YOGA CLÁSSICO.....	36
2.1	Uma breve apresentação histórica do Sāṁkhya clássico.....	37
2.2	O significado do termo e da doutrina filosófico-religiosa do Sāṁkhya.....	38
2.3	Os vinte e cinco fenômenos (<i>tattva</i>) segundo o Sāṁkhya clássico.....	40
2.3.1	A Natureza (<i>prakṛti</i>).....	40
2.3.2	O primeiro produto da Natureza: intelecto (<i>buddhi</i>).....	43
2.3.3	Segundo produto da Natureza: o princípio individualizador (<i>ahaṅkāra</i>).....	46
2.3.4	O grupo dos onze (<i>jñānendriya, karmendriya, manas</i>).....	47
2.3.5	As essências sutis (<i>tanmātra</i>) e os elementos sensíveis (<i>mahā-bhuta</i>).....	48
2.3.6	O Si (<i>puruṣa</i>).....	49
2.3.7	A entidade sutil (<i>liṅga-śarīra</i>).....	52
2.3.8	Projeto soteriológico do Sāṁkhya clássico.....	54
3	MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E LIBERTAÇÃO.....	56
3.1	As concepções de memória do <i>Yogasūtra</i>.....	56
3.2	A prática interna (<i>antaraṅga-sādhana</i>): concentração, meditação e absorção.....	63
3.2.1	Concentração (<i>dhāraṇā</i>).....	63
3.2.2	Meditação (<i>dhyāna</i>).....	64

3.2.3	Absorção (<i>samādhī</i>).....	65
3.2.4	A memória controversa.....	68
3.2.5	A memória, o esquecimento, a libertação e o sagrado.....	72
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
	REFERÊNCIAS	79
	GLOSSÁRIO	86
	ESQUEMAS	89
	ANEXO	91

CONVENÇÕES DE USO E TRANSLITERAÇÃO DOS TERMOS SÂNSCRITOS ADOTADOS NESTA DISSERTAÇÃO

Ao iniciar a dissertação, estava certa de que deveria aporuguesar a maior parte dos termos sânscritos para que o leitor não familiarizado com o Yoga e sua terminologia não se sentisse desmotivado a lê-la. Ainda não me dava conta das dificuldades com as quais me defrontaria. Pretendia aporuguesar, por exemplo, a transliteração do termo sânscrito masculino Yoga, transformando-o em feminino e grafado com a letra i em vez de y (ioga), e também acrescentar desinências do plural da língua portuguesa aos termos sânscritos (que não são pluralizadas dessa maneira). O sânscrito é uma língua flexiva, e nela os substantivos, adjetivos, pronomes e numerais são declinados em gênero, número e caso, e os verbos são conjugados.¹ No caso da flexão nominal, a gramática do sânscrito inclui, além do singular e do plural, a flexão gramatical dual, que indica a pluralização de duas coisas ou seres. O plural de um substantivo masculino, como gaja (elefante) no caso nominativo, por exemplo, é grafado por meio do acréscimo da terminação *āḥ* (*gajāḥ*), enquanto o dual do mesmo caso é escrito adicionando-se a terminação *au* (*gajau*). Portanto, seria complicado incluir desinências em português para pluralizar palavras em sânscrito. Preferi conservar os termos sânscritos no singular, e indicar os seus plurais por meio dos artigos colocados anteriormente a esses termos, ou então pelo próprio sentido da frase. Grafeci, por exemplo, ‘os *Veda*’ no lugar de ‘os Vedas’.

Quanto à transcrição da língua sânscrita, como a maioria dos trabalhos acadêmicos, adotei a convenção estabelecida pelo Congresso de Orientalistas de Genebra, IAST - International Alphabet of Sanskrit Transliteration (1894).

Em relação aos termos sânscritos compostos, após verificar que os procedimentos adotados em trabalhos acadêmicos atuais e em literatura especializada são, algumas vezes, contraditórios, resolvi separar por hífen alguns e outros não, de maneira aleatória e segundo vagas lembranças dos tempos em que estudei o sânscrito. Os nomes dos autores e das obras literárias, entretanto, foram escritos sem separação por hífen durante toda a dissertação.

Outro ponto para o qual eu gostaria de chamar a atenção diz respeito às traduções dos termos técnicos do Yoga e do Sāṃkhya feitas para o português. A justificativa é simples: o assunto já é complicado e estranho para grande parte dos leitores. Se ainda fosse preciso consultar um glossário para compreender a maioria das páginas, provavelmente a dissertação não seria lida. As traduções não estão perfeitas, embora o esforço tenha sido grande. De

¹ Para mais detalhes sobre os tempos e modos das conjugações verbais em sânscrito, cf. RENOUE, 1996.

qualquer forma, foi acrescentado um pequeno glossário dos termos mais utilizados na dissertação para facilitar um pouco mais a leitura.

É importante também comentar a inclusão das datas extremas e dos títulos acadêmicos dos autores citados na dissertação. Durante a escrita, fui levada a questionar o valor dessa inclusão. A escolha em manter informações de autoralidade em um estilo que não é usual em trabalhos acadêmicos foi uma maneira de sinalizar minha admiração pela persistência e dedicação desses autores e gratidão pela quantidade de ensinamentos que recebi de suas obras.

Gostaria ainda de sinalizar que a profusão de notas de rodapé explicativas na dissertação não teve a intenção de transgredir as normas da escrita acadêmica. Como o tema da dissertação é complexo e exige muitas informações complementares, que nem sempre podem ser incluídas no texto sem prejudicar o sentido das frases, preferi incluí-las como notas próximas ao texto.

Como última informação, as aspas simples foram utilizadas para indicar um uso não literal de determinadas palavras e também para marcar explicações, acepções ou traduções de certos termos ao longo da dissertação.

INTRODUÇÃO

A ideia de desenvolver um projeto de pesquisa sobre a concepção de memória no Yoga clássico e apresentá-lo num Programa de Pós-Graduação, foi resultado do contato constante com adeptos de diversas modalidades da doutrina do Yoga e do amadurecimento de duas tentativas anteriores de pesquisa. Na primeira delas, que se deu há mais de trinta anos e logo após o término de um curso universitário de história, tentei pesquisar a história do Yoga no Rio de Janeiro em jornais e revistas. Passei algum tempo na Biblioteca Nacional, no centro do Rio, e acabei encontrando alguns raros artigos jornalísticos interessantes sobre o tema. Foi a partir dessa cansativa busca que compreendi que eu teria que ajustar a pesquisa a um tema mais específico. Não foi difícil, pois o que me realmente me chamava atenção era o encanto que o Yoga exercia sobre um conjunto de pessoas oriundas da classe média urbana da Zona Sul do Rio de Janeiro na década de 70 e início de 80. Já sabia qual era o meu objeto, mas, na época, não tive condições de levar a pesquisa adiante.

Anos mais tarde, lendo os trabalhos de Louis Dumont sobre as origens do individualismo moderno, interessei-me novamente pela temática do Yoga no Rio de Janeiro e encontrei algumas sugestões para voltar a encaminhar os meus estudos neste campo. A sua pesquisa da Índia tradicional para a compreensão da transição de sociedades holistas (em que o valor encontra-se na sociedade como um todo) para sociedades individualistas (nas quais o indivíduo constitui-se como o valor supremo) parecia ter algo a acrescentar aos meus estudos. Segundo Dumont, ao mesmo tempo que a organização social da Índia tradicional impõe uma interdependência estreita entre os seus membros, também comporta a instituição da renúncia ao mundo: o “indivíduo-fora-do-mundo”,² que concede certa independência a quem optar por ela. Na hipótese de Dumont (1985, p. 39), se o individualismo apareceu em uma sociedade holista (como a da Índia tradicional) como uma espécie de papel social suplementar, algo semelhante poderia ter acontecido no ocidente. Indaguei-me se esta poderia ser uma resposta para compreender o comportamento dos adeptos cariocas de Yoga. Talvez fosse uma forma de afastamento do momento sócio-político pelo qual passava o Brasil na década de 70. Mas essa apropriação do Yoga pelos cariocas conservaria a autenticidade da tradição do Yoga indiano?

As sugestões que encontrei na obra de Louis Dumont não responderam a todas essas questões. O lugar de fala de Dumont é o de um sociólogo francês que dá continuidade à tradição dos estudos sociológicos/antropológicos franceses, especialmente aos de Marcel Mauss. Seu

² DUMONT, Louis. 1985, passim.

interesse pela Índia tradicional, e não a Índia enquanto o estado-nação contemporâneo faz parte de sua metodologia teórico-comparativa para a apreensão de valores que ultrapassam, inclusive, o espectro daqueles fixados na Declaração dos Direitos do Homem. Com essa comparação, Dumont objetivava obter uma visão antropológica dos próprios valores ocidentais modernos (1997, p. 50) e encontrar as origens do individualismo Ocidental (1985, p. 37). Foi ao ler o artigo da antropóloga Marisa G. S. Peirano sobre a interlocução entre Louis Dumont e o antropólogo indiano M.N. Srinivas em torno da unidade sociológica básica para o estudo da sociedade indiana³ que comecei a pensar em outras possibilidades para pesquisar o fenômeno do Yoga na cidade do Rio de Janeiro. Segundo a autora, os antropólogos indianos contemporâneos erigiram o seu próprio caminho a partir do legado de Louis Dumont e Srinivas, mas sem se deixarem levar pelos falsos cosmopolitismos ou pela imitação da antropologia europeia (PEIRANO, 1987, p. 120). Assim, talvez em vez de buscar respostas para o interesse dos cariocas pelas doutrinas indianas em estudos europeus ou indianos, pudesse ser realizada uma pesquisa baseada apenas em relatos pessoais de praticantes de Yoga do Rio de Janeiro.

Outra influência teórica importante que recebi durante o processo de organização de minhas ideias para estruturar uma possível pesquisa futura sobre o Yoga foi da dissertação de mestrado de Maria Macedo Barroso sobre o grupo Siddha Yoga nos Estados Unidos.⁴ A afirmação da autora de que segmentos de classe média urbana no Ocidente se apropriaram e conferiram outros significados para as diversas modalidades do Yoga indiano, abriu-me novas possibilidades para pensar o fenômeno do Yoga no Rio. Acerca dessas apropriações do “Oriente” pelo Ocidente, Maria Macedo Barroso traçou um histórico que parece sintetizar a orientação da maioria dos estudos acadêmicos brasileiros relacionados ao Yoga e aos movimentos contraculturais urbanos ocidentais.⁵ Segundo a autora, há seis períodos expressivos de apropriações e ressignificações do “Oriente” pelo “Ocidente”. Em um primeiro momento, o movimento romântico europeu se apropriou do “Oriente” como contraposição ao

³ A *Índia das Aldeias e a Índia das castas: reflexões sobre um debate* (PEIRANO, 1992).

⁴ A *Construção da Pessoa "Oriental" no Ocidente: um estudo de caso sobre o Siddha Yoga* (BARROSO, 1999). O grupo Siddha Yoga tem a sua fundamentação filosófico-religiosa no Shivaísmo do Kashmira. Estabelecido no norte da Índia entre os séculos VII e XII d.C., sua principal crença é em uma Consciência que transcende as categorias contraditórias da vida ordinária. A partir de 1970, o grupo também se estabeleceu nos Estados Unidos (BARROSO, 1999, p. 102-106).

⁵ A dissertação de mestrado de Tales da Costa Lima Nunes intitulada *Yoga: do corpo, a consciência; do corpo à consciência. O significado da experiência corporal em praticantes de yoga* (2008), o livro *Aprendendo a ficar em paz: estudo do Swásthya Yôga no campo das iogas* de Rejane Valvano Corrêa da Silva (2014), e a dissertação de mestrado de Tércio Eliphas Leite Barbosa: *Expressão musical do canto e experiência religiosa do sagrado: análise fenomenológica das vivências de uso compartilhado dos sons dos devotos de krishna* (2012) são exemplos de trabalhos acadêmicos que utilizaram a dissertação de Maria Macedo Barroso como referência bibliográfica. Existem vários outros disponíveis na Web.

projeto iluminista de ênfatização do valor universal do indivíduo em detrimento do indivíduo particular, e da excessiva valorização da via intelectual de conhecimento. Em uma segunda etapa, na primeira metade do século XIX, o Transcendentalismo, movimento literário americano cujos principais representantes foram Emerson e Thoreau, utilizou o “Oriente” como uma forma de contestar a rigidez da religiosidade ortodoxa judaico-cristã. Na segunda metade do século XIX, em um terceiro momento de apropriações, Helena Blavatsky e Henry Olcott teriam revivificado algumas doutrinas orientais com o intuito de se aproximarem de experiências de caráter extraordinário e sobrenatural, mas de maneira diversa à indicada pelas tradições cristãs dominantes. Em meados dos anos 1940, em um quarto período a corrente norte-americana Beatniks, cujos principais representantes foram Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burrough, Gary Snyder, Philip Whalen e Lew Welch, interessou-se pelas doutrinas orientais como forma de oposição ao establishment, mas ao contrário dos Transcendentalistas, valorizou também o lado experiencial das doutrinas filosófico-religiosas orientais. Em um quinto momento, na década de 1960, o movimento hippie ampliou o interesse pelas doutrinas orientais e as utilizou como crítica contracultural aos valores tradicionais e ao cenário político e econômico que se apresentava na época. Por fim, na década de 1970, a corrente conhecida como Nova Era, associação de algumas das ideias dos movimentos contraculturais americanos com as de grupos alternativos ingleses e escoceses,⁶ também se constituiu como uma expressão importante no histórico dos grupos que se apropriaram e deram novos sentidos ao “Oriente” (BARROSO, 1999, p. 19-53).

Depois da primeira tentativa frustrada de pesquisa e antes da segunda, dois contatos com pessoas que pertenciam ao universo acadêmico e ao ‘mundo’⁷ do Yoga foram importantes para manter aceso o meu interesse em pesquisar a doutrina psicofísica indiana. O primeiro se deu pela internet. Após a descoberta de uma tradução do *Yogasūtra* de Patañjali para o português em meio eletrônico, quer dizer, na internet, enviei um email para o tradutor propondo-lhe uma conversa virtual sobre o assunto. Conte-lhe sobre minha intenção de pesquisar o livro e sobre a minha experiência prévia com o Yoga. Sua resposta surpreendeu-me. Embora com formação em Antropologia, mas também filiado a uma conhecida instituição indiana de Yoga, o tradutor negou-se a estabelecer qualquer tipo de diálogo sobre o tema, afirmando que uma tradição autêntica, transmitida por meio da relação entre mestre e discípulo, não deveria ser motivo de

⁶ Experiências com novas religiosidades místicos-religiosas, associações da Psicologia com espiritualidades alternativas e orientais, organização social mais igualitária etc (BARROSO, 1999, p.51-53).

⁷ Empreguei o termo mundo no sentido próximo ao que ele tomou nas pesquisas de antropologia urbana – não se trata nem de um grupo social em sentido estrito, nem de uma ‘subcultura’, dada a abertura e o ‘cosmopolitismo’ de suas representações e práticas.

conversas pela internet. A situação pareceu-me inusitada. Na Índia, tradicionalmente, a transmissão de conhecimentos no campo do Yoga ultrapassa a mera transferência de informações: estrutura-se como uma rede em que os fios são as práticas e as relações que se estabelecem entre um *guru* e seu discípulo (BOTNER, 2005, p. 92). Por outro lado, há vários tipos de relação entre mestre e discípulos. Como observa Fredrik Barth (2000, p. 156-157), é possível encontrar na Índia uma “profusão desorientada e exuberante de tipos de gurus” que vão desde pandits, sadhus, sanniasis, swamis, babajis e faquires até narradores de histórias.

Sobre a relação entre um discípulo e seu *guru*, T.K.V. Desikachar, professor de Yoga e membro de uma família cujas raízes encontram-se associadas a Nathamuni (sábio sul indiano do século XIX), adverte que a função social de um *guru* não é a de ter seguidores. Um *guru* precisa ajudar seu discípulo a encontrar o seu próprio caminho, o seu próprio *dharma* (*svadharma*). Seguir o caminho do *guru* seria, simplesmente, perder-se a si próprio (DESIKACHAR, 2006, p. 34).

Partindo de outra perspectiva, o psicanalista Suddhir Kakar, no texto “O guru como curandeiro” do livro *A louca e o santo*,⁸ classifica o papel social do *guru* de acordo com as diferentes etapas históricas da tradição hindu. O autor inicia sua exposição esclarecendo que a função de um *guru* na antiga religião védica era a de um guia para o desempenho correto dos rituais e dos deveres religiosos. Na época das *upaniṣad*,⁹ o *guru*, que se transforma na figura de um astuto intelectual, torna-se mais importante para o alcance da libertação espiritual do discípulo do que os próprios rituais védicos. A seguir, conforme Kakar, no século VII d.C.,¹⁰ Śāṅkarācārya, buscando dar nova vida à antiga tradição bramanista, atribui ao antigo papel do *guru* as qualidades de tranquilidade, de concentração, de misericórdia e de discernimento. O *guru* ideal passa a ser aquele que não só atribui à razão um papel tão importante quanto às escrituras sagradas, como é o que incentiva seus discípulos a verificarem, por meio das próprias experiências, o valor patrimonial dos ensinamentos hindus tradicionais. A partir do século VII,

⁸ Livro escrito em conjunto com a filósofa francesa Catharine Clément sobre as vidas do sábio indiano Ramakrishna e de Madeleine, paciente de Pierre Janet no hospital de Salpêtrière, em Paris.

⁹ *Upaniṣad* é uma das partes que compõe a literatura dos *Veda*, e consiste em especulações filosóficas que esclarecem o texto a que estão associados. Segundo Louis Renou, os *Veda* – ‘o saber’ ou o conhecimento sagrado, é a denominação de um conjunto de textos de conteúdo diverso e desenvolvidos na Índia durante muitos séculos, e que possuem em comum a crença de terem sido inspirados por revelação divina (*śruti*) e compreendidos por seus autores humanos ou sábios inspirados (*ṛṣi*). Essa literatura é constituída por: *samhitā* (coleções), que contém, sobretudo, os hinos, as preces e fórmulas rituais; *brāhmaṇa*: comentários teológicos dos *samhitā*; *āraṇyaka*: textos da floresta; e *upaniṣad*, que consistem em comentários ligados aos *brāhmaṇa*, mas com características mais esotéricas (RENOU, FILLIOZAT, 1985, p. 270).

¹⁰ Acredito que por causa de um erro gráfico, a vida e o trabalho de Śāṅkarācārya estão associados ao século XVII no texto de Suddhir Kakar. É consenso vincular as atividades do filósofo hindu aos séculos VII e VIII d.C. Para Surendranath Dasgupta, é quase certo que Śāṅkarācārya tenha nascido entre 700 e 800 d.C. em Malabar, no Decão (1922, p. 432).

com o desenvolvimento dos cultos devocionais no norte e no sul da Índia, o discípulo torna-se um devoto de seu *guru*. Segundo Kakar, a palavra funcional da época é “amor” e não mais “compreensão”. Adiante, conforme o psicanalista, por volta do ano 1000 d.C., com a propagação dos cultos tântricos na Índia¹¹ e de forma semelhante ao movimento devocional citado anteriormente, o *guru* transforma-se em uma espécie de intercessor entre Deus e os homens, tornando-se mais importante do que a razão e as escrituras tradicionais. A responsabilidade pela transformação íntima não é mais do discípulo, mas do *guru*. Conforme a narrativa de Kakar, a partir do século XIX, em decorrência de movimentos reformadores que buscavam o renascimento dos rituais védicos e da doutrina das *upaniṣad*, o ideal de *guru* transforma-se novamente. Além das características dos gurus da época das *upaniṣad*, os novos preceptores poderiam ter um engajamento social¹² ou serem gurus intelectuais – como era o caso de Jiddu Krishnamurti. Kakar observa, no entanto, que para a maioria dos hindus a imagem do *guru* mística, cativante e divinal é a que prevalece; embora isto não signifique uma vitória da irracionalidade sobre a razão. Segundo o autor, a transformação do *guru* instrutor em *guru* mestre espiritual acaba prevalecendo, pois uma das funções do *guru*, talvez a mais significativa, é atuar como um curandeiro do sofrimento emocional e de seus sintomas físicos. Na trajetória pública de Krishnamurti, por exemplo, embora ele negasse que a conquista da liberdade espiritual dependesse de um *guru*, seus discípulos o tratavam como um mestre com dons curativos. Apesar de ser um dos mais intelectualizados gurus do mundo contemporâneo, Krishnamurti também é lembrado pelas curas milagrosas que ocorriam em sua presença (KAKAR, 1997, p.182-188).

Em uma abordagem Ocidental, a relação que se estabelece nas transmissões de conhecimentos nos remete às considerações de Walter Benjamin, para quem o desenvolvimento do Capitalismo e da técnica substituiu os vínculos relacionais significativos encontrados em comunidades tradicionais, pelas vivências solitárias de indivíduos alimentados por fatos acompanhados de explicações. Em seu texto “Experiência e pobreza”, Benjamin indaga acerca do valor de um patrimônio cultural desvinculado de experiências. Sua argumentação é singular e respondeu tanto ao sentimento de desolação que experimentei ao me ‘relacionar’ virtualmente

¹¹ Romila Thapar observa que os cultos tântricos, assim denominados por causa de suas escrituras – os *Tantra* – originaram-se no século VI e adquiriram popularidade a partir do século VIII. Segundo a historiadora, o Tantrismo, além de não fazer distinção entre casta ou gênero, afirmava ser uma simplificação dos cultos védicos. Os cultos tântricos, baseados em orações, fórmulas místicas, diagramas e símbolos mágicos, veneravam a imagem da mulher com a justificativa de que a vida originava-se em ventre materno (THAPAR, 1969, p. 380-381).

¹² De uma forma geral, os preceptores espirituais da Ramakrishna Mission e do movimento reformista Ārya-Samāj são exemplos de gurus socialmente engajados.

com o tradutor do *Yogasūtra* para o português, como renovou as minhas esperanças em pensar a obra clássica do Yoga por um viés de autenticidade. Conforme Benjamin, para transformar a pobreza de experiências autênticas em algo novo e criativo é necessário, antes de tudo, uma confissão honrada da situação e um apagamento do excesso de vestígios gerados pelo exagero de informações (BENJAMIN, 2011, p. 114-119).

Retomando a narrativa do contato virtual e breve que tive com o tradutor do *Yogasūtra* para o português, com as poucas palavras que trocamos e por sua indisponibilidade para um diálogo, não consegui compreendê-lo. Pareceu-me então (e ainda hoje me parece) que ele, que é brasileiro do século XX/XXI, agiu como uma espécie de intermediário estrangeiro do conhecimento tradicional do Yoga. Na época, ‘refugiei-me’ em um artigo de Edward Sapir, “Cultura: autêntica e espúria”, para dar um significado àquela experiência estranha e frustrante. Sapir refere-se, entre outras coisas, ao formalismo vazio e a perpetuação automática de valores padronizados (que não podem ser remodelados) como algumas das características de culturas inautênticas ou desvitalizadas (2012, p. 49).

Mesmo assim, com todas as críticas ao posicionamento do tradutor da versão do *Yogasūtra* na internet, o efeito de suas poucas ‘palavras’ acrescentou temas importantes à minha ideia de pesquisa, como: patrimônio digital, autenticidade de tradições, transmissão de conhecimentos e identidade - alguns deles, abordados ao longo da dissertação. Em relação à problemática do patrimônio digital, por exemplo, observo que, há alguns anos, falar em internet para usuários menos familiarizados com o seu desenvolvimento não parecia referir-se a algo sério. A iniciativa do tradutor em disponibilizar um patrimônio cultural indiano na Web, mas que não poderia ser comentado, apenas lido, parece ser um fenômeno característico do momento de transição do lugar tradicional do patrimônio cultural para outros espaços. Tradicionalmente, o *Yogasūtra* era um tratado didático e auxiliar na comunicação presencial dos conhecimentos do Yoga. Ao ser transferido para a Web, adquire características que fogem do controle de seu tradutor. Durante o tempo em que o conhecimento do Yoga restringia-se à transmissão oral com o apoio de manuscritos, a figura do preceptor era essencial. A partir do momento em que não só o texto do *Yogasūtra*, mas todos os seus comentários podem ser encontrados na Web, a memória desse conhecimento parece destacar-se do sujeito ou da comunidade que a mantinha até então.

Mudanças involuntárias acontecem ao se transferir um patrimônio cultural para um ambiente eletrônico. Pierre Lévy, em seu livro *As tecnologias da inteligência*, estabelece uma classificação para as culturas segundo a presença ou ausência de técnicas fundamentais de comunicação. Embora o próprio autor sinalize os inconvenientes dessa categorização por

mascarar o uso de signos pictóricos como uma forma de escrita em algumas sociedades paleolíticas, por exemplo, ele aponta também para algumas de suas vantagens, pois tal classificação indica restrições materiais, elementos técnicos que condicionam formas de pensar ou até as temporalidades de uma sociedade (LÉVY, 2004, p. 76-77). Em sociedades sob o regime da oralidade primária, sem quase nenhuma técnica de armazenagem exterior, isto é exossomático, a memória é um fator fundamental na manutenção cultural. Nas sociedades estruturadas sobre a escrita, embora o conhecimento possa destacar-se da identidade de seus autores ou de seus transmissores, a sua memória ainda está vinculada ao suporte físico do papel. Já com o saber informatizado, a memória objetiva-se e a preocupação com a verdade, essencial nos dois tipos de sociedades anteriormente citadas, transforma-se em uma atenção voltada para a operacionalidade e velocidade (LÉVY, 2004, p. 119). Isso não quer dizer, como adverte Lévy, que a verdade ou a exatidão não tenham mais importância, mas apenas que as circunstâncias que a tornavam o paradigma para o conhecimento, transforma-se. A simulação ou a imaginação, a velocidade de realizar e modificar e as conexões com programas de visualização informatizada passaram a constituir a marca do modelo digital e a exigências para um saber (LÉVY, 2004, p. 119-120). Assim, talvez tenha sido pelo desconhecimento ou inexperiência com a Web que o tradutor a que venho me referindo se negou a estabelecer um diálogo virtual sobre a sua interpretação do *Yogasūtra*, imaginando salvaguardá-lo de interpretações ilegítimas. Entretanto, enquanto a preservação tradicional preocupava-se em manter o patrimônio intacto e imutável, fosse ele material ou imaterial, preservar, hoje, no sentido digital, traduz-se como mudança, recriação e renovação (SAYÃO, 2005, p. 120), pois a tecnologia digital (frágil e instável) necessita de ajustes e adaptações constantes, e as empresas ligadas ao mercado da informática, para obterem maiores lucros, têm interesse nas substituições permanentes dos equipamentos, dos programas e dos formatos digitais (SAYÃO, 2005, p. 116).

O segundo contato importante e que manteve vivo o meu interesse em pesquisar o Yoga ocorreu ao ser apresentada à professora Rejane Valvano da Silva, que, na época, começava seu doutorado em Antropologia com um projeto de pesquisa sobre a temática do Yoga e que, mais tarde, transformar-se-ia no livro *Aprendendo a ficar em Paz: Estudo do Swásthya Yôga no campo das iogas*. A partir de nossas conversas informais e da troca informações sobre trabalhos acadêmicos no campo do Yoga, convenci-me da possibilidade de realizar uma pesquisa acadêmica sobre o tema, só não sabia ainda em que instituição de pós-graduação. Na época, eu ainda cursava a faculdade de Filosofia na UFRJ.

No ano de 2010, com o término do meu curso de Filosofia e sem um objeto de pesquisa que justificasse ingressar em um mestrado da área, retomei o projeto de pesquisa sobre o Yoga.

Entretanto, após a experiência frustrada com os periódicos, depois de um diálogo interrompido com o tradutor do *Yogasūtra*, da interlocução com Rejane Valvano da Silva e a partir de meus próprios questionamentos metodológicos, optei por mudar a estratégia de pesquisa e acrescentar entrevistas ao meu projeto. Auxiliada por duas antropólogas conhecidas, elaborei um questionário com o objetivo de estimular os adeptos das várias linhas de Yoga a me relatarem as suas experiências.

Durante o processo das entrevistas, observei que os entrevistados pensavam e escolhiam o que iriam me relatar e demonstravam grande preocupação com o resultado da pesquisa. Constatei que me faltavam conhecimentos para avaliar o que eu estava presenciando. Formada em História e Filosofia, não compreendia as características de uma narrativa que não fosse fundamentada ou nos princípios lógicos da razão clássica (identidade, não-contradição e terceiro excluído) ou no método de interpretação da História. Nesse caso, os métodos eram inadequados. Estava lidando, sem saber, com memórias e não com a História ou com um discurso teórico. Ao reler o texto “Entre Memória e História: a problemática dos lugares” de Pierre Nora, em que são apontadas as diferenças entre os dois campos disciplinares, compreendi uma parcela de minhas dificuldades ao interpretar as atitudes dos entrevistados. Conforme Nora, memória é a vida atual, é afetiva e mágica, e relaciona-se a grupos vivos. Ela não está preocupada com verdades ou lembranças precisas do passado. Ao contrário, abre-se à alternância do esquecimento e da lembrança, e é suscetível tanto a invenções e lembranças vagas, como a revitalizações. Em contrapartida, a história constitui-se como uma sempre questionável e incompleta reconstrução do que não existe mais (NORA, 1993, p. 9).

Deveria haver outra forma de interpretar as entrevistas, eu só não sabia qual. Não era uma antropóloga diante de narrativas pertencentes ao contexto do Yoga, mas uma professora de Yoga diante de relatos de pessoas, muitas vezes, conhecidas.

Em uma conversa informal com a museóloga Vânia Dolores Estevam de Oliveira, que havia completado seu mestrado e doutorado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS-UNIRIO), surgiu-nos a ideia de formular um pré-projeto de pesquisa acadêmica sobre o Yoga e apresentá-lo àquela instituição. Pesquisando na internet, encontrei a página do programa e verifiquei os links dos professores ligados a ele. Entrei em contato com a professora Anna Hartmann Cavalcanti, e ela me orientou a procurar o professor Amir Geiger, antropólogo e também docente na instituição. Após uma reunião com ele, fui convidada a integrar o seu grupo de estudos e ali permaneci por dois anos, em um ambiente no qual se falava e discutia, entre outros assuntos, narrativas e memórias. A partir das leituras da bibliografia indicada e das discussões do grupo, reconheci meus equívocos teóricos e metodológicos na

interpretação das entrevistas e as minhas dúvidas quanto ao meu objeto de pesquisa. Aos poucos, fui organizando as minhas ideias e entendendo que o meu interesse estava mais voltado para o estudo teórico da memória do que para um trabalho de campo (como o que eu havia realizado). Assim, comecei a reunir as experiências e anotações das duas tentativas de pesquisa relatadas, e a partir da releitura e reinterpretação das entrevistas, concluí que as práticas psicofísicas do Yoga podem funcionar como um estímulo mnemônico em determinados indivíduos. Indaguei-me sobre o significado que a memória teria na tradição do Yoga.

Uma das opções para desenvolver um estudo acadêmico sobre a memória no Yoga seria por meio de outra tentativa de pesquisa qualitativa. Possuía, inclusive, o material para isso. Entretanto, devido ao meu interesse pelo caráter teórico da questão, avaliei que o principal livro do Yoga clássico e seus comentários deveriam ser o meu campo de estudos. Estas composições literárias são consideradas pela tradição hindu como as mais significativas representações do Yoga no chamado Período Gupta ou Idade Clássica da Índia.¹³ Com o auxílio de duas colegas do grupo de estudos, Flávia Carolina da Costa e Sabrina Dinola, formulei o pré-projeto de pesquisa *A concepção de memória do Yogasūtra de Patañjali*, que agora apresento como uma dissertação de mestrado. Em nenhum instante pensei em mudar o tema da pesquisa, embora tenha considerado desistir do mestrado, pois não me sentia suficientemente capaz nem de analisar e interpretar uma tradição tão complexa como o Yoga e nem de traduzir ou interpretar corretamente os termos e conceitos do Yoga para o português. Mesmo conhecendo bem o trigésimo aforismo do primeiro capítulo do *Yogasūtra*, cuja temática refere-se aos obstáculos¹⁴ enfrentados por um *yogi* para permanecer no caminho do Yoga até libertar-se do sofrimento existencial humano, não encontrava motivos para avançar.

Procurando por respostas para as tribulações associadas às traduções e interpretações dos termos e textos concernentes a uma tradição culturalmente distinta e temporalmente distante, os trabalhos de Hans Georg Gadamer ofereceram-me algumas indicações de como proceder na dissertação. Em sua obra *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Gadamer salienta que para compreender um texto é preciso estar predisposto a ‘ouvi-lo’. Em outros termos, é necessário estar receptivo para entender as

¹³ Segundo a historiadora Romila Thapar, a designação do período Gupta como Idade Clássica pode ser adotada desde que seja observado que ela se refere às classes superiores e que ocorreu somente ao norte da Índia durante o governo da dinastia Gupta (IV ao VI d.C.) (THAPAR, 2001, p. 193-194).

¹⁴ “Os obstáculos são os promotores da dispersão do psiquismo: doença, langor, dúvida, descuido, preguiça, incontinência [diante de objetos de desejo], visão errônea [de algo], falta de progresso [nas etapas de meditação], instabilidade” (PATAÑJALI, 2005, p. 91, tradução nossa). “Les obstacles sont les facteurs de dispersion du psychisme: maladie, inactivité, doute, inattention, paresse, non-arrêt, vue erronée, non-atteinte d’un palier, instabilité” (PATAÑJALI, 2005, p. 91).

informações que um texto pode oferecer. Essa receptividade, no entanto, não significa que a relação entre o leitor e o texto implique em neutralidade ou supressão de si, mas na capacidade de perceber previamente os próprios preconceitos e opiniões pessoais. Segundo o filósofo, pré-compreensões ou preconceitos perante um texto não significam, necessariamente, a emissão de juízos falsos, mas etapas de um projeto prévio de interpretação. Preconceito (*Vorurteil*) significa somente um juízo (*Urteil*) anterior a um exame definitivo (GADAMER, 2014, p. 360). Foi o movimento iluminista europeu e a sua crença na superioridade da razão humana que transformou o conceito de “preconceito” em algo negativo. Preconceitos e pré-compreensões tornaram-se numa espécie de juízo incoerente e sem fundamentação.

Outra contribuição que a leitura da obra de Gadamer me proporcionou, foi encorajar-me a continuar lendo e interpretando o *Yogasūtra* e seus comentários, mesmo diante da distância temporal que me separava dos significados que Patañjali e seus comentadores atribuíram aos termos e conceitos utilizados em suas obras. Gadamer não vincula, necessariamente, boas interpretações à proximidade temporal entre um texto e seu intérprete. A ideia de que é necessário apreender o espírito de uma época e pensar segundos seus conceitos e representações para alcançar a objetividade histórica era uma pressuposição ingênua do historicismo e que influenciava, inclusive, as interpretações e traduções de textos e obras. Para Gadamer, o distanciamento no tempo entre o intérprete e o texto não se constitui em empecilho. É uma oportunidade a mais para revisões e substituições necessárias (GADAMER, 2014, p. 393).

A partir dos esclarecimentos de Gadamer e como esta dissertação se dirige, principalmente, a leitores não familiarizados com o sânscrito, ousei traduzir e interpretar termos e conceitos utilizados no Yoga e no Sāṃkhya, mesmo de forma tentativa e, eventualmente, imperfeita.

Com todas essas questões, esta dissertação tem como propostas principais apresentar a concepção de memória encontrada no *Yogasūtra* e examinar a relação dessa memória com a noção de esquecimento e de libertação. Ao mesmo tempo que Patañjali aparentemente associa a libertação do sofrimento existencial a um “lembrar” e o esquecimento à ignorância do Si (*puruṣa*), apresenta um tutorial para a libertação da infelicidade humana em que considera a memória (ou um tipo de memória) como um dos obstáculos ao “conhecimento” libertador.

No primeiro capítulo da dissertação, foi elaborado um pequeno histórico do Yoga e uma apresentação do Yoga clássico, com o objetivo de conduzir o leitor ao universo filosófico-religioso do Yoga. No segundo capítulo, foi feita uma breve exposição do arcabouço teórico do Yoga clássico - o Sāṃkhya clássico, sem o qual o *Yogasūtra* seria apenas um manual de moral

e de ascetismo que poderia se associar a qualquer outra “escola” indiana de pensamento, ortodoxa ou heterodoxa.¹⁵ É comum encontrar em manuais de história da filosofia indiana as escolas filosófico-religiosas ortodoxas (*āstika*) agregadas em pares: Yoga/ Sāṃkhya, Vedanta/Mimāṃsā, e Nyāya/Vaiśeṣika. Automaticamente, eu aceitava essa organização. Ao me aprofundar um pouco mais na pesquisa sobre o Yoga e o Sāṃkhya clássicos, compreendi que não se tratava de uma mera aproximação de ideias semelhantes, pelo menos em relação a esses dois ‘pontos de vista’ (Yoga e Sāṃkhya). Essas duas doutrinas efetivamente formam um bloco de noções complementares, e, embora conservem características próprias,¹⁶ é difícil conceber o Yoga clássico sem o apoio teórico (metafísico) do Sāṃkhya clássico, representado, principalmente, na obra *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa; a não ser que o consideremos como um manual de moral e técnicas ascéticas, como já foi mencionado. Por outro lado, a tradição do Yoga assegura que o método teórico proposto pelo Sāṃkhya clássico não é suficiente para livrar alguém do jugo de determinadas memórias que condicionam as ações e conduzem a uma incessante repetição de cenários de sofrimentos. Apenas a associação dessas duas metodologias poderia conduzir à libertação do sofrimento existencial.

O terceiro capítulo da dissertação foi dedicado à exposição da concepção (ou concepções) de memória e de libertação do sofrimento encontradas no *Yogasūtra* e a sua relação com outras concepções ocidentais da memória.

Nas considerações finais, elaborei um breve histórico das questões levantadas durante a dissertação, e um pequeno ensaio indagador a respeito do tema da memória envolvendo o filósofo Friedrich Nietzsche e Patañjali, o organizador/autor do *Yogasūtra*.

¹⁵ As escolas filosófico-religiosas indianas consideradas como heterodoxas (*nāstika*) são: Budismo, Jainismo e Cārvāka (Materialismo). Na atualidade, é corriqueiro associar as práticas psicofísicas do Yoga a outras teorias que não sejam o Sāṃkhya clássico. Em minha experiência como professora de Yoga, tenho constatado que os alunos se beneficiam com a junção das práticas do Yoga (e da teoria do Sāṃkhya) com a psicanálise ou outra psicoterapia.

¹⁶ Cf. Esquema 2 no final da dissertação.

1 A TRADIÇÃO DO YOGA

Após consultar compêndios sobre as tradições da Índia e manuais de Yoga, ocidentais e orientais, constatei que, com poucas exceções, suas exposições sobre o Yoga iniciam-se por um histórico literário de suas origens associado às análises do termo sânscrito *yoga*, seguidos pelas definições e descrições de seus métodos e teorias. Existem várias formas de Yoga: umas populares, hindus ou não, sem sistematizações rigorosas; e o Yoga clássico, sistemática e reconhecida pela ortodoxia como uma das escolas de pensamento da tradição hindu (*darśana*). Diante de tantas variações, escolhi seguir a tradição tanto no que diz respeito à opção pelo Yoga clássico, como na maneira de apresentá-lo nesta parte da dissertação. Poderia ter ousado e adotado uma nova forma de encaminhá-la. Entretanto, com as dificuldades de transformar informações colhidas na literatura específica do Yoga clássico, o *Yogasūtra* e seus comentários, que para a sua elucidação depende da relação presencial e oral entre o preceptor e seus alunos, em um trabalho acadêmico, cuja clareza para o leitor não exige esses requisitos, optou-se por deixar certa ousadia para a análise das questões principais da pesquisa: a proximidade entre os conceitos de memória, de libertação e de esquecimento no *Yogasūtra* e para as considerações finais da dissertação.

Como já foi anunciado na introdução da dissertação, serão apresentados:

- as origens do Yoga;
- o Yoga clássico ou Yoga de Patañjali;
- a análise do termo *yoga* no *Yogasūtra*, segundo alguns autores;
- o tipo de literatura do *Yogasūtra*;
- o Yoga nas epopeias indianas: *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*;
- o arcabouço teórico do Yoga clássico: o Sāṃkhya clássico (origem, significado do termo, teoria, e objetivo soteriológico).

Com isso, pretendi fornecer uma quantidade suficiente de informações para facilitar apreensão de noções estruturais do Yoga clássico, fundamentais para a compreensão da concepção de memória, de esquecimento e de libertação nesta tradição.

1.1 As origens do Yoga

Segundo a historiadora Romila Thapar (1931-), professora emérita na Universidade de Nova Delhi, uma das dificuldades para se determinar a cronologia dos eventos na Índia Antiga deve-se a variedade de seus sistemas cronológicos. A maior parte das dinastias importantes criava e utilizava seu próprio método de contagem do tempo, resultando em um grande número de períodos, muitas vezes, desconectados entre si. Há duas fontes de informação sobre o passado indiano: a histórica, proveniente das fontes arqueológica, e da literatura védica, e a composta pelos *purāṇa* (THAPAR, 2001, p. 36).¹⁷

O *Ṛg-veda*, com partes compostas antes do ano 1.000 a.C., é considerado a fonte literária mais antiga da Índia (THAPAR, 2001, p. 38). Conjuntamente com as coleções das melodias (*Sāma*), das fórmulas sacrificiais (*Ajur*) e dos encantamentos ou fórmulas mágicas (*Atharva*), de datas posteriores, constituem o que se denomina como *Veda* ou ‘o saber’. Segundo Louis Renou (1896-1966), indólogo francês, especialista em sânscrito e professor na Sorbonne (1995, p. 270):

Mais precisamente o termo *Veda* diz respeito a uma série de textos, de conteúdo e forma diversificados, que têm em comum o fato de se basearem numa “audição” (*çruti*), isto é, em uma revelação: é dito que eles emanaram de *Brahman*, sendo “exalados” por deus em forma de “palavras”, e seus autores humanos, *rsis*, ou “sábios inspirados” limitaram-se a recebê-los por uma “apreensão” direta (tradução nossa).¹⁸

Além da seção das coleções ou *samhitā* (*sam* = junto, *hita* = colocar), geralmente compostas em versos e contendo, sobretudo, hinos, orações e fórmulas rituais, os quatro *Veda* são constituídos pelos: *brāhmaṇa* ou interpretações brahmânicas, normalmente escritos em prosa e que são observações teológicas dos *samhitā*; *āraṇyaka*, obras secretas (*rahasya*), abstrusas ou perigosas e lidas, normalmente, na floresta ou fora da comunidade; e *upaniṣad*, comentários que prolongam determinadas especulações dos *brāhmaṇa* e que constituem um caminho de conhecimento (*jñāna-marga*), em oposição a outros textos védicos ligados aos atos cerimoniais e rituais de sacrifício (*karma-marga*).

¹⁷ *Purāṇa* são livros sagrados do hinduísmo (embora também encontrados na tradição do Jainismo) que contém narrativas míticas, lendas, dissertações filosófico-religiosas, mas apresentadas de forma fantasiosa, cosmogonias etc. Pelos motivos já apresentados no início do capítulo, não é possível determinar com exatidão as datas de compilação deste tipo de literatura.

¹⁸ “Plus précisément le terme vise une série de textes, de contenu et de forme très divers, mais qui ont en commun de reposer sur une ‘audition’ (*çruti*), c’est-à-dire une révélation: ils passent pour émaner de Brahman, avoir été ‘expirés’ par le dieu sous forme de ‘paroles’, tandis que leurs auteurs humains, les *rsi* ou ‘sages inspirés’ se sont bornés à les recevoir par une ‘vision’ directe” (RENOU; FILLIOZAT, 1995, p. 270).

Em relação à origem específica do Yoga, conforme Jean Filliozat (1906-1982), especialista francês em estudos indianos, professor no Collège de France e na École pratique des hautes études, determinados elementos técnicos da doutrina já estão indicados ou presumidos em alguns hinos védicos, e derivariam de práticas até mais antigas e algumas, inclusive, não pertencentes à cultura védica. Filliozat adverte, no entanto, que a relação entre essas práticas antigas e o Yoga é apenas hipotética. O Yoga, enquanto ideias e técnicas, pode ser encontrado, realmente, nas *upaniṣad*, como na *Taittīriya-upaniṣad*, e principalmente na *Kaṭha-upaniṣad*, que o caracteriza como “ferme maintien des sens” (RENOU; FILLIOZAT, 2001, p. 44).¹⁹

Na abordagem de Georg Feuerstein (1947-2012), autor conhecido por seu empenho nos estudos interpretativos do Yoga no mundo acadêmico e também por trabalhos populares sobre o assunto em jornais, revistas e livros, o Yoga, em sua apresentação mais remota, parece ter sido uma prática de introspecção disciplinada aliada aos rituais védicos de sacrifício. Os ritos védicos exigiam do sacerdote uma extrema exatidão em seu cumprimento, o que demandava uma concentração mental rigorosa, semelhante às práticas de concentração descrita nas doutrinas posteriores do Yoga (FEUERSTEIN, 2006, p. 63).

Em uma tentativa de sintetizar estas informações, talvez seja possível caracterizar o Yoga como o resultado de um longo processo de burilamento de técnicas ritualísticas (que inclui técnicas corporais), místicas e ascéticas, descritas em vários momentos da literatura indiana, mas que em determinado momento foram percebidas enquanto um fenômeno distinto dos que existiam até então. Este fenômeno organizou-se em vários sistemas de Yoga. Um desses sistemas, o que é considerado pela ortodoxia hindu como um sistema de pensamento, é o Yoga clássico de Patañjali.

1.2 O Yoga Clássico

Historicamente situado no chamado Período Gupta ou Era Clássica da Índia,²⁰ o Yoga clássico faz parte do grupo de sistemas de pensamento ortodoxos (*darśana*),²¹ que transmitem

¹⁹ Esta parte da citação feita por Jean Filliozat é encontrada na estrofe 11 do terceiro capítulo da segunda parte da *Kaṭha-upaniṣad*: “Este, o firme controle dos sentidos, é conhecido como *yoga*. É preciso estar vigilante; pois o *yoga* pode ser tanto benéfico como prejudicial” (1949, p. 185, tradução nossa). “This, the firm control of the senses, is what is called *yoga*. One must then be vigilant; for *yoga* can be both beneficial and injurious” (1949, p. 185).

²⁰ Cf. nota 13 da dissertação.

²¹ Os outros sistemas são: Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā e Vedānta.

o ensinamento tradicional védico, contrariamente às doutrinas budista, jainista e materialista (Cārvāka).

O principal texto do Yoga clássico denomina-se *Yogasūtra* e é atribuído ao sábio Patañjali. Dividido em quatro capítulos, a obra contém ao todo 195 aforismos que dependem, muitas vezes, de comentários e subcomentários para serem compreendidos. Os dois comentários principais (e distintos) intitulam-se *Yogabhāṣya* (de Vyāsa, elaborado entre os séculos IV e VI) e *Rājamārtanḍa* (do Rei Bhoja de Dhara, do início do século XI). Os subcomentários mais importantes denominam-se: *Tattvavaiśārādī* (de Vācaspatimiśra, século IX) e *Yogavārttika* (de Vijñānabhikṣu, século XVI).

Quanto à data de elaboração do *Yogasūtra*, o assunto pode ser abordado de várias maneiras. Sem invalidar as tentativas de descoberta da época em que a obra de Patañjali foi elaborada, o assunto remete a uma questão que relativiza a importância da pesquisa histórica. Segundo Gilberto Velho, em uma sociedade tradicional holista, como é o caso da sociedade indiana na época da composição do *Yogasūtra* “[...] a memória socialmente significativa é a da unidade englobante, havendo pouca ênfase ou reconhecimento da noção de biografia no sentido moderno” (VELHO, 1988, p. 99). Em uma perspectiva como essa, o relevante não é assinalar a data de elaboração do *Yogasūtra* ou a sua autoria. Se o organizador da doutrina da Yoga clássico era uma entidade fictícia utilizada pela comunidade de adeptos do Yoga ou o mesmo autor do comentário à famosa gramática de Pāṇini,²² pouco importa. O destaque é dado ao conjunto de indivíduos biológicos interessados na conservação e transmissão dos conhecimentos tradicionais.

Sobre a temática, o filósofo e teólogo Raimundo Pannikar (1918-2010) assinala que o sentido e o significado que uma cultura confere a determinados fatos deve ser analisado em seu próprio universo de pensamento e não, necessariamente, a partir de perspectivas de outra cultura:

Será preciso partir duma concepção ocidental da história a fim de procurar as correspondências nas outras culturas? Não se trataria, é claro, de exprimir as categorias hindus em termos ocidentais ou vice-versa; trata-se antes de descobrir as intuições hindus e de situá-las em seu universo de pensamento, onde ocupam, talvez, um lugar homólogo ao ocupado pela história no pensamento ocidental (PANNIKAR, 1975, p. 89).

²² Alguns historiadores do pensamento indiano, como Surendranth Dasgupta, identificam o autor do *Yogasūtra* com o autor do comentário *Mahābhāṣya* à gramática *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini.

Seguindo na mesma direção de pensamento Gilberto Velho e de Raimundo Pannikar, Pierre-Sylvain Filliozat (1936-), diretor dos estudos de sânscrito na École Pratique des Hautes Études de Paris (entre outros títulos) enriquece o quadro de informações sobre o assunto ao destacar que não era um hábito hindu conservar material prosopográfico, mesmo para grandes personalidades. Em vez disso, grandes nomes ou autores célebres eram enaltecidos ao ter a sua forma física substituída pela de uma personagem mítica (muitas vezes, apenas a metade de seu corpo). Patañjali, por exemplo, é plasticamente representado ou com cabeça e dorso quase humanos e membros inferiores substituídos pela cauda de uma cobra; ou com dorso e membros inferiores quase humanos e cabeças de serpente, ou ainda como a mítica serpente Ananta, com mil cabeças e dois mil olhos. Segundo Pierre-Sylvain Filliozat (2005, p. 15), embora os mitos não contribuam com informações históricas, eles podem fornecer uma boa caracterização do autor e de sua obra. No caso de Patañjali, por exemplo, a sua representação como uma perigosa serpente objetiva advertir, principalmente, sobre os riscos do engajamento em uma doutrina difícil como o Yoga sem um guia ou sem o devido preparo, como é possível verificar no lendário episódio no qual Patañjali se transforma, por uns momentos, na mítica serpente Ananta:

Conta-se também que ele assumia, alternadamente, uma forma humana e sua forma original de uma perigosa cobra. Durante o seu ensinamento, em que assumia a horrenda forma de uma serpente, colocava-se por trás de uma cortina incombustível para proteger seu público do veneno e do fogo que se propagavam de suas mil bocas. O melhor de seus discípulos, escutando mil vozes diferentes brotando por detrás da cortina e sem saber como elas poderiam vir de seu professor, a quem só conhecia com a aparência humana, não controla sua curiosidade e puxa bruscamente o acortinado. O público é imediatamente reduzido a cinzas. Enquanto Patañjali retoma a sua forma humana e constata, pesarosamente, o desastre produzido por seu ensinamento, um dos seus alunos mais indisciplinados, que havia se aproveitado da cortina para sair da aula, reaparece. O mestre se alegra por nem tudo estar perdido, mas pune seu aluno pela sua ausência na aula recusando-se a repetir seu ensinamento. O que o mau aluno conseguiu absorver é o que nos foi transmitido (FILLIOZAT, 2005, p. 15-16, tradução nossa).²³

²³ “Mais on raconte aussi qu’il faisait alterner tour à tour une forme humaine et sa forme originale de dangereux cobra. Il prenait cette forme redoutable de serpente lors de son enseignement, parlant avec mille voix derrière un rideau incombustible, pour protéger son auditoire du venin et du feu qui se répandaient dès qu’il parlait avec ses mille bouches. Une fois la leçon achevée il revenait à la forme humaine d’un vieux maître. Or le meilleur de ses disciples, entendant mille voix différentes s’élever derrière le rideau, ne sachant pas comment eles pouvaient venir de son maître dont il ne connaissait que le visage humain unique, un jour, ne contrôlant plus sa curiosité, tira brusquement le rideau. L’auditoire fut aussitôt réduit en cendres. Patañjali reprit sa forme d’homme et il regardait tristement le desastre de son enseignement, quando survint le plus indiscipliné de ses élèves qui avait profité du rideau pour quitter la classe. Le maître se réjouit de ce que tout n’était pas perdu, mais punit l’absence de son dernier disciple em refusant de refaire son enseignement. Et ce qui nous en a été transmis est ce qu’a retenu le mauvais élève” (FILLIOZAT, 2005, p. 15-16).

Outras narrativas semelhantes a esta são encontradas na literatura do Yoga (talvez em qualquer literatura de ensino tradicional) e podem auxiliar em uma compreensão (solta) da época em que foram elaboradas. De qualquer forma, falar da concepção de memória no *Yogasūtra* parece estar muito mais próximo de narrativas como a que Filliozat apresenta do que como preocupações historiográficas. Como já foi mencionado na introdução da dissertação, entre memória e história existe um abismo de significações e a metodologia “imperfeita” da memória se adequa perfeitamente aos propósitos desta dissertação.

1.3 O significado do Yoga no *Yogasūtra*

Iniciar a apresentação do significado do termo Yoga no *Yogasūtra*, dando prioridade à perspectiva do professor Surendranath Dasgupta (1887-1952), historiador das filosofias da Índia, de filosofias comparadas e especialista em sânscrito, decorre não só da importância que esse autor possui nos estudos relativos à história do pensamento indiano e às tradições indianas, como também de sua relevância no ‘mundo do Yoga’.²⁴ Mencioná-lo nesse mundo parece significar “compreender mais ou entender melhor”, pois seu nome vem sempre associado à autoridade.²⁵ Deve-se a ele a valorização do Yoga clássico como uma doutrina que aborda não só práticas ascéticas, como também temáticas psicológicas, religiosas, filosóficas, éticas e cosmológicas (DASGUPTA, 1924, p. VIII). Conforme sua interpretação: “O termo Yoga significa a aniquilação final (*nirodha*) de todos os estados mentais (*citta-vṛtti*) que inclui os estágios preparatórios nos quais a mente precisa se estabilizar em graduados tipos de estados mentais” (DASGUPTA, 1924, p. VII, tradução nossa).²⁶

Para destacar o caráter flexível de uma transmissão de conhecimentos autêntica, que pode se transformar a partir do momento em que as experiências do preceptor não se adequam aos discípulos, T.K.V. Desikachar (1938-2016), outra autoridade no universo do Yoga, filho e aluno de um dos fundadores do Yoga moderno, Krsnamacharya (1888-1989), cujas origens vinculam-se a Nathamuni, sábio sul indiano do século XIX, oferece uma interpretação distinta

²⁴ Cf. nota 7 da dissertação.

²⁵ No *Yogasūtra* uma das maneiras de compreender algo corretamente é ouvindo a voz de uma autoridade digna de confiança. Em seu comentário, Vyāsa assinala que uma verdadeira autoridade ensina por meio de suas dignas palavras com a intenção de transmitir seu conhecimento a outros. Ao contrário, quando alguém que não tem autoridade baseada em suas experiências e nem acredita no que fala, a autoridade da cognição verbal, falha (VYĀSA, 1988, p. 15-16).

²⁶ “The term Yoga means the final annihilation (*nirodha*) of all the mental states (*citta-vṛtti*) involving the preparatory stages in which the mind has to be habituated to being steadied into particular types of graduated mental states” (DASGUPTA, 1924, p. VII).

sobre o mesmo aforismo da obra de Patañjali. Conforme sua interpretação do segundo aforismo do *Yogasūtra*,²⁷ o Yoga seria a faculdade de se concentrar sobre um objeto, exclusivamente e sem distração, e de manter essa atenção (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 45). Aqui, o termo sânscrito *nirodha*, que para Surendranath Dasgupta expressaria um sentido de aniquilação, é interpretado por Desikachar de uma forma mais leve. Significaria que a consciência decidiu se concentrar em um só objeto e sem quaisquer distrações. Isto é, foi feito um esforço intencional para escolher e para manter a concentração sobre o objeto. Na perspectiva de Desikachar, Yoga designa a escolha de um objeto de concentração (entre uma infinidade de possibilidades) e a manutenção da atenção sobre ele. Em um dos seus simples e compreensíveis exemplos:

Eu não estou no momento com Dr. Krusche com quem encontrei esta manhã às oito horas, e nem penso em minha esposa, a quem vi após o encontro com o doutor. Isso significa que eu tenho que ser capaz de remover veementemente alguns acontecimentos de minha memória e imaginação. *Yogaścittavṛttinirodhaḥ* significa afastar-se de tudo o que não se encontra, atualmente, a nossa frente (2009, p. 46, tradução nossa).²⁸

Finalmente, Vācaspatiśra oferece uma explicação complementar ao esclarecer que o termo *yoga* não derivaria da raiz verbal sânscrita *yuj* com o sentido de “estar unido a” (*yugir yoge*), mas sim da raiz verbal *yuj* com o sentido de parar, cessar (*yujasamadha*) (VĀCASPATIMĪŚRA, 1998, p. 3). Assim, Yoga não significaria união, como se afirma na maioria dos livros de divulgação sobre o Yoga, mas cessação (*nirodha*) da atenção nos movimentos ou atividades da mente (*citta-vṛtti*).

Após estas observações sobre as interpretações do termo *yoga*, no próximo item, foi feita uma apresentação da forma de expressão literária que Patañjali utilizou no *Yogasūtra*.

1.4 A forma literária do *Yogasūtra*

Yoga clássico, Yoga de oito partes (*aṣṭāṅga*, *aṣṭā* = oito, *aṅga* = parte) ou Yoga de Patañjali são algumas das denominações para o conjunto de saberes exposto em um texto cujas frases, designadas como aforismos, preceitos ou ainda como sentenças técnicas concisas

²⁷ *yogaś cittavṛttinirodhaḥ* (PATAÑJALI, 1988, p. 5).

²⁸ “Je ne suis pas en ce moment avec le docteur Krusche que j’ai recontré ce matin à huit heures et je ne suis pas non plus en pensées avec ma femme que j’ai vue après lui. Cela signifie que je dois être capable de supprimer activement certaines choses de ma mémoire et de mon imagination. *Yogaścittavṛttinirodhaḥ* signifie se détacher de tout ce qui ne se trouve pas actuellement devant nous” (DESIKACHAR, KRUSCHE, 2009, p. 46).

(APTE, 1978, p. 1698) entrelaçam-se, como fios, promovendo o entrosamento dos conhecimentos da doutrina. Conforme Surendranath Dasgupta, os tratados em forma de aforismos (*sūtra*) não objetivam detalhar os assuntos tratados nas doutrinas ou sistemas. Funcionam como uma pista ou sinal que mantinha o leitor ligado às lembranças dos complexos ensinamentos com os quais já estava familiarizado por meio de instruções orais (DASGUPTA, 1922, p. 62).

De outro lugar de fala, o professor Carlos Alberto da Fonseca, ao discorrer em seu artigo “O ‘bem-feito’ e o ‘malfeito’ na estética sânscrita” (1990) a respeito dos termos sânscritos utilizados para descrever o conceito de literatura, acrescenta, em nosso idioma, explicações interessantes para a compreensão dos tratados em forma de *sūtra*. Conforme o autor, na literatura artística (*kāvya*), em que a emoção encontra-se no corpo do texto, a relação se estabelece entre o autor e o leitor. O poeta ou o autor (*kavi*) (que não produz somente poemas, mas também outros modos de expressão literária) deve provocar a sensibilidade profunda de seu leitor/ouvinte de maneira que ele possa reviver experiências passadas (deixadas em um plano inconsciente, devido às premências do cotidiano), mas de maneira apaziguada e transformada em um sentimento universal, impessoal ou absoluto (FONSECA, 1990, p. 49-50). Conforme Fonseca, na literatura indiana em forma de *sūtra*, a emoção se encontra na relação entre o preceptor e seu aprendiz e o texto tem a função de ser um simples recurso de ensino (1990, p. 44).

Em outra perspectiva, T.K.V. Desikachar sugere que uma boa maneira de compreender os aforismos (*sūtra*) seria comparando-os a valiosas pérolas que poderiam, ao se associarem de determinada maneira, se tornar um colar. O *Yogasūtra*, por reunir pensamentos de grande valor em um conjunto ordenado de sabedorias, se compararia a um precioso colar de pérolas ou de *sūtra* (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 26). Além desta preciosa definição, Desikachar aponta para algumas características do *Yogasūtra* que facilitam a compreensão de uma literatura em forma de *sūtra*: concisão (o texto é o mais breve possível), inequivocidade (não é ambíguo), possui viço (a qualquer momento é possível descobrir mais detalhes de seu conteúdo), universalidade (sua mensagem se dirige a qualquer um), possui tangibilidade (não é composto por especulações, mas por ensinamentos que proporcionam experiências concretas aos seres humanos), e apresenta relevância significativa e profundidade em seus ensinamentos (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 26).

1.5 Os comentários ao *Yogasūtra*

Uma composição literária em forma de aforismos (*sūtra*) possui a incumbência de ser uma memória do que foi previamente e oralmente transmitido por um preceptor a seu aprendiz. Ela precisa ser breve e fácil de memorizar, embora seja resultado do trabalho exaustivo por parte de seu autor. Devido a seu caráter abreviado, uma obra aforística necessita do auxílio de comentários e comentários dos comentários para ser devidamente compreendida. Com o *Yogasūtra* não é diferente. Seus comentários mais simples têm a função de conferir explicações, justificações, prescrições de aplicação e exemplos de uso; enquanto os seus comentários mais elaborados proporcionam detalhamentos dos conteúdos e análises dos significados dos aforismos, esclarecimentos de citações, relatos sobre funcionalidade, verificação meticulosa da validade e utilidade dos aforismos e possível defesa da argumentação do autor (FILLIOZAT, 2005, p. 14-15).

O primeiro aforismo do primeiro capítulo da obra de Patañjali, “Eis aqui o ensinamento do Yoga” (PATAÑJALI, 2005, p. 27, tradução nossa)²⁹ é exemplar para evidenciar a importância do papel dos comentários no entendimento dos aforismos. A esse aforismo, por exemplo, Vyāsa acrescenta, entre outras informações, um comentário fundamental para a compreensão do Yoga, esclarecimento que, inclusive, aproxima o leitor (ou praticante) da obra de Patañjali. Ao discorrer sobre os cinco patamares ou ‘reinos mentais’ (*citta-bhūmi*)³⁰ do psiquismo, Vyāsa assegura que o estado de Yoga, ou seja, o estado de ‘suspensão’ (*niroddha*) é uma propriedade que existe em todos os planos mentais (VYĀSA, 2005, p. 27). Isto é, o estado de ‘suspensão’ é uma propriedade intrínseca do psiquismo e pode ser detectada, em menor ou maior grau, em qualquer um desses planos ou patamares. Isso significa que qualquer pessoa possui, em condição latente, a ‘suspensão’ (*niroddha*) a que se refere Patañjali. Contudo, enquanto o psiquismo encontra-se submetido a distrações, quer dizer, oscilando entre a concentração em um ponto e a distração da atenção em vários objetos (sejam eles pensamentos ou objetos percebidos pelos sentidos), essa ‘suspensão’ não pode ser considerada a condição de Yoga denominada por absorção (*samādhi*). Para ser classificada como uma absorção, a ‘suspensão’ deve não só transformar a percepção de objeto durante a meditação, tornando-a

²⁹ “Voici l’enseignement du Yoga” (PATAÑJALI, 2005, p. 27).

³⁰ Os reinos mentais (*citta-bhūmi*) são: 1. voltado em direção aos objetos exteriores, quer dizer, distraído com vários objetos (*kṣipta*); 2. estarecido, esquecido ou confuso (*mūḍha*); 3. ocasionalmente estável e concentrado (*vikṣipta*); 4. fixado em um único ponto (*ekāgra*); 5. refreado, parado, detido, dominado ou “parado” (*niroddha*).

mais ‘realística’, e amenizar o efeito dos princípios que causam sofrimento,³¹ como também afrouxar a influência das lembranças (que influenciam as ações). Essa espécie de absorção é designada como absorção com objeto de concentração (*samprajñāta-samādhi*). Com o seu desenvolvimento, alcança-se o estado de absorção sem objeto de concentração (*asamprajñāta-samādhi*), e isso significa que as modificações ou atividades do psiquismo (*citta-vṛtti*)³² foram subjugadas pelo *yogi* (VYĀSA, 2005, p. 31).

Como se observa, um simples aforismo, com poucas palavras, como é o caso do primeiro aforismo do *Yogasūtra*, pode ter um amplo significado se condicionado a seus comentários, glosas e notas. Tal como na brincadeira infanto-juvenil do ‘telefone sem fio’,³³ em que um texto oral, após ser transmitido, em sussurro, de uma pessoa para outra, apresenta, no final da rodada, um novo e surpreendente texto, os comentários construíram (e constroem), juntos com o *Yogasūtra*, a autêntica tradição do Yoga clássico. Eles não atuam como uma cópia fiel do que foi ensinado, mas análogo ao que Walter Benjamin (2011) chamou de “aura”, ou seja, como fonte renovadora da autenticidade da obra de Patañjali. Isto significa que uma transmissão fiel dos ensinamentos de Yoga não parece estar associada a uma reprodução mecânica dos conteúdos dos aforismos de modo a tirar-lhes a vivacidade. Os comentários ao *Yogasūtra*, por manterem uma relação íntima e permanente com a obra de Patañjali (complementando-a com definições, explicações, exemplos etc) e por divergirem, algumas vezes entre si, criam um envoltório de autenticidade para a tradição clássica do Yoga. Geram uma atmosfera semelhante ao de um contato presencial entre um preceptor e seu discípulo (cujo objetivo é a condução do aluno à libertação do sofrimento existencial), em que as experiências produzidas pelo Yoga não são transmitidas com o intuito de saciar a necessidade de ‘prestígio’ espiritual de cunho individualista. Com isso, o primeiro aforismo, que parecia ser apenas a abertura do *Yogasūtra*, adquire o status de uma breve síntese de vários temas discutidos na obra. E assim ocorre com a maioria dos aforismos da obra de Patañjali. Juntos com os comentários tecem a rede de significados da tradição do Yoga.

³¹ Os princípios do sofrimento (*kleśa*) são: ignorância do Si (*puruṣa*) ou ilusão (*avidyā*), autorreferência extrema (*asmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*), e medo, inclusive medo da morte (*abhiniveśa*).

³² Conforme o sexto aforismo do primeiro capítulo do *Yogasūtra*, as modificações ou atividades do psiquismo (*citta-vṛtti*) são: cognição real (*pramāṇa*), erro (*viparyaya*), fantasia (*vikalpa*), sono (*nidrā*) e memória (*smṛti*). (PATAÑJALI, 1988, p. 15).

³³ Brincadeira popular no Brasil, mas que tem origem em ensinamentos orais de diversas tradições.

1.6 O Yoga nas epopeias indianas: *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*

Conforme a historiadora Romila Thapar, as duas epopeias indianas, o *Rāmāyaṇa* (O percurso de Rāma)³⁴ e o *Mahābhārata* (A grande guerra dos Bhārata)³⁵ ocupam-se de eventos situados historicamente entre 1.000 e 700 a.C.³⁶ Entretanto, como as mais antigas versões que se conservaram desses dois épicos datam da primeira metade do primeiro milênio da era cristã, eles não se constituem como uma fonte confiável para estudos do período a que os fatos narrados supostamente pertencem (THAPAR, 2001, p. 38).

Para o estudo do Yoga clássico, as duas obras épicas são importantes. A relevância do *Rāmāyaṇa* encontra-se, principalmente, nos exemplos de caráter ou preocupação de ordem ética e moral, trazendo à lembrança as restrições (*yama*)³⁷ e observâncias (*niyama*),³⁸ apresentadas no *Yogasūtra*. Com uma narrativa regada por metáforas, descrições poéticas e imagens, o *Rāmāyaṇa* oferece exemplos dos refreamentos individuais e sociais, mas de forma aprazível e encantadora, como é possível observar na passagem em que a coprotagonista da história, Sītā, a esposa, implora para que Rāma, seu marido e protagonista, a deixe segui-lo em seu desterro na floresta (VĀLMĪKI, 1985, p. 409):

Se tu partires hoje para a floresta impenetrável, eu irei diante de ti, pisando espinhos.

Elimina o ciúme e a cólera como se elimina a água que resta da bebida; leva-me com um coração confiante, ó herói: não haverá nenhum dano para mim.

³⁴ O *Rāmāyaṇa*, atribuído tradicionalmente ao lendário poeta Vālmīki, é uma epopeia (constituído por mais ou menos 24.000 versos, divididos em 7 livros) que narra a história do príncipe Rāma desde sua infância, a conquista de sua esposa Sītā, seu destronamento e exílio na floresta, o rapto de sua esposa pelo demônio Rāvaṇa, rei dos de Lanka (atual Sri Lanka), a batalha contra Rāvaṇa e seu exército, a recuperação de seu trono em Ayodhya, até a expulsão de sua esposa, que vive o resto de seus dias em um eremitério presidido por Vālmīki, autor, narrador e personagem do épico.

³⁵ O *Mahābhārata* é uma epopeia com cerca de 100.000 versos, divididos em 18 livros ou capítulos, organizados no decurso de várias gerações, e que reúne temas religiosos, morais e éticos, jurídicos e filosóficos, e técnicas ascéticas e hipnóticas de várias tradições indianas. conforme essas tradições, sua autoria é conferida a Vyāsa (protótipo do sábio, compilador e autor do hinduísmo). A obra narra a história da batalha pelo trono de dois ramos de uma mesma família, os Kaurava e os Pāṇḍava. É nela que se encontra o famoso diálogo (*Bhagavad-gītā*) entre o príncipe Arjuna, pertencente ao ramo dos Pāṇḍava, e Kṛṣṇa, considerado a oitava “encarnação” (*avatāra*) do Deus Viṣṇu (que juntamente com Brahmā e Śiva formam a divina trindade hindu).

³⁶ Segundo a tradição, esses eventos pertenceriam a uma época anterior à época considerada pelos estudos históricos. A guerra descrita no *Mahābhārata*, por exemplo, teria acontecido em 3.102 a.C. (THAPAR, 2001, p. 35).

³⁷ As restrições apontadas no aforismo 30 do segundo capítulo do *Yogasūtra* são: abstinência de dano (*ahiṃsā*), veracidade (*satya*), abstinência de roubo (*asteya*), continência (*brahmacharya*), e abstinência de avareza (*aparigraha*)” (PATAÑJALI, 1988, p. 155).

³⁸ No aforismo 32 do segundo capítulo do *Yogasūtra*, Patañjali descreve as observâncias: higiene (*śauca*), contentamento (*santoṣa*), ação purificatória (*tapas*), estudo (*svādhyāya*) e transformação de Deus no motivo de todas as ações (*īśvara-praṇidhāna*) (PATAÑJALI, 1988, p. 159).

[...] Sim, eu irei para esta floresta inacessível, desabitada por humanos, ocupada pelos mais diversos animais, morada de tigres.

Eu morarei na floresta, alegremente, como na residência de meu pai, sem me preocupar com os três mundos, cuidando apenas dos votos de esposa (tradução nossa).³⁹

Neste exemplo, percebe-se que o pedido de Sītā está envolto em questões que ultrapassam a sua afeição por Rāma. A passagem se ocupa com temas sobre veracidade, continência, contentamento, abstinência de dano, abstinência de avareza, porém marcados com características do tipo de literatura a que pertence. Como foi mencionado no item 1.4 da dissertação, o *Yogasūtra* é uma espécie de mnemônica para que os discípulos não esqueçam os ensinamentos que lhes foram transmitidos (oralmente) por seus preceptores. Por isso, os requintes linguísticos utilizados em outros gêneros literários não são a preocupação fundamental de Patañjali e nem da maioria de seus comentadores.

Em relação ao *Mahābhārata*, sua relevância para o estudo do Yoga clássico deve ser examinada com cuidado.⁴⁰ Embora pertençam à mesma tradição hindu e seja possível encontrar referências a questões que, em outro momento, seriam analisadas pelo Yoga e pelo Sāṃkhya clássicos, as explicações teóricas, as técnicas de meditação e a soteriologia apresentadas em várias partes do épico, inclusive na *Bhagavad-gītā*,⁴¹ não correspondem exatamente as do *Yogasūtra* ou as do *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa.⁴² Por exemplo, enquanto, em sua obra, Patañjali sugere variados objetos de concentração,⁴³ na *Bhagavad-gītā* toda a atenção do *yogi* deve ser dirigida, fundamentalmente, a Kṛṣṇa, isto é, a Deus: “Livre da paixão, temor e ira,

³⁹ “Si tu pars aujourd’hui pour la forêt impénétrable, je marcherai devant toi, foulant les épines. Expulse jalousie et colère comme l’eau qui reste du breuvage; emmène moi d’un couer confiant, ó héros: il n’y a point de ma pour moi. [...] Oui, j’irai dans cette forêt inaccessible, vide d’hommes, emplie des bêtes les plus diverses, séjour des tigres. J’ai haterai avec bonheur dans la forêt comme dans la demeure de mon père, sans me soucier des trois mondes, me souciant de ma seule foi d’épouse” (VĀLMĪKI, 1985, p. 409).

⁴⁰ Não é incomum que praticantes de Yoga ocidentais alinhem todos esses estudos em um bloco de ensinamentos pertencentes ao Yoga, como fazem a hindus. Entretanto, averiguando os conteúdos do *Yogasūtra*, do *Sāṃkhyakārikā* e da *Bhagavad-gītā*, observa-se que os significados dos termos em sânscrito e os objetivos soteriológicos das duas primeiras doutrinas diferem dos da terceira. Na *Bhagavad-gītā* a salvação do sofrimento existencial não está associada à separação (*viyoga*) entre o Si (*puruṣa*) e a Natureza (*prakṛti*) e seus fenômenos (*tattva*), como se encontra nas obras de Patañjali e de Īśvarakṛṣṇa. Pelo contrário, na *Bhagavad-gītā* a salvação está associada à união da alma individual (*ātman*) com o divino (*Brahman*). Isso não significa, no entanto, que essas obras sejam incompatíveis. Se o Yoga e o Sāṃkhya forem vistos como partes da tradição religiosa hindu, essas diferenças tornam-se irrelevantes.

⁴¹ *Cântico do Senhor*. Sexto livro do *Mahābhārata*.

⁴² A doutrina de Īśvarakṛṣṇa será abordada no próximo capítulo da dissertação.

⁴³ No aforismo 39 do primeiro capítulo do *Yogasūtra*, Patañjali assegura que o objeto de concentração pode ser escolhido segundo a preferência do *yogi* (PATAÑJALI, 1988, p. 65). O sol, a lua, o plexo do umbigo, a garganta, o coração, a Estrela Polar, *īśvara* etc são algumas das sugestões encontradas no *Yogasūtra* (PATAÑJALI, 1988, passim).

absorto em Mim, refugiando-se em Mim, purificado (*tapas*) pelo fogo do discernimento, muitos têm alcançado o meu Ser” (VYĀSA, 1977, p. 122, tradução nossa).⁴⁴

É certo, porém, que uma das possibilidades de concentração indicadas pelo *Yogasūtra* é a concentração em *īśvara* (Senhor). No entanto, como notifica Mircea Eliade (1907-1986), historiador das religiões, filósofo e romancista, cujos trabalhos fazem parte do patrimônio material dos estudos das doutrinas indianas no Rio de Janeiro,⁴⁵ este Senhor a que se refere Patañjali não possui a relevância de um Deus como Kṛṣṇa.⁴⁶

Na *Gītā*, Kṛṣṇa é o fim único: ele justifica a prática e a meditação *yóguica*, é nele que se concentra o *yogin*; é pela sua graça (e na *Gītā*, o conceito de graça começa a tomar forma, anunciando o luxuriante desenvolvimento tomado na literatura vixnuíta) que o praticante obtém o *nirvāṇa*, não o *nirvāṇa* do budista tardio, tampouco o *samādhi* dos *Yoga-sūtra*, mas um estado de perfeita união mística entre a alma e seu Deus (1996, p. 139).

No *Yogasūtra*, *īśvara* representa um papel mais modesto: o de um Si (*puruṣa*) ideal que nunca se envolveu com os princípios de sofrimentos (*kleśa*)⁴⁷ ou com ações e suas consequências. O assunto é controverso. Julgá-lo não depende apenas de uma análise dos conteúdos das obras citadas. No caso do *Yogasūtra*, como ele possui a incumbência de ser uma mnemônica do que foi ensinado presencialmente por um preceptor a seu aprendiz, os conhecimentos ali expostos e organizados por Patañjali são interpretados e praticados conforme a tradição e a experiência dos preceptores. Não é incomum aparecerem novos comentários à obra. Novas demandas, surgidas a partir das experiências com o Yoga, solicitam novas respostas interpretativas. Tradições autênticas dispõem de certo dinamismo e elasticidade para continuarem a sê-las.⁴⁸ Caso contrário, o Yoga não passaria de uma cega aceitação de regras e restrições e de uma repetição automática de técnicas. Quando Patañjali exalta a necessidade do desapego e da constância como qualidades necessárias à estabilidade da psique, ele se refere a

⁴⁴ “Free from passion, fear and anger, absorbed in Me, taking refuge in Me, purified by the fire (*tapas*) of wisdom, many have reached My being” (VYĀSA, 1977, p. 122).

⁴⁵ Aqui no Rio de Janeiro, em décadas anteriores ao aparecimento da internet e quando as informações sobre a Índia e suas doutrinas filosófico-religiosas demoravam a chegar devido às dificuldades de importações, os livros de Mircea Eliade, traduzidos em espanhol e vindos, principalmente, do México e da Argentina, tinham um preço mais acessível e eram encontrados mais facilmente em livrarias.

⁴⁶ Sobre Kṛṣṇa, cf. a nota 35 da dissertação.

⁴⁷ Sobre os princípios de sofrimento ou aflições (*kleśa*), cf. nota 31.

⁴⁸ Isso me fez lembrar o relato de T.K.V. Desikachar sobre sua experiência com um aluno cristão que o procurou para receber instruções que diminuíssem o seu sofrimento interior. Desikachar levou-o a uma igreja (não a um templo hindu), sentou-se a seu lado e entou algo que o fez chorar por algum tempo. A partir daquela experiência, o aluno conseguiu aceitar os ensinamentos de meditação que propiciariam a diminuição de seu sofrimento (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 172).

um fervoroso desejo de libertação do sofrimento existencial e a um dócil e dedicado esforço para consegui-la.

Sendo assim, talvez o mais interessante seja reparar na dedicação e perspicácia de Patañjali para estruturar uma doutrina unívoca, viva e pertinente em meio a tantas influências de teorias filosófico-religiosas, de técnicas ascéticas e de meditações encontradas não só nos *Veda*, como nos épicos e nas demais tradições indianas. Parece que certa dose de esquecimento foi necessária a Patañjali para conseguir descartar as lembranças de ensinamentos que não apresentavam mais um valor vital e autêntico para a sua linha de pensamento. Sobre este ponto, Patañjali talvez concordasse com o filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) e com sua exaltação ao esquecimento. O tratamento conferido à memória no *Yogasūtra* sugere que a sua influência na libertação do sofrimento existencial requer um constante contrabalanceamento com uma porção de esquecimento. Caso o *yogi* não consiga ‘esquecer-se’ de determinados hábitos⁴⁹ ou marcas psíquicas,⁵⁰ dificilmente conseguirá manter-se no caminho do Yoga e alcançar a libertação do sofrimento existencial.

⁴⁹ O termo está sendo utilizado no sentido conferido por Henri Bergson. Como um tipo de memória, adquirida cultural e socialmente, e que se armazena em um sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo. O filósofo utiliza o exemplo de uma lição aprendida de cor para explicar o conceito de memória hábito (BERGSON, 1999, p. 86).

⁵⁰ Com reservas, o conceito freudiano de marcas psíquicas pode ser utilizado para a compreensão dos conceitos de *saṃskāra* e *vāsanā* empregados pelo Yoga/ Sāṃkhya. Na obra freudiana, marcas psíquicas são lembranças solidificadas oriundas da incompreensão de determinados tipos de experiências que não formam representações e persistem no psiquismo como uma memória literal, quer dizer, como um instante suspenso no tempo. Seu único destino é o descarregamento por meio do mecanismo de compulsão à repetição (sem interferência egoica) (ANTONELLO; GONDAR, 2012, p. 130-131).

2 O SĀṂKHYA CLÁSSICO, ALICERCE FILOSÓFICO DO YOGA CLÁSSICO

Para entender o significado do Yoga clássico, é preciso referi-lo à escola filosófico-religiosa do Sāṁkhya. Em outros termos, para a compreensão do objetivo das práticas ascéticas, dos métodos de contemplação e do fundamento metafísico encontrado na doutrina clássica do Yoga, é imprescindível o exame da soteriologia e psicologia do Sāṁkhya clássico representado pela obra de Īśvarakṛṣṇa, o *Sāṁkhyakārika*, e seus comentários. Por exemplo, ao afirmar que a suspensão da atenção (*niroddha*) nas modificações ou atividades mentais (*citta-vṛtti*)⁵¹ liberta o Espírito, o Si (*puruṣa*), das ilusões de estar aprisionado, deixando-o permanecer em sua própria natureza,⁵² Patañjali parece ter recorrido aos esclarecimentos de Īśvarakṛṣṇa na estrofe 62 do *Sāṁkhyakārika*: “Portanto, o Espírito [o Si] não é nem aprisionado, nem liberado, e nem transmigra; é a Natureza que, sob seus diversos aspectos, transmigra, é aprisionada ou liberada” (ĪŚVARAKRṢṂA, 1964, p. 72, tradução nossa).⁵³

Existem divergências entre os especialistas quanto à dependência teórica do Yoga clássico em relação ao pensamento do Sāṁkhya. Georg Feuerstein, por exemplo, é um dos autores ocidentais que defende que as duas doutrinas, embora formassem uma única tradição em época pré-clássica e se pareçam em seus fundamentos metafísicos, separaram-se e construíram suas próprias teorias e métodos. O autor assinala, por exemplo, que enquanto o Sāṁkhya clássico elegeu o discernimento e a renúncia como meios de salvação ou de libertação do sofrimento existencial, o Yoga clássico adotou a renúncia e a meditação como principais instrumentos para este fim (FEUERSTEIN, 2006, p. 116-117). Isso significa que embora o objetivo das duas doutrinas seja o mesmo, a salvação ou libertação do sofrimento existencial, os recursos metodológicos são diferentes. Ainda assim, na análise da maioria dos especialistas sobre o assunto, como Surendranath Dasgupta, Pierre-Sylvain Filliozat, Tara Michaël, Deepti Dutta e outros, o Yoga clássico é inseparável da estrutura teórica do Sāṁkhya clássico. Sem ela, as práticas ascéticas e contemplativas perderiam o direcionamento e seu significado. Como foi mencionado na introdução da dissertação, é difícil conceber o Yoga de Patañjali sem a estrutura teórica do Sāṁkhya clássico, a não ser que reduzamos os aforismos (*sūtra*) a um manual de moral e técnicas ascéticas. Por outro lado, estudiosos e praticantes do Yoga asseguram que o método teórico de libertação do sofrimento existencial proposto pelo Sāṁkhya

⁵¹ Cf. nota 32 da dissertação.

⁵² “Then the seer stands in his own nature” (PATAÑJALI, 1988, p. 9).

⁵³ “C’est pourquoi l’Esprit n’est ni lié, ni libéré, pas plus qu’il ne transmigre; c’est la Nature qui, sous des aspects divers, transmigre, est liée ou libérée” (ĪŚVARAKRṢṂA, 1964, p. 72).

clássico não é suficiente para livrar alguém do jugo de determinadas memórias que condicionam as ações e conduzem a uma incessante repetição de cenários de sofrimentos. Apenas a associação dessas duas metodologias poderia conduzir à libertação do sofrimento inerente à condição humana. Isso não diminui a importância das obras, ao contrário, oferece a possibilidade de pensar não em sínteses ou junção de opostos, mas em colaboração entre diferenças para alcançar um fim único.⁵⁴

2.1 Uma breve apresentação histórica do Sāṃkhya clássico

Como o Yoga clássico, o Sāṃkhya clássico, situado historicamente no Período Gupta ou Era Clássica da Índia, é um dos seis sistemas filosófico-religiosos que reconhecem a autoridade dos *Veda*, contrariamente às doutrinas budista, jainista e materialistas. Sua principal obra, composta em meados do século IV d.C., conhecida como *Sāṃkhyakārikā* (Estrofes do Sāṃkhya) e atribuída a Īśvarakṛṣṇa, reúne em 72 ou 73 estrofes uma estrutura teórica perfeitamente coerente (RENOU; FILLIOZAT, 2002, p. 8).

Antes de seu período clássico, a tradição do Sāṃkhya já era transmitida e discutida de forma assistemática em especulações contidas nos hinos védicos, nas *upaniṣad*, na epopeia *Mahābhārata* (principalmente na parte da *Bhagavad-gītā*) e em outras obras menos conhecidas até, aproximadamente, a era cristã. Posteriormente à época clássica, as formulações teóricas do Sāṃkhya foram apresentadas em um período que Pierre-Sylvain Filliozat classifica como Sāṃkhya tardio, cuja obra mais conhecida intitula-se *Sāṃkhyapravacanasūtra* (XIV d. C.). Não há inovação teórica neste período, e sim uma grande preocupação em justificar a doutrina com maior precisão conceitual perante as críticas das outras escolas indianas de pensamento (FILLIOZAT, 2002, p. 8).

Os textos da doutrina do Sāṃkhya que interessam a esta dissertação são, principalmente, os referentes à época Clássica: o *Sāṃkhyakārikā* e o seu comentário mais antigo, o *Gauḍapādabhāṣya* (VI d.C.). Porém, conhecer os períodos que o antecedem e o sucedem

⁵⁴ A alegoria utilizada na estrofe 21 do *Sāṃkhyakārikā* (a relação entre um cego e um manco) para explicar o objetivo da discriminação (*vijñāna*) entre Si (*puruṣa*) e a Natureza (*prakṛti*), é comentada e explicada por Gauḍapāda. Conforme sua narrativa, um homem cego e um manco viajavam com um grupo de conhecidos pela floresta. Quando ladrões atacam a caravana em que estavam, por caminharem com dificuldades, os dois são expulsos do grupo, passando a vagar sozinhos pela floresta. Após algum tempo, o homem cego e o manco se reencontram e, por confiarem um no outro, associam-se para vencer as dificuldades. O cego coloca o manco em seus ombros e em cooperação conseguem caminhar pela floresta. Quando chegam aos seus destinos, a relação estabelecida entre os dois é desfeita. O Si é como um manco, que pode ver, mas não agir, e a Natureza, embora possa agir, não consegue ver. Da mesma forma que o manco e o cego se separam ao atingirem seus objetivos, o Si e a Natureza se distinguem quando a libertação faz com que o Si compreenda e contemple que o seu aprisionamento, que é produzido pela Natureza, é ilusório. (GAUḌAPĀDA, 1964, p. 32).

auxilia na compreensão dos vocábulos e dos termos técnicos, e do sentido global dos textos citados. O comentário de Vācaspatimīśra, *Sāṃkhyatattvakaumudī* (*O Esclarecimento da Realidade segundo o Sāṃkhya*, IX d.C.), embora bem posterior ao *Gauḍapādabhāṣya*, foi várias vezes consultado devido a sua clareza ao abordar determinados temas da doutrina. Há sempre laços, interligações e relações entre os estágios do Sāṃkhya.

2.2 O significado do termo e da doutrina filosófico-religiosa do *Sāṃkhya*

No que concerne à análise do termo *sāṃkhya*, verificou-se na literatura especializada que ele é objeto de inúmeras interpretações. Segundo Gerald James Larson, professor emérito de Cultura e Civilização da Índia na Universidade de Indiana (Bloomington) e de Estudos Religiosos na Universidade da Califórnia (Santa Bárbara), o termo parece derivar da raiz sânscrita, *khyā*, associada ao prefixo *sam*, significando “‘contar’, ‘resultar’, ‘enumerar’, ‘calcular’ etc.” (2005, p. 1). Após verificar a opinião de especialistas como Richard Garbe, Hermann Oldenberg e Mircea Eliade, entre outros, Larson concluiu que o termo, além de referir-se às ideias de número e enumeração, foi utilizado e compreendido por autores e tradições de maneiras variadas, tornando impossível limitar o seu significado a um só sentido técnico (LARSON, 2005, p. 3). Para Mircea Eliade, por exemplo, como o objetivo central da filosofia Sāṃkhya é separar o Espírito (*puruṣa*) da Natureza (*prakṛti*), é mais provável que o termo *sāṃkhya* tenha o sentido de ‘discriminação’ e ‘discernimento’ (ELIADE, 1996, p. 299).

Em uma análise minuciosa do termo, Pierre-Sylvain Filliozat aponta para a necessidade de se levar em consideração a propriedade fonética do sânscrito para a compreensão do termo *sāṃkhya*:

Esta língua distingue vogais de mesmo timbre, mas com diferentes durações, breves e longas. A pronúncia da vogal longa é o dobro da curta. Ela é grifada com um traço acima da vogal. E esta distinção tem uma grande importância porque duas palavras que se distinguem pela duração de uma vogal podem ter sentidos diferentes. É assim que Sāṃkhya com um *ā* longo no início e um *a* breve no final é o nome do sistema filosófico, enquanto que *saṃkhyā* com um *a* breve no início e *ā* longo no final é um substantivo comum que significa numeral. Confundir as duas palavras é um erro. Apesar disso, podemos aproximá-las, já que as duas têm origem na mesma raiz verbal, *KHYĀ*, precedida por um prefixo, *SAM*. A raiz verbal exprime a ação de conhecer e de pensar, o prefixo exprime a ideia de perfeição. Sobre esta raiz é formado o nome *saṃkhyā*, “conhecimento perfeito”. Em sânscrito, como em muitas línguas do mundo, as operações de pensar e de contar são associadas. [...] Igualmente *saṃkhyā* se emprega no uso corrente para referir-se a número. Quanto ao Sāṃkhya, nome do sistema filosófico, é uma palavra derivada do primeiro e por sua etimologia exprime a noção de conhecimento perfeito que é o ensinamento. É literalmente “o que é preconizado neste conhecimento perfeito”. [...] Diz-se frequentemente que pela proximidade com a palavra *saṃkhyā*, “número”, o Sāṃkhya consiste em uma

“enumeração” dos princípios constituintes do universo, o que é exato mas não é dado pela tradição sânscrita como a principal conotação do termo. (2002, p. 9-10, tradução nossa).⁵⁵

Em relação ao Sāṃkhya enquanto sistema filosófico-religioso, Pierre Feuga (1942-2008), tradutor francês, autor de diversas obras sobre tradições indianas e professor de Yoga, assim como Tara Michaël (1942-), doutora em estudos indianos pela Sorbonne e pesquisadora honorária no Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), referem-se a ele como a “discriminação” entre o Si (*puruṣa*) e a Natureza (*prakṛti*), ou ainda como uma espécie de inventário analítico dos “fenômenos” (*tattva*) que constituem o universo (FEUGA; MICHAËL, 1998, p.31-32), definição que faz lembrar, em alguns aspectos, o encadeamento de fenômenos muitas vezes utilizado em fábulas, contos ou narrativas europeias e de outras tradições orais e escritas, como a lenga-lenga,⁵⁶ e mais especificamente, a fábula *A formiga e a neve*.⁵⁷ Entretanto, enquanto nessa fábula a fonte de onde se originam todos os fenômenos é Deus, no Sāṃkhya clássico a origem de todos os ‘fenômenos’ é atribuída à Natureza (*prakṛti*), mas com a ‘participação imóvel’ do Si (*puruṣa*), que ‘age’ como um ‘catalisador’ no processo de transformação da Natureza em seus produtos ou fenômenos. Nem o Sāṃkhya e nem o Yoga clássicos explicam muito bem esse processo. Afirmam somente que o problema ultrapassa a compreensão humana. O homem conhece e compreende por intermédio de um dos produtos da Natureza, o intelecto (*buddhi*), que sendo apenas um produto, só pode estabelecer relações de conhecimento com outros produtos, não com o princípio transcendente (o Si).⁵⁸

⁵⁵ “Cette langue distingue les voyelles de même timbre par des durées différentes, brève et longue. La voyelle longue a une durée de prononciation double de la voyelle brève. Elle est ici marquée par un tire au-dessus de la voyelle. Et cette distinction a une grande importance car deux mots qui diffèrent seulement par la durée d’une voyelle peuvent avoir des sens différents. C’est ainsi que Sāṃkhya avec un ā long au début et un a bref à la fin est le nom du système philosophique, tandis que *saṃkhyā* avec a bref au début et ā long à la fin est un nom commun qui signifie “nombre”. Confondre les deux mots est une erreur. Cependant on peut les rapprocher, en ce sens qu’ils sont tous les deux fondés sur une même racine verbale, *KHYĀ*, précède d’un préverbe, *SAM*. La racine verbale exprime l’action de connaître et de penser, le préverbe exprime l’idée de perfection. Sur cette racine s’est formé le nom *saṃkhyā*, “connaissance parfaite”. Or en Sanskrit, comme dans beaucoup de langues du monde, les opérations de penser et de compter sont associées. [...] De même *saṃkhyā* s’emploie dans l’usage courant pour renvoyer au nombre. Quant à Sāṃkhya, nom du système philosophique, c’est un mot dérivé du premier et qui par son étymologie connote la notion de connaissance parfaite dont il fait l’enseignement. Il est à la lettre “ce dans quoi est préconisée la connaissance parfaite”. [...] On a souvent dit qu’en raison de la parenté avec le mot *saṃkhyā*, “nombre”, le Sāṃkhya consiste en une “enumeration” des principes constituant “univers, ce qui est exact mais n’est pas donné par la tradition sanskrite comme la connotation principale du terme” (FILLIOZAT, 2002, p. 9-10).

⁵⁶ “Palavras que são repetidas em um encadeamento aparentemente sem-fim” (PARREIRAS, 2013).

⁵⁷ Fábula de tradição popular cujas origens encontram-se na Península Ibérica e na Ilha da Madeira (LACERDA, 2013).

⁵⁸ Cf. esquema 1 no final da dissertação.

A partir da ‘influência’ do Si (*puruṣa*) sobre a Natureza (*prakṛti*), que favorece a criação de seus 23 produtos,⁵⁹ esses dois princípios assumem, ilusoriamente, características identitárias inversas, como assinala a estrofe 20 do *Sāṃkhyakārikā*: “Portanto, por meio desta associação, o fenômeno inconsciente aparece como se fosse caracterizado pela consciência, e similarmente, embora a capacidade de agir pertença às *guṇas*, o Espírito indiferente aparece como se fosse o Agente.” (ISVARAKRṢṆA, 1995, p. 63, tradução nossa).⁶⁰

Quer dizer, por causa da proximidade entre a Natureza (*prakṛti*) e o Si (*puruṣa*), os 23 produtos ou fenômenos da Natureza, denominados na estrofe como “o fenômeno inconsciente”, aparecem como se fossem caracterizados pela qualidade de consciência. Enquanto isso, o Si (*puruṣa*) - que se caracteriza pela consciência, indiferença, neutralidade e pelo princípio da ‘não-ação’, aparece como se fosse um ser inconsciente e ativo, embora a ‘verdadeira’ consciência pertença a ele e a capacidade de ação pertença às três propriedades (*guṇa*) da Natureza (*prakṛti*).⁶¹

Todas essas explicações parecem confundir em vez de esclarecer. Não é usual pensar nas funções intelectual (*buddhi*), egoica (*ahaṃkāra*) e mental (*manas*) como sendo inconscientes. Isto não significa que essas funções não apresentem um tipo de consciência, mas que a consciência que essas funções apresentam está direcionada para as coisas do mundo e para os seus próprios processos internos. O assunto parece muito complicado, mas se tornará mais compreensível com a descrição dos 25 fenômenos ou princípios⁶² que compõem a realidade física, emocional, mental e espiritual humana, segundo o *Sāṃkhyakārikā*.

2.3 Os vinte e cinco fenômenos (*tattva*) segundo o Sāṃkhya clássico

Na introdução da dissertação foi mencionado que um dos principais problemas enfrentados durante a escrita da dissertação estaria relacionado às traduções e interpretações dos termos sânscritos. Não foi diferente com os vocábulos relacionados aos 25 fenômenos. No caso do conceito de *prakṛti*, por exemplo, enquanto em grande parte da literatura especializada

⁵⁹ Cf. esquema 1 no final da dissertação.

⁶⁰ “Therefore, through this union, the insentient evolute appears as if it is intelligent; and similarly, also from agency belonging to the *guṇas*, the neutral Spirit appears as if it were the Agent” (ISVARAKRṢṆA, 1995, p. 63).

⁶¹ A Natureza possui três propriedades ou *guṇa* essenciais (*sattva*, *rajas* e *tamas*), que sintetizam todos os atributos do universo. Maiores detalhes, cf. próximo item da dissertação.

⁶² Os 25 princípios são: Si (*puruṣa*), Natureza (*prakṛti*), intelecto (*buddhi*), princípio individualizador (*ahaṃkāra*), mente (*manas*), 5 faculdades de cognição (*jñānendriya*), 5 faculdades de ação (*karmendriya*), 5 essências sutis (*tanmātra*), 5 elementos sensíveis (*mahā-bhūta*).

sobre o assunto o termo não é traduzido, ele adquire variadas traduções e interpretações nas obras de divulgação, tornando a escolha mais complicada.

2.3.1 A Natureza (*prakṛti*)

Por todos os problemas relacionados às traduções, a escolha do termo Natureza para interpretar o conceito de *prakṛti* foi realizada em três etapas:

1) Consulta ao dicionário *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Verificou-se que o termo, como utilizado no Sāṃkhya clássico, significava: ‘a condição natural de algo’, ‘natureza’, ‘constituída pelas três qualidades essenciais (*sattva, rajas e tamas*)’ e ‘fonte original do mundo material’ (1978, p. 1.055).

2) Procura por uma definição do conceito de *prakṛti* na literatura especializada. Entre as muitas definições,⁶³ considerou-se a de Pierre-Sylvain Filliozat (2002, p. 14-15):

O significado comum dessa palavra é o de base, origem, em oposição à noção de derivado. No plano filosófico, ela se emprega em geral como a causa material, em oposição ao produto obtido por sua transformação. A imagem corrente para ilustrar esse conceito é o de um torrão de terra utilizado pelo oleiro para fabricar diversas formas de vasilhas. O torrão de terra é a base, a causa material do pote. Ela é amorfa, originalmente. Ela adquire uma forma em seu produto, mas permanece sempre existente nele. Esta forma recebida pela ação do oleiro pode ser transformada por outra ação. A matéria continua sempre a mesma, sejam quais forem as formas sucessivas que possa receber. O Sāṃkhya denomina de *prakṛti* a base de todas as transformações que compõem o corpo e o psiquismo. Estes dois componentes do homem são de fato concebidos como simples transformações da mesma causa material que é a *prakṛti*. Vê-se, portanto, que o homem pode ser resumido em um composto de um *puruṣa* e uma *prakṛti*. De um lado um sujeito que é a consciência e que é imutável, de outro uma matéria que é um fluxo perpétuo de formas. O sujeito não tem outra função a não ser de testemunhar o fluxo de formas da matéria. A matéria não tem outra função a não ser a de se transformar sem cessar. (tradução nossa).⁶⁴

⁶³ Existem outras traduções para termo sânscrito *prakṛti*: Surendranath Dasgupta - princípio da matéria (1922, p. 238) e causa primordial (1924, passim); Tara Michaël - causa ou Substância primordial (1976, p. 33); Louis Renou - base, indeterminada, princípio preestabelecido, primeiro motor, substratum dos fenômenos, causa eficiente e material do mundo e substância (2001, p. 38); Pierre-Sylvain Filliozat - base, causa material em oposição ao produto obtido a partir de sua transformação, inicialmente amorfa, base de todas as transformações que compõem o corpo e o psiquismo (2002, p. 14-15); Gerald James Larson - matéria primordial do mundo imanifestado e manifestado, natureza primordial (2005, p. 12, 160); Mircea Eliade - matriz primordial, natureza, substância primordial, substância (1996, p. 24-28-31).

⁶⁴ “Les sens courant de ce mot est celui de base, par opposition à la notion de dérivé. Sur le plan philosophique, il s’emploie de façon générale à propôs de la cause matérielle, par opposition au produit obtenu par transformation à partir d’elle. L’image courante illustrant ce concept est celle de la motte de terre utilisée par le potier pour fabriquer diverses formes de pots. La motte de terre est la base, la cause matérielle du pot. Elle est informe au départ. Elle a une forme dans son produit, mais est toujours existante dans le produit. Cette forme recue par elle par une action. La matière reste toujours la meme, quelles que soient les forms sucessives

3) Busca de conceitos semelhantes ao de *prakṛti* na tradição filosófica ocidental. O conceito grego de *physis*,⁶⁵ traduzido como ‘natureza’, como apresentado pelo filósofo e crítico de arte Gerd Bornheim (1929-2002), pareceu o mais próximo do termo *prakṛti*. Conforme Bornheim, *physis* significa tudo o que brota por si, se abre e emerge. É o desabrochar que aparece de si próprio, manifestando-se como a totalidade de tudo o que existe (1998, p. 12). Na Grécia, mesmo após o período dos pré-socráticos, o psiquismo também era parte do conceito de *physis*, exatamente como na tradição do Yoga e do Sāṃkhya (em que os fenômenos psíquicos são partes da *prakṛti*).

Para que o conceito de *prakṛti* ou Natureza se tornasse mais claro, foi preciso abordar a temática de seus três atributos essenciais (*guṇa*). Segundo Surendranath Dasgupta (1922, p. 244), eles representam uma organização em três classes de atributos numericamente infinitos e organizados segundo suas características principais: *sattva* (qualidade de inteligência), *rajas* (qualidade de energia) e *tamas* (qualidade de massa). Em uma interpretação complementar à de Dasgupta, Mircea Eliade (1996, p. 31) acrescenta que esses três atributos (*guṇa*) sempre aparecem em fenômenos físicos, biológicos ou psicomentais, embora em proporções desiguais. Eles só se encontrariam em equilíbrio e homogeneidade em um momento anterior ao da criação, quer dizer, quando a Natureza ainda não tivesse recebido a ‘influência inerte’ do Si (*puruṣa*) que provoca não só a desestabilização dos seus três atributos, como a criação de seus 23 produtos ou fenômenos (mundo manifestado).⁶⁶

Julgado de forma precipitada, o Sāṃkhya clássico pode parecer um estudo físico sobre a natureza como a pensamos hoje. Entretanto, ele não é comparável nem à Física (mesmo qualitativa), por não tratar do mundo objetivo, mas de sua representação, nem a um evolucionismo semelhante aos dos sistemas modernos conhecidos por este nome (FEUGA, MICHAËL, 1998, p. 32). O tipo de ‘evolucionismo’ (*guṇa-pariṇāma*) do Sāṃkhya, segundo FEUGA e MICHAËL (1998, p. 32-33): “[...] é o desenvolvimento do que existe em potência na Natureza; não é uma criação, pois nada se cria e nada é realmente destruído; ciclicidade: é o

qu’on lui donne. Le Sāṃkhya appelle *prakṛti* l’abaisse de toutes les transformations qui composent le corps et le psychisme. Ce deux composantes de l’homme sont en effet conçues comme de simples transformations de la même cause matérielle qu’est la *prakṛti*. L’on voit donc que l’on peut résumer l’homme en un composé d’un *puruṣa* et d’une *prakṛt*. D’un côté un sujet qui n’a pas d’autre essence que la conscience et qui est inchangeant, de l’autre une matière qui est un flux perpétuel de formes. Le sujet n’a pas d’autre fonction que d’être témoin du flux des formes de la matière. La matière n’en a pas d’autre que de se transformer sans cesse” (FILLIOZAT, 2012, p. 14-15).

⁶⁵ O termo grego *physis* foi traduzido para o latim como *natura* e como *natureza* para o português.

⁶⁶ Cf. esquema 1 no final da dissertação.

ponto de vista geral hindu. O universo passa do não-manifestado ao manifestado e depois retorna ao não-manifestado” (tradução nossa).⁶⁷

Isto significa que não há uma mudança fundamental na composição das coisas, apenas uma modificação aparente do que já existia, ou seja, o efeito preexiste na causa (*satkāryavāda*). Em outros termos, os produtos ou fenômenos criados pela Natureza (*prakṛti*), são a própria Natureza.

Além de não ser um estudo físico da natureza, o interesse do Sāṃkhya clássico está voltado às estruturas ou forças que operam no plano individual e que se expressam não em categorias cosmológicas, mas em termos psicológicos (LARSON, 2005, p. 178). Embora a teoria da emergência do universo na doutrina derive de noções cosmológicas hindus mais antigas, ela reorientou-se para o plano individual e associou-se às descrições dos estágios mentais segundo o Yoga. Ou seja, é uma interpretação das noções macrocósmicas em termos microcósmicos (LARSON, 2005, p. 180). Sendo assim, o Sāṃkhya clássico é um conjunto heterogêneo de ensinamentos que não cessam de dialogar e de se apropriar de outras tradições hindus anteriores e contemporâneas a ele. Como na psicanálise, cuja teoria inicial originou-se nas experiências clínicas de Sigmund Freud, o Sāṃkhya clássico aparenta ter sido um esforço para pensar a realidade a partir de experiências, obviamente não clínicas, mas ritualísticas, ascéticas e *yogi*. Não é uma metafísica que se desenvolveu apenas como consequência de um esforço para pensar além das dimensões práticas da existência. Embora priorize um tipo de discernimento como o principal meio de libertação do sofrimento existencial, sua teoria está profundamente enraizada nas experiências indianas de meditação, ascese e práticas rituais.

2.3.2 O primeiro produto da Natureza: intelecto (*buddhi*)

Com o desequilíbrio dos atributos essenciais (*gūna*) da Natureza, surge o seu primeiro produto: o *buddhi*, palavra derivada da raiz verbal sânscrita *buddh* que significa, entre outras coisas, ‘saber’, ‘entender’, ‘compreender’, ‘pensar’, ‘refletir’ (APTE, 1978, p. 1169). Normalmente, traduzido na literatura sobre o Sāṃkhya e o Yoga como intelecto, talvez devido as suas funções de decidir e julgar, na estrofe 23 do *Sāṃkhyakārikā*, o *buddhi* é descrito como: “[...] determinação ou vontade. Virtude, sabedoria, desapego, imponência e poder são às suas

⁶⁷ “[...] n’est que le développement de se qui existe em puissance dans la Nature; ce n’est point une création, car rien ne se crée et rien n’est jamais vraiment détruit; cycliquement – c’est d’ailleurs le point de vue general hindou – l’univers passe du non-manifesté au manifeste puis retourne au non-manifesté” (FEUGA; MICHAËL, 1998, p. 32-33).

manifestações quando o atributo *sattva* predomina. O contrário desses, quanto o atributo *tamas* prevalece” (ĪŚVARAKRṢṂA, 1995, p. 66, tradução nossa).⁶⁸ Isso significa que o intelecto (*buddhi*) caracteriza-se por possuir oito disposições (*bhāva*), umas geridas pelo atributo clareza (*sattva*), que são: virtude (*dharma*), sabedoria (*jñāna*), desapego (*vairāgya*), excelência ou poder (*aiśvarya*); e outras governadas pelo atributo da incerteza ou obscuridade (*tamas*): vício (*adharma*), ignorância (*ajñāna*), apego (*avairāgya*) e impotência ou indignidade (*anaiśvarya*). Dessas todas, apenas a sabedoria (*jñāna*) conduz à libertação do sofrimento existencial (*duḥkha*). As outras sete, perpetuam o sofrimento humano e conduzem a novas existências.

E para definir o *buddhi* ou o intelecto, que no Sāṃkhya e no Yoga clássicos tem a função, entre outras, de ser um repositório das lembranças,⁶⁹ Gerald James Larson o interpreta como um tipo de vontade não consciente e não decisória:

[...] *buddhi* é “vontade” como a dimensão do homem que é a origem de suas aspirações fundamentais ou impulsos. O *buddhi* contém as predisposições e as condições básicas que definem ou fornecem a estrutura dos anseios humanos fundamentais. Estes anseios determinam tanto o que o homem percebe, bem como o que o homem faz quando se torna consciente de si mesmo – i.e., quando se torna *ahamkāra* etc. (2005, p. 183, tradução nossa)⁷⁰

Conforme Larson, a noção de inconsciente da psicanálise ocidental é útil para a compreensão do *buddhi*, pois há uma semelhança entre eles por não serem autoconscientes e por representarem os “desejos” humanos básicos. Em contrapartida, acrescenta Larson (2005, p. 184), a noção de inconsciente da psicanálise carregaria conteúdos tão estranhos à noção de *buddhi* que seria melhor aproximá-lo ou da consciência de um recém-nascido, que tem desejos fundamentais, mas pouca consciência de si, ou do estado de sono profundo, pois nesse estado a autoconsciência fica temporariamente suspensa. Na interpretação de Mircea Eliade (1996, p. 51), a noção de inconsciente do Sāṃkhya e do Yoga deveria ser definida como a fonte e reservatório dos atos, gestos e intenções dominados pelo desejo de autossatisfação, de saciedade e multiplicação (sede de fruto = *phalatrṣṇa*).

⁶⁸ “*Buddhi* is ascertainment or will. Virtue, knowledge, dispassion and power are its manifestations when *sattva* attribute abounds. And the reverse of these, when *tamas* attribute abounds” (ĪŚVARAKRṢṂA, 1995, p. 66).

⁶⁹ Na verdade, não só o *buddhi*, mas também o princípio individualizador (*ahamkāra*), o organizador das faculdades de conhecimento e de ação (*manas*) e as essências elementares (*tanmātra*) conservam os traços das experiências passadas de um indivíduo.

⁷⁰ “[...] *buddhi* is ‘will’ in the sense of being that dimension of man which is the source of his fundamental strivings or urges. The *buddhi* includes the basic predispositions and conditions which define or provide the framework for man’s fundamental strivings. These strivings determine both what man perceives as well as man does when he becomes aware of himself – i.e., when he becomes *ahamkāra* etc” (LARSON, 2005, p. 183).

Quando se observa a interpretação do *buddhi* como um tipo de vontade n determinada não consciente, é impossível não lembrar de Arthur Schopenhauer (1788-1860). O filósofo adaptou alguns conceitos hindus e budistas, a que teve acesso por meio de fontes secundárias,⁷¹ para desenvolver seu pensamento, cujo conceito central é justamente a vontade de viver ou, simplesmente, a vontade. Era uma tendência na Alemanha romântica do século XIX dedicar-se aos estudos do pensamento do Oriente como forma de oposição ao projeto iluminista. É certo, porém, que em sua tese de doutoramento Schopenhauer manteve o mesmo enfoque de Immanuel Kant a respeito do mundo fenomênico e sua forma de conhecê-lo.⁷² É em sua obra *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818) que se verifica uma mudança em relação ao pensamento de Kant. Influenciado por algumas ideias “orientais”, o mundo passa não só a ser concebido enquanto representação, como também enquanto vontade, ideia desconhecida para a filosofia kantiana. Para Kant, o mundo fenomênico não é uma ilusão, mas para se tornar objeto de conhecimento depende das formas *a priori* da sensibilidade tempo e espaço (LALANDE, 1999, p. 394-395) e das leis do entendimento, ou seja, das faculdades de julgar os fenômenos sob quatro perspectivas: quantidade, qualidade, relação e modalidade (LALANDE, 1999, p. 141).⁷³ A ilusão é criada quando as qualidades dos objetos representados (cor, forma, extensão etc) são consideradas características intrínsecas dos próprios objetos. Conforme Schopenhauer o mundo é uma representação, mas a essência da realidade (a “coisa em si” ou o númeno kantiano) é suscetível de ser conhecida (enquanto vontade). Os fenômenos apenas velam as essências dos objetos. A partir de uma observação do próprio corpo, que não seja apenas na relação de contraposição entre um sujeito e um objeto, mas enquanto expressão da vontade, o ‘mecanismo’ interior do ser torna-se passível de ser conhecido, como aponta Schopenhauer (2005, p. 156-157):

Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-se a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua

⁷¹ Asiatisches Magazin editada por Julius Klaproth e Friedrich Majer, *Asiatic Researches, Oupnek'hat* (por volta de 50 *upanişad* traduzidas de uma tradução do sânscrito para o persa, realizada por Mohammed Dara Shikoh, e do persa para o latim por Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron) e *La mythologie des Hindous* de Marie Elizabeth de Polier (MESQUITA, 2007, passim).

⁷² O sujeito conhece a representação do objeto e não os objetos “em si mesmos” (númeno) (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 198).

⁷³ Para Kant todo juízo é considerado a partir de quatro perspectivas e cada uma delas possibilita três tipos de juízos: quantidade (unidade, pluralidade e totalidade); qualidade (realidade, negação e limitação), relação (substância, causa e reciprocidade) e modalidade (possibilidade, existência e necessidade). Assim, para Kant, há 12 categorias do entendimento ou conceitos (*a priori*) do conhecimento (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 40).

identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também movimento de seu corpo.

O significado da vontade schopenhauriana se aproxima do conceito de intelecto (*buddhi*) no que diz respeito à origem dos anseios humanos básicos e impulsos. Para o Sāṃkhya e para o Yoga, entretanto, o intelecto (*buddhi*) é apenas o primeiro produto da Natureza e tem funções muito mais amplas do que o conceito de vontade de Schopenhauer.⁷⁴

2.3.3 Segundo produto da Natureza: o princípio individualizador (*ahaṃkāra*)

O segundo produto da Natureza, *ahaṃkāra* – termo sânscrito composto pelo pronome pessoal *aham*, ‘eu’, acrescido da partícula *kāra*, que pode significar ‘letra’, ‘som’, ‘palavra’ ou ainda ‘palavra indeclinável’ (MACDONELL, 1979, p. 66) – é traduzido, normalmente, como princípio individualizador, ego ou consciência de si. Devido aos comprometimentos com doutrinas psicológicas e filosóficas que as duas últimas possibilidades de tradução apresentam, o termo sânscrito *ahaṃkāra* foi aqui traduzido como princípio individualizador.

Conforme a doutrina do Sāṃkhya, a partir da criação do princípio individualizador (*ahaṃkāra*), também surge o denominado ‘desconhecimento fundamental’ (*avidyā*), ou seja, com a construção de uma identidade pessoal que interpreta a vida a partir das suas experiências no mundo, há um esquecimento espontâneo do Si (*puruṣa*), princípio que será abordado posteriormente. Esse processo de esquecimento não tem qualquer conotação moral. É simplesmente o desenvolvimento natural dos produtos ou fenômenos (*tattva*) da Natureza (*prakṛti*) sob o efeito da desestabilização de seus atributos essenciais causada pela ‘influência inerte’ do Si (*puruṣa*). Segundo Gerald James Larson (2005, p. 186), uma das maneiras de inferir a experiência de *ahaṃkāra* é acompanhar o desenvolvimento de uma criança pequena tornando-se consciente de si enquanto indivíduo.

Como todo o mundo criado, o princípio individualizador também é constituído pelos três atributos da Natureza: *sattva*, *rajas* e *tamas*. Com a prevalência de um desses atributos sobre os outros dois, esse princípio se divide e cria outros princípios.⁷⁵ Conforme a 24ª estrofe

⁷⁴ Cf. início do item 2.3.2 da dissertação.

⁷⁵ Em seu comentário, Gauḍapāda assinala que é sob a influência do atributo *rajas* (movimento) que o princípio individualizador adquire a energia necessária para criar os outros princípios (GAUḌAPĀDA, 1964, p. 38).

do *Sāṃkhyakārikā*, sob o predomínio do atributo de clareza e leveza (*sattva*) o princípio individualizador (*ahaṃkāra*) cria o grupo dos onze: cinco faculdades de cognição (*jñānendriya*), cinco faculdades de ação (*karmendriya*), e a mente (*manas*); e sob o prevalecimento do atributo de obscuridade ou inércia (*tamas*), cria grupo das essências sutis (*tanmātra*) (ĪSVARAKR̥ṢṆA, 1933, p. 38).

2.3.4 O grupo dos onze (*jñānendriya*, *karmendriya*, *manas*)

O grupo dos onze é formado por cinco *jñānendriya*, cinco *karmendriya* e por *manas*. *Jñānendriya*, traduzido normalmente como faculdade de cognição ou de conhecimento, é um termo formado pelas palavras *jñāna*, que significa ‘consciência’, ‘cognição’, ‘conhecimento’ etc. (APTE, 1978, p. 744), e *indriya*, que pode significar ‘órgão do sentido’, ‘sentido’ ou ainda ‘faculdade do sentido’ (APTE, 1978, p. 386).⁷⁶ *Karmendriya*, que significa faculdade de ação ou de reação a uma cognição, é uma palavra constituída pela união do dos termos *karma*, que pode ser traduzido como ‘ação’, ‘trabalho’, ‘execução’ etc. (APTE, 1978, p. 541) e *indriya*, cujo significado foi indicado no parágrafo anterior.⁷⁷

Em relação ao 11º componente do grupo dos onze, *manas*, aqui traduzido como mente,⁷⁸ sua função é organizar as percepções e coordenar as respostas a elas,⁷⁹ ou seja, funciona como o “centro de ligação entre a atividade perceptiva e a atividade biomotriz” (ELIADE, 1996, p. 32). Além da função de organização das faculdades de conhecimento (*jñānendriya*) e ação (*karmendriya*), a mente (*manas*) é o elo entre elas com o princípio individualizador (*ahaṃkāra*) e com o intelecto (*buddhi*).⁸⁰ Em conjunto com esses dois últimos princípios, a mente forma o denominado órgão interno (*antaḥkaraṇa*).⁸¹ Ao contrário das dez faculdades, que agem apenas

⁷⁶ Os cinco *jñānendriya* são: ouvir (*śabdendriya*), tocar (*sparśendriya*), ver (*rūpendriya*), degustar (*rasendriya*) e sentir odor (*gandhendriya*).

⁷⁷ Os *karmendriya* são: fala (*vāc*), apreensão (*pāṇi*), locomoção (*pāda*), procriação (*upastha*) e excreção (*pāyu*).

⁷⁸ O *The Practical Sanskrit-English Dictionary* apresenta os seguintes significados para o termo *manas*: ‘mente’, ‘órgão interno de percepção’ e ‘cognição ou instrumento por meio do qual os objetos afetam o espírito’ (APTE, 1978, p. 1233).

⁷⁹ A mente pode estar ausente durante as recepções de estímulos captados pelos órgãos sensoriais, ou seja, durante as sensações. No caso das percepções, isso não seria possível, pois dependem, segundo a teoria do Sāṃkhya, da colaboração da mente (*manas*), do princípio individualizador (*ahaṃkāra*) e do intelecto (*buddhi*).

⁸⁰ Como informação complementar, na trigésima quinta estrofe do *Sāṃkhyakārikā* é dito que o órgão interno em conjunto com as cinco faculdades de cognição e com as cinco de ação podem ser comparados a três guardiões, cinco portas de entrada e cinco portas de saída (ĪSVARAKR̥ṢṆA, 1964, p. 48). Enquanto as portas de entrada e saída são responsáveis pelos contatos com o mundo externo e as respostas dadas a ele, os três guardiões acumulam as funções de determinação, autoconsciência e explicação ou diferenciação (LARSON, 2005, p. 189). Em outras palavras, o encargo do órgão interno é organizar, analisar e interpretar os contatos com o mundo externo e ainda intitular-se como responsável pelas experiências.

⁸¹ O termo técnico “órgão interno” pode ser encontrado na forma pluralizada – “órgãos internos”.

no tempo presente, esse “órgão” funciona nos três tempos, isto é, analisa (por meio do método indutivo) acontecimentos presentes, passados e futuros, como exemplifica Vācaspatimīśra (1995, p. 80) em um trecho de seu comentário à 33ª estrofe do *Sāṃkhyakārikā*:

O órgão interno funciona em todos os tempos, como visto nos exemplos: (a) choveu porque o rio tornou-se cheio d’água (indica o passado); (b) existe fogo na montanha porque há fumaça (indicando o presente); (c) pode chover, uma vez que não há obstáculos, pois vemos formigas carregando ovos⁸² (indicando o futuro) (tradução nossa).⁸³

Considerado sob outra perspectiva, o órgão interno (*buddhi*, *ahaṃkāra* e *manas*) e as dez faculdades (*jñānendriya* e *karmendriya*) formam, quando associados a um suporte constituído pelas cinco essências sutis (*tanmātra*), a entidade sutil denominada *liṅga-śarīra* ou *sūkṣma-śarīra*, que possui um importante papel na dinâmica das lembranças e hábitos nas doutrinas do Yoga e do Sāṃkhya clássicos.

2.3.5 As essências sutis (*tanmātra*) e os elementos sensíveis (*mahā-bhuta*)

Como foi mencionado, do princípio individualizador (*ahaṃkāra*), sob a influência do atributo de clareza e leveza (*sattva*), surgem as dez faculdades e a mente. Quando a prevalência no princípio individualizador é do atributo de obscuridade e inércia (*tamas*), são criadas as cinco essências sutis (*tanmātra*), que são: princípio sonoro (*śabda*), princípio tangível (*sparsa*), princípio visível (*rūpa*), princípio gustativo (*rasa*) e princípio olfativo (*gandha*).

Segundo Pierre-Sylvain Filliozat (2002, p. 16), essas cinco essências sutis (*tanmātra*) podem ser definidas como o que há de comum em cada conjunto de variedades. A essência princípio olfativo (*gandha*), por exemplo, reúne todos os diversos odores. Na interpretação de Mircea Eliade (1996, p. 32-33), essas essências são os núcleos genéticos do mundo físico que, ao passarem por um processo de condensação, produzem as estruturas atômicas e moleculares responsáveis pelo surgimento de organismos vegetais e animais. Não há informações como essas no *Sāṃkhyakārikā*. Na estrofe 38 é mencionado apenas que: “As essências sutis são

⁸² Há um ditado indiano que afirma: “formigas carregando ovos barranco acima, é chuva que se aproxima”. Parece que o ditado possui fundamento científico, pois há pesquisas comprovando que alguns insetos são capazes de detectar a queda da pressão atmosférica e que, em muitos casos, isso é sinal de chuva. Mais informações em: ALISSON, Elton. *Insetos conseguem prever tempestades e ventanias*. 2013. Disponível em: http://agencia.fapesp.br/insetos_conseguem_prever_tempestades_e_ventanias/17987/. 26/11.

⁸³ “[...] function at all points of time as found in the examples: it had rained because the river has become full with water (indicates the past); there is fire in the mountain because there is smoke (indicates the present); it would rain provided no obstacles are there, because, we see ants carrying eggs (indicate the future)” (MĪŚRA, 1995, p. 80).

Sāṃkhya e Yoga clássicos. Na literatura ocidental de divulgação dessas doutrinas, *puruṣa* é traduzido, normalmente, por ‘espírito’, ‘essência’, ‘eu superior’, ‘si’, ‘alma’, ‘consciência’, ‘consciência superior’ etc. No *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (1978, p. 1.034), *puruṣa* significa, entre outras coisas, ‘macho’, ‘homem’, ‘Alma’ ou ‘Espírito’, ‘Ser Supremo’, ‘Deus’, ‘espírito do universo’, ‘origem do universo’ etc. Nas traduções, em línguas ocidentais, de obras clássicas do Sāṃkhya e do Yoga e seus comentários, o termo é, na maioria das vezes, considerado como uma expressão para designar o espírito ou a consciência, o que pode gerar uma série de equívocos importantes. Por exemplo, no pensamento filosófico ocidental, espírito pode significar sopro, gás, produto de destilação, princípio da vida, alma individual, almas dos homens desencarnadas depois da morte, realidade pensante, oposta à matéria etc. (LALANDE, 1999, p. 327). Nenhum desses significados se adequa perfeitamente à especificação do termo técnico empregado no *Sāṃkhyakārikā*. Antes de tudo, não há exatamente uma oposição entre os conceitos de *puruṣa* e *prakṛti*. No Sāṃkhya e Yoga clássicos eles são princípios ontológicos que coexistem. Um dos principais temas das discussões dos estudos de filosofia da mente – a relação problemática entre os eventos mentais e físicos (o assim chamado problema mente-corpo) não é apropriado para analisar o par *puruṣa* e *prakṛti*. Seria, sim, uma forma de examinar a relação entre os produtos da Natureza (*prakṛti*): faculdades de cognição (*jñānendriya*) e de ação (*karmendriya*), mente (*manas*), princípio individualizador (*ahaṃkāra*), intelecto (*buddhi*), cinco essências do mundo físico (*tanmātra*) e cinco elementos sensíveis (*mahā-bhūta*). O *puruṣa* não é a mente ou o espírito em oposição ao corpo, matéria ou Natureza. No contexto do Sāṃkhya clássico, *puruṣa* é um desenvolvimento teórico específico da doutrina a partir das ideias de ‘fundamento da realidade’ ou de ‘Si próprio’, já anunciada na literatura védica,⁸⁸ associado às experiências meditativas *yogi*. A partir dessas e de outras possíveis influências, o Sāṃkhya clássico desenvolveu a sua própria noção para ‘fundamento da realidade’. Finalmente, a palavra encontrada para traduzir o termo sânscrito *puruṣa*, sem tantos comprometimentos com outros significados, foi o termo Si.

A primeira caracterização do Si (*puruṣa*) no Sāṃkhya clássico é conferida por Īśvarakṛṣṇa na 3ª estrofe do *Sāṃkhyakārikā*:

A Natureza Primordial não é um (fenômeno) produzido; o [grupo] dos sete, em que o primeiro é o Grande (princípio) [*buddhi*], são produtos e produtores. O grupo dos dezesseis [cinco faculdades dos sentidos, cinco de ação, a Mente

⁸⁸ Cf. anexo da dissertação.

e os cinco elementos] é somente produto. O Si não é nem produtor nem produto (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1964, p. 5, tradução nossa).⁸⁹

Ou seja, o Si é de uma ordem de realidade completamente distinta da Natureza e de seus produtos.

A segunda caracterização do Si apresentada no *Sāṃkhyakārikā* é encontrada na 19ª estrofe: “[...] o Si é dotado das características de: testemunha, isolamento, indiferença, espectador e inatividade” (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1933, p. 30, tradução nossa).⁹⁰

Contudo, o que torna o Sāṃkhya clássico e sua concepção de ‘realidade fundamental’ distintos de outras escolas ortodoxas filosófico-religiosas indianas, com exceção do Yoga clássico, é, principalmente, a sua doutrina da pluralidade dos Si. Para cada entidade sutil (*liṅga-śārīra*)⁹¹ há um Si correspondente. Conforme o Sāṃkhya de Īśvarakṛṣṇa, não existe um Si universal (*Brahman*) do qual os ‘sis’ individuais (*jīva*) apresentar-se-iam como manifestações ilusórias. Admite-se a existência de uma só causa para todos os tipos de fenômenos, a Natureza (*prakṛti*), mas uma multiplicidade de Si universais,⁹² como se constata na estrofe 18 do *Sāṃkhyakārikā*: “A multiplicidade de Si é afirmada porque (1) os nascimentos, as mortes e as faculdades são individuais (2) as ações [dos diferentes seres] não ocorrem simultaneamente (3) há diferença de intensidade das três *guṇa* [nos diferentes seres]” (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1995, p. 59, tradução nossa).⁹³

Na avaliação de Gerald James Larson (2005, p. 170), a partir da doutrina da pluralidade dos ‘Sis’, o Sāṃkhya clássico deu um grande passo teórico ao excluir do Si o papel de origem do homem e do mundo; como era o caso das antigas doutrinas que postulavam a existência de um Si cósmico criador de todas as coisas.⁹⁴ Por outro lado, o sistema de Īśvarakṛṣṇa não conseguiu explicar eloquentemente de que maneira um produto da Natureza, o intelecto (*buddhi*), pode ser o responsável por revelar o fundamento da realidade, o Si, que se encontra

⁸⁹ “La Nature originelle n’est pas un (element) produit; os sept dont le premier est le Grand (principe) sont produits et producteurs. Mais la série de seize (n’) est (qu’) un produit... Ni producteur, ni produit, tel est l’Esprit” (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1964, p. 5).

⁹⁰ “[...] the spirit is endowed with the characteristics of witnessing, isolation, indifference, perception and inactivity” (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1933, p. 30).

⁹¹ intelecto (*buddhi*), principio individualizador (*ahaṃkāra*), mente (*manas*), faculdades de conhecimento e ação (*jñānendriya* e *karmendriya*) e as cinco essências sutis (*tanmātra*). O conceito de entidade sutil está exposto no próximo item da dissertação.

⁹² A ideia da existência de uma pluralidade de mônadas individuais e indestrutíveis, ao invés da postulação de um Si universal, também é encontrada na antecedente doutrina do sábio Mahavira, o Jainismo, sugerindo uma possível influência da doutrina na teoria da pluralidade de ‘Si’ do Sāṃkhya clássico.

⁹³ “The multiplicity of the Spirit is verily established (1) from the individual allotment of birth, death, and the instruments, (2) from the non-simultaneity of activities, and (3) from the diverse modifications due to the three *guṇa*” (ĪŚVARAKRṢṢNA, 1995, p. 59).

⁹⁴ Cf. Anexo da dissertação.

distante de tudo o que há. O Budismo, grosso modo, aboliu a existência de um princípio teoricamente problemático como o Si, elegendo a Natureza e seus produtos, inclusive os estados de consciência mais apurados, como a única realidade existente. Visto que esta dissertação não tem o objetivo de desenvolver uma discussão sobre a problemática do Si no Sāṃkhya clássico, mas fazer um recorte em sua teoria para examinar o tipo de relação que se estabelece entre memória, esquecimento e libertação do sofrimento humano e associá-los com concepções de memória ocidentais, a questão ficará inconclusa.

2.3.7 A entidade sutil (*liṅga-śārīra*)

O termo *liṅga-śārīra*, associação dos termos sânscritos *liṅga*: ‘marca’, ‘sinal’, ‘emblema’, símbolo’ etc (APTE, 1978, p. 1366) e *śārīra*: ‘corpo’, ‘corpo morto’ etc. (APTE, 1978, p. 1.537) e traduzido, normalmente, como corpo sutil ou entidade anímica, é a denominação para uma circunstância psíquica criada pelo agrupamento dos seguintes produtos da Natureza (*prakṛti*): intelecto (*buddhi*), princípio individualizador (*ahaṃkāra*), mente (*manas*), dez faculdades (*jñānendriya* e *karmendriya*) e cinco essências sutis (*tanmātra*). Compreender seu papel no Sāṃkhya e Yoga clássicos é essencial para o entendimento do que seja a memória e, conseqüentemente, o esquecimento e a libertação do sofrimento humano. É na esfera deste corpo anímico, que não se dissolve até o momento da libertação final do sofrimento, que se conservam, para o Sāṃkhya e para a maioria das doutrinas filosófico-religiosas indianas, os traços das experiências transcorridas (FEUGA; MICHAËL, 1998, p. 42). Como foi anteriormente citado, o repositório das lembranças é o intelecto (*buddhi*). No entanto, nenhum dos componentes da entidade sutil (*liṅga-śārīra*) existe ou tem alguma função sem estar associado aos seus outros componentes. Como se observa na estrofe 41 do *Sāṃkhyakārikā*: “Como uma pintura não pode existir sem um substrato, ou uma sombra sem uma estaca [um corpo que bloqueia a luz] etc, similarmente, o *liṅga* não pode existir sem [os outros componentes do] corpo sutil e sem um suporte [das Essências sutis ou *tanmātra*]” (ĪŚVARAKRṢṆA, 1995, p. 90, tradução nossa).⁹⁵

Isso significa que a entidade responsável pela memória é o intelecto (*buddhi*), mas com o apoio de todos os outros constituintes da entidade sutil (*liṅga-śārīra*).

Nas tradições indianas de pensamento, há, principalmente, duas palavras utilizadas para se reportar a essas impressões: *saṃskāra* e *vāsanā*, e que, normalmente, se referem a estados

⁹⁵ “As a painting cannot stand without a support, as a shadow cannot be without a stake, similarly, the *liṅga* also cannot subsist without a subtle body and without a support” (ĪŚVARAKRṢṆA, 1995, p. 90).

psíquicos que, sob condições adequadas, ressurgem na consciência como memórias. Conforme Surendranath Dasgupta, enquanto os *saṃskāra* são estados subconscientes constantemente gerados pela experiência, as *vāsanā* são *saṃskāra* inatos adquiridos em vidas pregressas (1922, p. 263). Deve-se ao poder dessas impressões o fato do homem renascer indefinidamente enquanto não alcança a libertação final do sofrimento. Por outro lado, as *vāsanā* também são as responsáveis pelas capacidades intelectuais, temperamento e inclinação moral do homem. Como aponta Mircea Eliade (1996, p. 49):

As *vāsanā* condicionam o caráter específico de cada indivíduo, e este condicionamento se dá tanto em conformidade com a hereditariedade quanto com a situação *kármica* do indivíduo. Com efeito, tudo o que define a especificidade intransmissível do indivíduo, assim como a estrutura dos instintos humanos, é produzido pelas *vāsanā*, pelo subconsciente. Este se transmite seja de maneira “impessoal”, de geração para geração (por meio da linguagem, dos costumes, da civilização: transmissão étnica e histórica), seja diretamente (por meio da transmigração *kármica*).

Isto é, as *vāsanā* são transmitidas culturalmente ou transmigram por meio do corpo sutil ou entidade sutil (*līṅga-śārīra*) para outra existência, influenciando-a. O assunto será apresentado de maneira mais ampla no terceiro capítulo da dissertação.

Finalmente, duas questões ainda se apresentam sobre o assunto e dizem respeito ao motivo pelo qual impressões das experiências são retidas na entidade sutil (*līṅga-śārīra*) e por que são rememoradas. A resposta oferecida pelo Sāṃkhya clássico concentra-se na explicação das funções que cada um dos três componentes do órgão interno (*antaḥkaraṇa*)⁹⁶ exercem. Mencionou-se que a Natureza (*prakṛti*) é constituída por três atributos fundamentais (*guṇa*) (que representam a condensação em três classes de qualidades numericamente infinitas), organizados segundo suas características principais: *sattva* (qualidade de inteligência, clareza, luminosidade), *rajas* (qualidade de energia, movimento) e *tamas* (obscuridade, inércia, embotamento). Como todos os produtos da Natureza, os três componentes da ‘aparelhagem psíquica’ também sofrem a influência desses três atributos. Como observa Deepti Dutta (2001, p. 183-184), as impressões das experiências são conservadas devido ao poder retentivo da mente (*manas*), que é influenciada principalmente pelo atributo *tamas* (inércia, qualidade de massa, e obscuridade); são rememoradas pela capacidade cognitiva do intelecto (*buddhi*), cujo atributo principal é *sattva* (qualidade de inteligência, clareza, luminosidade); e transformadas em ação graças ao princípio individualizador (*ahaṃkāra*), que é influenciado, especialmente,

⁹⁶ Intelecto (*buddhi*), princípio individualizador (*ahaṃkāra*) e mente (*manas*).

pelo atributo *rajas* (qualidade de energia, movimento). Resumindo essas respostas, as doutrinas do Sāṃkhya e do Yoga consideram que as impressões das experiências são retidas e rememoradas por um poder inerente às várias partes da entidade sutil (*liṅga-śārīra*).

2.3.8 Projeto soteriológico do Sāṃkhya Clássico

O projeto soteriológico do Sāṃkhya clássico refere-se à salvação do tormento causado pelas três dores essenciais do homem (*duḥkha-traya*), e que independe de sua condição histórica, social e cultural.

Em seu comentário ao parecer inicial de Īśvarakṛṣṇa, Gauḍapāda (1933, p. 2) esclarece que o triplo sofrimento pode ser interno, externo ou divino:

O [sofrimento] interno⁹⁷ é de dois tipos: físico ou mental. O sofrimento físico – febre, disenteria etc – é causado por desordens do vento, bile ou fleuma; o mal estar mental se dá quando não se obtém o que se deseja e se obtém o que não se anseia etc. O sofrimento externo,⁹⁸ causado por quatro tipos de seres vivos, *viz.*, vivíparo, ovíparo, nascido do suor ou da terra, surge dos homens, animais ferozes, cervos, pássaros, serpentes, pernalongos, mosquitos, piolhos, outros insetos, jacarés, tubarões, objetos inanimados etc. O sofrimento divino,⁹⁹ *i.e.*, *daiva*, porque causado pelos deuses ou vindos do céu, surgem com o frio, calor, tempestade, chuva, raio etc. (tradução nossa).¹⁰⁰

Além disso, em seu primeiro pronunciamento no *Sāṃkhyakārikā*, Īśvarakṛṣṇa (1933, p. 1) aconselha que se faça uma revisão nos métodos de libertação do triplo sofrimento já existentes, pois eles não apresentam resultados certos e nem conclusivos.¹⁰¹

⁹⁷ Conforme Vācaspatimiśra o sofrimento interno, *ādhyātmiķa*, além de ser causado por fatores como desordens causadas pelo vento, bile e fleuma ou luxúria, também é ocasionado por raiva, ganância, paixão, temor, inveja, tristeza e não percepção de determinados objetos (1995, p. 3).

⁹⁸ Quanto aos sofrimentos promovidos por fatores externos, *ādhibhautiķa*, Vācaspatimiśra concorda com a lista de Gauḍapāda (VĀCASPATIMIŚRA, 1995, p. 3).

⁹⁹ No que se refere aos pesares vindos do céu, *ādhydaivika*, Vācaspatimiśra informa que eles também são ocasionados por más influências de semideuses, por espíritos ruins, por seres sobre-humanos e ainda por influência planetária (1995, p. 3).

¹⁰⁰ “The intern is two-fold: bodily and mental. The bodily misery, - fever, dysentery and the rest, - is due to the disorder of wind, bile or phlegm; mental is separation from what is liked, and union with what is not liked and the rest. The external misery, due to four-fold living beings, *viz.*, viviparous, oviparous, born of the sweat and born of soil, arises from men, beasts, dear, birds, serpents, gnats, mosquitos, lice, bugs, alligators, sharks, unmoving objects and the rest. The divine misery - , *i.e.*, *daiva*, because it belongs to gods or comes from heaven, that which arises with reference to this, - is cold, heat, storm, rain, thunder-bolt etc” (ĪŚVARAKṚṢṆA, 1933, p. 2).

¹⁰¹ Conforme Gauḍapāda, os métodos de salvação que precisam ser avaliados são os compostos pela ciência médica (decocções pungentes, amargas e adstringentes e a exclusão do indesejável); e pelas Escrituras (*Veda*), que inclui a prática de ingestão da bebida ritual, *soma*, e o sacrifício de cavalos, *aśvamedha* (GAUḌAPĀDA, 1933, p. 4-5).

Definitivamente, apenas o conhecimento discriminativo (*vijñāna*) proposto pelo Sāṃkhya clássico, por meio da determinação do que a condição humana não é, torna-se capaz de eliminá-lo. Em outras palavras, o conhecimento discriminativo (*vijñāna*) não conduz à realização positiva do que seja o fundamento da condição humana, mas sim à verificação do que esse fundamento não é. Conforme Gerald James Larson (2005, p. 234-235): “Assim, não existe a realização de um Self Cósmico ou metafísico no término de um processo de reflexão ou discriminação. (...) Existe, sim, a realização de *na asmi, na me, na aham iti*, isto é, Eu não sou (consciente); a (consciência) não me pertence; o ‘Eu’ não é consciência.” (tradução nossa).¹⁰²

Isto é, o fundamento último da existência humana, o Si (*puruṣa*), é um princípio distinto da Natureza (*prakṛti*) e de seus fenômenos. Para salvar-se do triplo sofrimento existencial é indispensável diferenciar esses princípios por meio do conhecimento discriminativo (*vijñāna*):

O meio revelado ou original é semelhante aos evidentes. Como esses, ele está associado à impureza, deteriorização e excesso. O meio contrário a ambos, resultante do Conhecimento Discriminativo do Manifesto [dos fenômenos ou produtos da Natureza], do Imanifesto [da Natureza antes de se manifestar por meio de seus produtos] e do Espírito [Si], é superior (ĪŚVARAKR̥ṢṂA, 1995, p. 6, tradução nossa).¹⁰³

Finalmente, quanto à causa da associação entre estes princípios, e que precisa ser desfeita, nem o Sāṃkhya e nem o Yoga especularam sobre o assunto. Segundo Mircea Eliade, essas doutrinas só esclarecem que o primeiro princípio da criação, o intelecto (*buddhi*), embora sofisticado, só pode ter vínculos de conhecimento com outros fenômenos da Natureza (*prakṛti*). Apenas um recurso que não possuísse relações de dependência com ela poderia ser útil na revelação do motivo desta estranha relação (ELIADE, 1996, p. 30). Entretanto, é o mesmo intelecto (*buddhi*), quando sua disposição¹⁰⁴ sabedoria (*jñāna*) se torna evidente, que permite a libertação (*kaivalya*) do sofrimento existencial. Como já foi mencionado, por meio da compreensão do que o Si, o *puruṣa*, não é, o ser humano pode alcançar um fim para o sofrimento que o acompanha durante inúmeras existências.

¹⁰² “Hence, there is no realization of a cosmic or metaphysical Self at the conclusion of the process of reflection or discrimination. There is, rather, the realization *na asmi, na me, na aham iti*: ‘I am not’ (conscious); (consciousness) does not belong to me; the ‘I’ is not (conscious)” (LARSON, 2005, p. 234-235).

¹⁰³ “The scriptural means is like the obvious means since it is linked with impurity, decay and excess. The means contrary to both and proceeding from the Discriminative Knowledge of the Manifest, the Unmanifest and the Spirit, is superior” (ĪŚVARAKR̥ṢṂA, 1995, p. 6).

¹⁰⁴ Para mais informações sobre as disposições do intelecto (*buddhi*), cf. item 2.3.2 da dissertação.

3 MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E LIBERTAÇÃO

Após ter sido descrito o universo do Yoga clássico com os detalhes cabíveis neste tipo de pesquisa, o foco do terceiro capítulo é direcionado às temáticas da memória, do esquecimento e da libertação.

Primeiramente, serão apontadas as concepções de memória encontradas no *Yogasūtra*, embora Patañjali não tenha conferido nenhum destaque especial a ela. Em seguida, serão apresentados os estados psíquicos que caracterizam a prática interna (*antarāṅga-sādhana*) do Yoga clássico, e a relação entre eles e as noções de memória, de esquecimento e de libertação do sofrimento existencial no contexto filosófico do *Yogasūtra*.

3.1 As concepções de memória do *Yogasūtra*

No primeiro capítulo do *Yogasūtra*, *samādhi-pāda*, são enunciadas as características gerais do Yoga clássico, seus objetivos, além de uma introdução de temas tratados com mais detalhes nos três capítulos seguintes. Entre esses, encontram-se as concepções de memória. A primeira referência à temática da memória é apresentada por Patañjali no sexto aforismo do primeiro capítulo do *Yogasūtra*, aforismo em que o autor classifica as atividades psicomentais em cinco categorias: “cognição real, cognição irreal, imaginação, sono profundo e memória” (1988, p. 14, tradução nossa).¹⁰⁵ Nos aforismos subsequentes, Patañjali descreve, em detalhes, as quatro primeiras atividades psicomentais, enquanto no 11º aforismo do mesmo capítulo, o autor apresenta a sua primeira definição de memória: “A memória é a ausência de perda (*i.e.* retenção) dos objetos experienciados” (2005, p. 6, tradução nossa).¹⁰⁶ Nessa primeira exposição, a memória é considerada como mais uma atividade do psiquismo, e que faz lembrar a definição aristotélica de *mneme*, poder de conservação do passado,¹⁰⁷ como encontrada no *Da Memória e da Revocação*, apêndice do tratado *Da Alma*:

Está claro que temos que conceber que o que é produzido pela percepção sensorial na alma e naquela parte do corpo que é a sua sede, ou seja, a afecção cujo estado duradouro chamamos de memória, é uma espécie de imagem; de

¹⁰⁵ “Real Cognition, Unreal Cognition, Imagination, Deep Sleep and Memory” (PATAÑJALI, 1988, p. 14).

¹⁰⁶ “Memory is the absence of loss (*i.e.* retention) of the experienced objects” (PATAÑJALI, 2005, p. 6).

¹⁰⁷ Em Aristóteles, a memória, *mneme*, e a reminiscência, *amneme*, são diferenciadas. A primeira é o simples poder de conservação do passado. Já a reminiscência, *amneme*, é faculdade de evocar voluntariamente o passado. Segundo Jean-Pierre Vernant, esses dois tipos de memória são condicionadas por um lapso de tempo e implicam uma distância temporal, quer dizer, uma separação entre um anterior e um posterior (VERNANT, 1990, p. 130).

fato, o estímulo que é produzido imprime um tipo de similitude da percepção do objeto, tal como fazem os indivíduos que produzem uma impressão com um sinete (ARISTÓTELES, 2012, p. 78).

Segundo o Estagirita, esse poder de conservação do passado (*mneme*), assim como a fantasia ou imaginação (*phantasia*), pertence a uma das três partes da alma (*psychê*)¹⁰⁸ do homem: a sensitiva.¹⁰⁹

Embora a alma (no sentido de princípio anímico) para Patañjali não se conceitue, exatamente, como para Aristóteles, a definição de memória do 11º aforismo do primeiro capítulo do *Yogasūtra* e a noção de *mneme* da obra *Da Memória e da Revocação*¹¹⁰ se assemelham. As duas utilizam a distância temporal ou a discriminação de um anterior e de um posterior em suas considerações sobre o tempo. A noção aristotélica da passagem de tempo está relacionada com a alma sensível e com a concepção de movimento, pois quando movimentos e mudanças não são observados (e isso pressupõe a existência da alma sensível que observa), não se constata a passagem do tempo: “A existência do tempo [...] não é [...] possível sem a mudança; quando, de fato, não mudamos nada dentro da nossa alma e não percebemos qualquer mudança, parece-nos que o tempo absolutamente não passou” (ARISTÓTELES, 1994, p. 381).

No contexto indiano-hindu, conforme Raimundo Pannikar (1918-2010), teólogo, filósofo e promotor de diálogos inter-religiosos, a temporalidade está associada, principalmente, à reflexão sobre a gramática e a linguagem¹¹¹ e à preocupação espiritual de superação do tempo. Na época védica dos *samhitā* e dos *brāhmaṇa*, o tempo abstrato não interessava aos poetas-sábios. O tempo digno de ser considerado era aquele criado pelas atividades sacrificiais, ou melhor, a continuidade temporal dependia da duração ritualística. Com as *upaniṣad*, a continuidade do tempo passa a não ser mais concebida como dependente dos ritos externos, e a imortalidade, antes associada às atividades ritualísticas, torna-se uma busca interior do homem:

A transição entre o tempo cultural dos Vedas e o tempo interiorizado dos Upanixades é evidente onde a respiração, entendida como sacrifício, substitui

¹⁰⁸ Sobre a alma em geral, Aristóteles observa que todas as coisas, inclusive os seres vivos, são uma mescla de matéria (potência) com um princípio inteligível (forma ou entelúquia). Os corpos são estruturados pela entelúquia, embora não significa que haja uma realidade desassociada do corpo, como concebia Platão.

¹⁰⁹ As outras partes da alma seriam a vegetativa, associada à geração, alimentação e desenvolvimento; e a racional, referente ao pensamento e seus processos.

¹¹⁰ Para mais detalhes sobre a noção aristotélica de *mneme*, cf. ARISTÓTELES, 2012, p. 78.

¹¹¹ Segundo Pannikar, para o filósofo da linguagem indiano Bhartṛhari (600-651 d.C.), em sua obra *Vākyapadīya*, “[...] o tempo, uno em si, não se diferencia e divide a não ser por causa das ações (*kriyābheda*), pois não há tempo perceptível sem uma ação que dá as ideias de antes e depois, depressa e devagar” (PANNIKAR, 1975, p. 84).

o sacrifício do fogo (*agnihotra*). Ademais, os Upanixades buscam o que está além do passado e do futuro, buscam a infinitude (*bhûman*) e a plenitude (*pûrnam*), que se encontram simbolizadas antes no espaço que no tempo: a atmosfera, o espaço infinito (*âkâsa*) que está também presente no mais íntimo do coração (*hrdâkâsa*) (PANNIKAR, 1975, p. 86).

Esta interiorização do tempo, primeiro degrau para a evasão para fora do tempo, acaba por ocasionar a ‘criação-descoberta’ de uma unidade de tempo extremamente pequena, o instante (*kṣaṇa*), momento oportuno para o encontro com o intemporal. Sobre o assunto, Patañjali assegura, no 51º aforismo do terceiro capítulo¹¹² do *Yogasûtra* que: “Pelo *saṃyama* [meditação] sobre o instante e sobre a sucessão dos instantes, surge o conhecimento oriundo da discriminação” (1988, p. 259, tradução nossa).¹¹³ Isto é, a meditação sobre as transformações conduz a um instante propício (*kṣaṇa*) em que o *yogi* compreende que o tempo é apenas uma construção mental. Em seu comentário sobre o aforismo, Vyāsa (2005, p. 321-322) observa que:

Nos casos dos instantes e de suas sucessões não há nenhum grupo de instantes e de sua sucessão que seja uma realidade: o *muhūrta*,¹¹⁴ o dia, a noite etc. são agrupamentos [de instantes que existem apenas] em pensamento. Esse tempo (de um dia etc.), vazio de realidade, construção mental, que se segue ao conhecimento da palavra, adquire uma realidade para as pessoas comuns, cujo psiquismo está em estado de movimento [constante]. (...) Portanto, existe um só instante, o presente, não há o instante anterior e o instante posterior (tradução nossa).¹¹⁵

Analisada sob a perspectiva dos estados de Yoga, evasão para fora do tempo (ou inclusão do *yogi* em um suposto momento inicial, anterior as suas várias existências) significa alcançar um estado psíquico extraordinário a partir do qual é possível livrar-se dos sofrimentos existenciais e das constantes transmigrações da alma. O processo para adquirir esses benefícios, conforme o primeiro aforismo do segundo capítulo do *Yogasûtra*, se inicia com o Yoga da ação (*kriyā-yoga*), que consiste em praticar ascetes (*tapas*), estudar ou recitar textos considerados sagrados (*svādhyāya*) e transformar o Senhor (*īśvara*, o mestre espiritual supremo que exerce a função de exemplo ideal para os adeptos do Yoga)¹¹⁶ no motivo das ações (*īśvara-praṇidhāna*),

¹¹² Em algumas traduções, o assunto é exposto no aforismo 52 e não no 51.

¹¹³ “By *Samyama* over the moments and their succession, comes knowledge born-of-discrimination” (PATAÑJALI, 1988, p. 259).

¹¹⁴ Intervalo de tempo que corresponde a quarenta e oito minutos.

¹¹⁵ “Dans le cas des instants et de leur succession il n’y a pas de groupement qui soit une réalité; le *muhūrta*, le jour, la nuit, etc., sont des groupements em pensée. Ce temps [d’un jour, etc.] vide de réalité, construction mentale, qui suit la connaissance du mot, appaît avoir une essence réelle pour le gens du commun dont psychisme est en état d’activité. (...) Donc il y a un seul instant, le présent, il n’y a pas d’instant antérieur et d’instant ultérieur” (VYĀSA, 2005, p. 321-322).

¹¹⁶ Sobre o conceito de *īśvara* no *Yogasûtra*, cf. o penúltimo parágrafo do item 1.5 da dissertação.

cujos objetivos são atenuar as matrizes do fluxo psicamental¹¹⁷ e desenvolver o estado de absorção do Yoga (*samādhi*); e termina com o alcance dos níveis mais altos desse estado, que são: absorção sem apoio (*asamprajñāta-samādhi*) e absorção sem semente (*nirbīja-samādhi*), abordadas e brevemente explicadas no capítulo 2.

Retornando à ideia da primeira definição de memória do *Yogasūtra*,¹¹⁸ Vyāsa (1988, p. 24) a complementa afirmando que há dois tipos de memória: a que consiste em lembranças de objetos reais (*abhāva-smṛti*) e a que se fundamenta em lembranças de objetos criados (*bhāva-smṛti*), como no caso dos sonhos, em que os objetos são produzidos a partir do subconsciente.¹¹⁹ Conforme a explicação de T.K.V. Desikachar (2009, p. 86-87):

Considere a memória no estado de sonhos noturnos e no estado de vigília. No primeiro caso, trata-se de uma memória criativa. Quando eu o vejo, Hellfried, determinadas coisas surgem de minha memória. Na época em que nos conhecemos, sua primeira questão girava em torno da noção de mudança. Em seguida, em outro encontro, seu carro quebrou. Você se lembra? Esses são fatos. Por sua vez, nos sonhos, acontece outra coisa. O que se passa se chama *bhāva*, memória *bhāva*. A memória é como a semente de onde nascem as plantas. Isso também explica por que tantas coisas se produzem nos sonhos. Quando sonhamos, existe muito tempo disponível para a criatividade. Nos sonhos, nós jamais estamos apressados. Ao contrário, quando estamos acordados, passamos de uma coisa a outra (tradução nossa).¹²⁰

Apesar dessas explicações sobre a memória e suas variações, nenhum autor clássico citado até agora tem como preocupação principal organizar os tipos de memórias do *Yogasūtra*, pois o objetivo central é apresentar um método eficaz de libertação do sofrimento existencial. Para encontrá-los é preciso selecioná-los no mosaico de conceitos filosóficos e psicológicos, técnicas psicofísicas e recomendações morais que compõem a obra de Patañjali. Com essa

¹¹⁷ As matrizes geradoras do fluxo psicamental (*citta-vṛtti*), conhecidas como princípios do sofrimento ou aflições (*kleśa*), são: ignorância sobre o ‘Si’ ou ilusão (*avidyā*), egocentrismo ou autorreferência extrema (*asmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*), medo (*abhiniveśa*).

¹¹⁸ A memória é definida como a conservação das impressões de experiências passadas (PATAÑJALI, 1988, p. 24).

¹¹⁹ Conceito utilizado apenas como sinônimo do que não é consciente, ou seja, do que não é produzido no estado de vigília, mas a partir de lembranças e predições de objetos.

¹²⁰ “Consideréz la mémoire dans l’état des rêves nocturnes, et dans l’état d’éveil. Dans le premier cas, il s’agit d’une mémoire creative. Lorsque je vous vois, Hellfried, certaines choses emergent de ma mémoire. Quand j’ai fait votre connaissance, votre première question a tourné autour de la notion de changement. Lors d’une autre reoncontre, votre voiture est tombée en panne. Vous en souvenez-vous? Cela , ce sont des faits. Mais dans les rêves, il se passe autre chose. Ce qui se passe, on l’appelle *bhāva*, la mémoire *bhāva*. La mémoire est comme la semence dont naissent les plantes. Ceci explique aussi pourquoi tant de choses se produisent dans les rêves. C’est parce que lorsque nous rêvons, beaucoup de temps est disponible pour la créativité. Dans les rêves, on n’est jamais pressé. Par contre, lorsque nous sommes éveillés, nous passons d’une chose à l’autre” (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 86-87).

intenção, serão retomados os termos sânscritos *saṃskāra* e *vāsanā* devido à importância que eles têm para a compreensão da memória no contexto da literatura do Yoga clássico.

O primeiro, *saṃskāra*, derivado da raiz sânscrita *saṃskr*, ‘construir’ ou ‘acumular’ (APTE, 1978, p. 1595), pode ser traduzido, entre outros, como ‘educação’, ‘cultivo’, ‘hábito’, ‘treinamento da mente’, ‘impressão’, ‘molde’, ‘forma’, ‘operação’, ‘influência’, ‘faculdade de lembrar’, ‘impressões na memória’ etc (APTE, 1978, p. 1597-1598). Patañjali refere-se a ele no aforismo 50 do primeiro capítulo ao observar que: “Impressões residuais [*saṃskāra*] nascidas daí [do estado mental designado como absorção] obstruem as outras impressões residuais” (1988, p. 83, tradução nossa),¹²¹ ou seja, determinados hábitos podem substituir outros hábitos. Enquanto no 11º aforismo do primeiro capítulo o termo técnico utilizado por Patañjali para definir a memória era *smṛti*, proveniente da raiz verbal *smṛ*, que significa, entre outras coisas, ‘lembrar’, ‘reter na mente’, ‘rememorar’, ‘estar ciente de’, e ‘trazer à lembrança’ (APTE, 1978, p. 1733), no aforismo 50, citado acima, a memória está associada a uma impressão inscrita no psiquismo, que impulsiona um hábito, mas que pode ser substituída por outra impressão que geraria outra espécie de hábito. Nesse aforismo, Patañjali expande o significado da memória elaborando, além do conceito de memória enquanto retenção ou rememoração, o conceito de memória repetitiva, ou, na terminologia de Henri Bergson, a memória-hábito.¹²²

O segundo termo relacionado à temática da memória, *vāsanā*, procedente da raiz sânscrita *vās*, traduzida por ‘incensar’, ‘perfumar’, ‘fumigar’ etc. (APTE, 1978, p. 1419), indica as impressões psíquicas adquiridas em vidas pregressas (DASGUPTA, 1922, p. 263) ou ainda, na interpretação de Pierre-Sylvain Filliozat (2005, p. 384), as impregnações psíquicas e os efeitos de ações praticadas. No *Yogasūtra*, o termo pode ser encontrado em muitos aforismos, direta ou indiretamente,¹²³ mas no 9º aforismo do quarto capítulo (*kaivalya-pāda*), Patañjali apresenta as características particulares de uma *vāsanā* mediante explicação da correspondência entre as tendências ou hábitos adquiridos em vidas anteriores, por meio de socialização primária

¹²¹ “Residual potencies born therefrom impeded other residual potencies” (PATAÑJALI, 1988, p. 83).

¹²² Cf. nota 49 da dissertação.

¹²³ No 7º aforismo do quarto capítulo (*kaivalya-pāda*), por exemplo, embora não haja referência explícita ao termo *vāsanā*, Patañjali elabora o contexto para abordá-lo nos dois aforismos seguintes a partir da explicação das diferenças entre as ações de um *yogi* e de um não *yogi* (PATAÑJALI, 1988, p. 274). Sobre esse aforismo, Vyāsa esclarece que as ações daqueles que não são *yogi* podem ser sombrias, isto é, ímpias; claras e sombrias, ou seja, realizadas por meios exteriores (ação ritual, por exemplo) e cujas consequências dependem do mal ou do bem feito a outros; ou, ainda, claras, que são ações espirituais daqueles que praticam a ascese, o estudo e a meditação. Já as ações de um *yogi*, que não são claras nem sombrias, consistem em ações que não se baseiam nos princípios de sofrimento ou aflições (*kleśa*). Desse modo, elas não são nem claras, pois o *yogi* renuncia às consequências desses tipos de ações, nem sombrias, porque o *yogi* não tem razão para praticá-las (VYĀSA, 2005, p. 341).

e secundária,¹²⁴ e o desfrute de seus efeitos em vidas futuras: “Como os conceitos de memória e de impressão latente têm uma só forma, a ligação entre a impressão latente e o amadurecimento dos frutos das ações permanece, mesmo quando separados por nascimento, espaço e tempo” (PATAÑJALI, 1988, p. 276, tradução nossa).¹²⁵ Quer dizer, uma *vāsanā* pode ser definida como uma impressão (*saṃskāra*) que permanece no psiquismo inclusive quando há um distanciamento entre a ação que a gerou e as suas consequências,¹²⁶ ou ainda como uma espécie de combinação dos conceitos freudianos de traços de percepção e mnêmicos¹²⁷ e de marcas psíquicas,¹²⁸ mas que podem ultrapassar a fronteira de uma vida e reaparecer, desde que haja condições semelhantes e propícias, em outro momento ou em outro lugar, seja como um hábito qualquer, como uma compulsão à repetição, como uma sensação, ou mesmo como fatores que determinam condições culturais, sociais e de nascimento. O assunto é abordado por T.K.V. Desikachar de uma maneira bem acessível ao pensamento ocidental:

O *Yogasūtra* enuncia: o que aparece é somente uma parte do que está latente em nós. Muitas coisas podem existir em níveis diferentes e ao mesmo tempo. Segundo a situação em que nos encontramos, certas coisas em nós aparecem ou não. [...] Em função dos conteúdos da memória, os *saṃskāra*, quer dizer, os hábitos e os condicionamentos [*vāsanā*], podem vir à tona. Nós funcionamos sob suas influências. (2009, p. 231, tradução nossa).¹²⁹

Além dos conceitos de memória *smṛti*,¹³⁰ *saṃskāra* e *vāsanā*, Patañjali incluiu em sua classificação outro tipo de manifestação de memória: o conhecimento de vidas pregressas (*pūrvā-jāti-jñāna*). O autor refere-se a ele no aforismo 18 do terceiro capítulo do *Yogasūtra* ao esclarecer que a prática de *saṃyama* (concentração, meditação e absorção) aplicada sobre as

¹²⁴ Sobre socialização primária e secundária de um ponto de vista de sociologia fenomenológica, cf. BERGER e LUCKMANN, 2011.

¹²⁵ “Memory and potencial-residua being the same in appearance, there is sequential non-interruption, even when there is distinction of life-state, locality and time” (PATAÑJALI, 1988, p. 276).

¹²⁶ Consequências ou frutos (*phala*) das ações são interpretações das experiências, e não consequências automáticas de atos. Por isso mesmo, é possível alterá-los.

¹²⁷ Sobre os conceitos de traços de percepção e traços mnêmicos, cf. FREUD, 1889.

¹²⁸ Cf. nota 50 da dissertação.

¹²⁹ “Le *Yogasūtra* dit: ce qui apparaît n’est qu’une partie de ce qui est latente em nous. Plusieurs choses peuvent exister em même temps à des niveaux différents. Selon la situation dans laquelle nous nous trouvons, certaines choses em nous apparaissent ou pas. [...] Em fonction des contenus de la mémoire, des *saṃskāra*, c’est-à-dire des habitudes et des conditionnements, peuvent prendre le dessus. Nous fonctionnons alors sous leur influence” (DESIKACHAR; KRUSCHE, 2009, p. 231).

¹³⁰ Sobre o termo *smṛti*, cf. o item 3.1 da dissertação.

potências residuais (*saṃskāra* e *vāsanā*) possibilita o conhecimento¹³¹ de vidas anteriores à presente (PATAÑJALI, 1988, p. 217).¹³²

A partir destas definições e comentários e utilizando conceitos corriqueiros na literatura sobre a memória, foram identificadas quatro manifestações de memória no contexto do *Yogasūtra*:

1. Memória repetitiva incorporada (hábito): *saṃskāra*. É a memória que se adquire por meio de repetição constante durante o período de aprendizagem não só na infância como na vida adulta, e até, segundo Joël Candau (2012, p. 22), na vida intrauterina.¹³³ Esse tipo de memória, embora não seja um automatismo, não está vinculada ao ato de julgar. Associa-se à transmissão social de costumes, hábitos e técnicas do corpo resultantes de experiências de várias gerações. Patañjali se refere a este tipo de memória, por exemplo, ao afirmar que por meio de uma prática correta e constante (*abhyāsa*) é possível alcançar e manter o estado de Yoga (*samādhi*) (2005, p. 61). Entre outras definições, o Yoga pode ser considerado uma técnica¹³⁴ para evidenciar um estado psíquico, que já existe em potencial, por meio da prática constante (e sem interrupções);
2. Memória evocativa (esforço para lembrar): *smṛti*. Como mencionado, esse esforço para lembrar (ou para não esquecer) do objeto previamente experienciado é descrito por Patañjali no 6º aforismo do primeiro capítulo de sua obra como uma das atividades do psiquismo (*citta-vṛtti*).¹³⁵
3. Memória invocativa: *vāsanā*. Recordações involuntárias de lembranças pessoais ou sociais que condicionam as ações na vida presente. Conforme o *Yogasūtra*, todas as manifestações de memória são problemáticas, uma vez que impedem que o estado de Yoga (absorção = *samādhi*) se destaque. Entretanto, como as *vāsanā* são potências residuais que atravessam o período de uma existência, elas não são facilmente reconhecíveis;

¹³¹ Aqui é interessante pensar que embora Patañjali não considere a memória como uma cognição, mas como uma cópia de cognição, ele se refere a este tipo de memória com o termo sânscrito *jñāna* - conhecimento.

¹³² Sobre o assunto, Vyāsa acrescenta que aplicando *saṃyama* sobre potências residuais (*saṃskāra* e *vāsanā*), o *yogi* obtém o conhecimento do espaço, do tempo e das circunstâncias em que essas potências foram produzidas (2005, p. 273).

¹³³ Conforme Joël Candau, a memória repetitiva é um tipo de memória gravada no corpo e adquirida como resultado do processo de amadurecimento de técnicas do corpo, memória gestual e diversas aprendizagens durante várias gerações. É a presença do passado no corpo (2012, p. 22-23).

¹³⁴ O termo está sendo utilizado da forma como os gregos, particularmente os atenienses, o utilizavam, ou seja, como um saber que concretiza uma potencialidade (*dýnamis*) (CHAUI, 2002, p. 141-142).

¹³⁵ Cf. a nota 32 da dissertação.

4. Memória evocativa de vidas pregressas: *pūrva-jāti-jñāna*. São lembranças de vidas anteriores¹³⁶ produzidas pela prática de *saṃyama* (concentração, meditação e absorção) sobre as tendências e hábitos. Alguém que se dedique a essas práticas deve esperar o surgimento dessas lembranças.

3.2 A prática interna (*antarāṅga-sādhana*): concentração, meditação e absorção

Uma das formas de classificar a prática de Yoga é dividindo-a em prática externa (*bahiraṅga-sādhana*),¹³⁷ cujas características são comuns em diversas tradições,¹³⁸ e prática interna, composta pelos estados de concentração, de meditação e de absorção. Enquanto técnicas, esses três componentes podem ser encontrados em outras tradições indianas. No contexto do Yoga clássico, eles não são apenas técnicas, mas o veículo que conduz o *yogi* à libertação da dor inerente ao ser humano (*duḥkha*). A espera por esse veículo, o percurso e a chegada a uma condição de ‘paraíso psíquico’ equivalem aos três momentos da prática interna. Na terminologia do Sāṃkhya clássico esse processo corresponde à separação (*viyoga*) entre o Si (*puruṣa*) e a Natureza (*prakṛti*). Vinculando a prática interna a uma classificação de manifestações de memória, é possível pensar na libertação concebida pelo Yoga como um momento ideal de equilíbrio entre memórias e esquecimentos.

O objetivo da prática interna é descondicionar a vida (os objetos, as relações, as ações intencionais etc.) dos princípios de sofrimento (*kleśa*),¹³⁹ que não só alteram sua aparência como o seu significado. Uma relação interpessoal ou um objeto qualquer percebidos pela ‘lente’ desses princípios, tornam-se distorcidos. A temática é comum em várias tradições (orientais e ocidentais): enganos que podem produzir tragédias. O Yoga clássico é uma tradição que interpreta a origem desses enganos e propõe um método de libertação de seus efeitos.

3.2.1 Concentração (*dhāraṇā*)

¹³⁶ Ao abordar as manifestações de memória nas tradições filosófico-religiosas indianas, Gerald James Larson (1993), em seu artigo *The Trimurti of Smṛti in classical Indian thought*, refere-se a dois tipos de memória: uma pessoal ou de curto prazo, as memórias de uma vida; e uma de longo prazo, que inclui lembranças de vidas passadas e até mesmo de existências anteriores não-humanas, quer dizer, de outras espécies.

¹³⁷ A prática externa é composta por restrições (*yama*), observâncias (*niyama*), posturas (*āsana*), técnicas de respiração (*prāṇāyāma*) e abstração da atenção em objetos externos (*pratyahara*).

¹³⁸ Alicerces éticos e morais, atitudes, técnicas respiratórias e abstração da atenção são encontrados em religiões ocidentais e orientais e em qualquer ambiente sócio-cultural, obviamente com graus e ênfases de explicitação, formulação, sistematização e valorização.

¹³⁹ Sobre os Princípios de sofrimento (*kleśa*), cf. nota 31 da dissertação.

O primeiro momento da jornada interna rumo ao descondicionamento dos princípios de sofrimento (*kleśa*) é *dhāraṇā*. Derivado da raiz sânscrita *dhṛ*, que significa, entre outras coisas, ‘manter’, ‘preservar’, ‘suportar’, ‘segurar’ etc (APTE, 1978, p. 866), o termo é definido no primeiro aforismo do terceiro capítulo do *Yogasūtra* como: “[...] a fixação mental sobre um único ponto” (PATAÑJALI, 2005, p. 66, tradução nossa).¹⁴⁰ Deepti Dutta (2001, p. 168) observa que a concentração do Yoga consiste não só na focalização total da atenção em um objeto, como no reestabelecimento imediato da atenção sobre ele, caso essa concentração tenha sido afetada. Aparentemente, a concentração do Yoga não difere da ideia corriqueira de concentração. Entretanto, no Yoga, ela é uma prática que requer posturas corporais (*āsana*) específicas,¹⁴¹ e um espaço de tempo dedicado a ela e sem nenhum outro objetivo que não seja a própria concentração. Quanto ao objeto de concentração, ele pode ser qualquer um. Em suas considerações, Vyāsa (2005, p. 243) sugere alguns objetos, como o centro do umbigo, o lótus do coração, o ponto ardente acima da cabeça, a ponta do nariz, a ponta da língua, entre outros.

A ideia parece ser de que a partir da diminuição da influência dos princípios de sofrimento (*kleśa*) sobre o conhecimento dos objetos devido à prática de concentração, o *yogi* transporte essa experiência para a sua vida cotidiana. Ele não só ficará mais atento aos seus enganos quanto à aparência dos objetos ou das situações, como não se precipitará em julgá-los.

3.2.2 Meditação (*dhyāna*)

O termo técnico *dhyāna*, derivado da raiz sânscrita *dhyai*, traduzido como: ‘pensar sobre’, ‘meditar em’, ‘refletir sobre’, ‘contemplar’, ‘pensar’, ‘imaginar’, ‘relembrar’ etc (APTE, 1978, p. 869), representa um prolongamento natural do estado de concentração. Quando a atenção está totalmente estabilizada em um objeto, ingressa-se no estado de meditação. Segundo as observações de Vyāsa: “A meditação é um *ekatānatā*, quer dizer, é uma torrente única de uma representação de um objeto de meditação, não afetado por qualquer outra representação” (2005, p. 245, tradução nossa).¹⁴² Na meditação, as atividades da mente (*citta-vṛtti*) são menos influenciadas pelos princípios de sofrimento (*kleśa*) e influenciam menos as representações dos objetos. Com o prolongamento da prática de concentração, processo em que o *yogi* começa a se deparar com os seus enganos, a meditação faz com que o *yogi* já presuma

¹⁴⁰ “[...] the confinement of the mind in a place” (PATAÑJALI, 2005, p. 66).

¹⁴¹ No aforismo 46 do segundo capítulo do *Yogasūtra*, Patañjali (1988, p. 169) informa que a postura de Yoga deve ser uma combinação de dois princípios: firmeza (*sthira*) e conforto (*sukha*), ou seja, a postura precisa ser estável, mas sem um esforço exagerado para mantê-la.

¹⁴² “La méditation est *ekanātā* c’est-à-dire un flot semblable d’une représentation ayant pour support l’objet de la méditation dans ledit lieu, non touché par aucune autre représentation” (VYĀSA, 2005, p. 245).

poder estar enganado ao defrontar-se com uma situação que envolva suas paixões (*kleśa*).¹⁴³ Isso não significa que a meditação objetive restringir experiências, mas que o *yogi* tem a capacidade de supor que os seus sentidos e suas paixões podem enganá-lo, prejudicando os seus julgamentos.

3.2.3 Absorção (*samādhi*)

Samādhi é um termo sânscrito derivado da composição do prefixo *sam*, que acompanhando substantivos pode ter os significados de: ‘como’, ‘mesmo’, ‘similar’ (APTE, 1978, p. 1628) com o prefixo *ā*, que quando usado como prefixo de verbos e substantivos significa ‘perto’, ‘próximo de’, ‘em direção a’, ‘por todos os lados’, ‘ao redor de’ (APTE, 1978, p. 304), e com a raiz sânscrita *dhā*, que pode significar ‘por’, ‘colocar’, ‘fixar’, ‘encaixar’, ‘assentar’, ‘deitar’ (APTE, 1978, p. 858). Esse termo, aqui traduzido como absorção, expressa o estado de Yoga em que a consciência une-se ao objeto, apreendendo a sua forma, sem ser influenciado pelas atividades da mente (*citta-vṛtti*) em seu modo aflitivo, ou seja, condicionada pelos princípios de sofrimento (*kleśa*).¹⁴⁴ Em sua glosa ao comentário de Vyāsa ao terceiro aforismo do terceiro capítulo do *Yogasūtra*, Vācaspatimīśra (1988, p. 181) cita uma passagem do *Viṣṇu-purāṇa*¹⁴⁵ que descreve a absorção ou *samādhi* como o estado em que a mente, livre da fantasia (*kalpanā*), toma a forma do objeto. Nesse estado, há uma equivalência real entre o conhecimento do objeto e o objeto do conhecimento, isto é, o objeto “não mais se apresenta à consciência nas relações que o delimitam e o definem como fenômeno, mas ‘como se estivesse vazio de si mesmo’” (ELIADE, 1996, p. 77). O objeto não aparece à consciência segundo a relação de conhecimento entre os dois elementos sujeito e objeto. Conforme Vyāsa, *samādhi* é o estado em que somente a forma do objeto existe, sem representações (2005, p. 245).

A absorção é conquistada a partir das experiências de concentração e meditação. O ‘sujeito’, até então identificado com o princípio individualizador (*aḥamkāra*), passa a conceber o objeto de maneira supra-individual, ou seja, a relação sujeito-objeto desaparece e “O conhecimento do objeto, tal como é em si mesmo (*svarūpa*) coincide totalmente com o objeto

¹⁴³ Outra tradução possível para o termo sânscrito *kleśa*.

¹⁴⁴ Sobre os princípios de sofrimento, cf. nota 31 da dissertação.

¹⁴⁵ Os *purāṇa* são livros sagrados do Hinduísmo. Estes livros são classificados em *mahā-purāṇa*, quer dizer, *purāṇa* maiores, e *upa-purāṇa*, *purāṇa* menores. O *Viṣṇu-purāṇa* é um dos dezoito *purāṇa* maiores. Os outros são: *Brahman-purāṇa*, *Padma-purāṇa*, *Śivapurāṇa* (ou *Vāyu-purāṇa*), *Bhāgavata-purāṇa*, *Nārada-purāṇa*, *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, *Agni-purāṇa*, *Bhaviṣya-purāṇa*, *Brahmavaivarta-purāṇa*, *Liṅga-purāṇa*, *Varāha-purāṇa*, *Skanda-purāṇa*, *Vāmana-purāṇa*, *Kūrma-purāṇa*, *Matsya-purāṇa*, *Garuḍa-purāṇa*, e *Brahmāṇḍa-purāṇa* (RENOU, 1985, p. 412). Maiores informações, cf. nota 17 da dissertação.

de conhecimento, enquanto o termo intermediário – o sujeito cognoscente – desaparece porque a consciência do ego (*ahaṃkāra*) é abolida” (FEUGA; MICHAËL, 1998, p. 59, tradução nossa).¹⁴⁶ Essa situação de “conhecimento” do objeto é característica do estado de absorção do Yoga e em nada se assemelha a um estado hipnótico. A psicologia indiana considera a condição hipnótica somente como um estado de concentração eventual e temporário (ELIADE, 1996, p. 77). Há, sim, uma espécie de fusão entre o objeto e o sujeito que pode lembrar a relação fusional inicial de uma mãe com o seu bebê. Como apontam Natália De Toni Guimarães dos Santos e Silvia Abu-Jamra Zornig (2014, p. 79): “Nesse estágio inicial do desenvolvimento emocional primitivo, denominado ‘dependência absoluta’, nenhum objeto externo ao self é reconhecido, pois ainda não há self, ele é apenas potencial”.

A absorção ou *samādhi* se divide em absorção com o suporte de um objeto de concentração (*samprajñāta-samādhi*) e sem o suporte (*asamprajñāta-samādhi*).

A absorção com suporte de objeto de concentração (*samprajñāta-samādhi*) se subdivide em quatro etapas (ou quatro *samāpatti*):

1. Indistintiva (*savitarka*). Absorção mental em um objeto, levando em consideração a associação (ou indistinção) entre palavra, objeto e ideia. Conforme o comentário de Vyāsa ao aforismo 42 do primeiro capítulo do *Yogasūtra*: “A contemplação de vaca como uma palavra, de vaca como um objeto e de vaca como conceito, embora diferentes entre si, são vistas indistintamente” [em *savitarka-samādhi*] (1988, p. 69, tradução nossa).¹⁴⁷ A ideia é que nesta etapa da absorção, o objeto ‘conhecido’ está associado às representações que foram feitas anteriormente e ligadas ao seu aspecto concreto. Para T.K.V. Desikachar (2006, p. 240), neste tipo de absorção a compreensão do objeto ainda é distorcida porque as ideias, as experiências passadas e as lembranças interferem muito na percepção do objeto;
2. Distintiva (*nirvitarka*). Absorção alcançada quando a contemplação do objeto não está associada a sua classificação habitual. Em vez disso, a atenção, livre da influência daquele princípio que considera as experiências como suas – o princípio individualizador (*ahaṃkāra*) – absorve o objeto de maneira direta, ou

¹⁴⁶ “La connaissance de l’objet, tel qu’il est en lui-même (*svarūpa*), coincide absolument avec l’objet de la connaissance, tandis que le terme intermédiaire – le sujet connaissant – a disparu puisque la conscience de l’ego (*ahaṃkāra*) est abolie” (FEUGA; MICHAËL, 1998, p. 59).

¹⁴⁷ “The cow as a word, the cow as an object and the cow as an idea, although diferente from one another, are cognized as indistinct” (VYĀSA, 1988, p.69).

seja, vazio de um tipo de lembranças atreladas a sua classificação e a associações verbais e lógicas. Uma grande parte da cognição do objeto (entendida como um processo que inclui a experiência, a percepção, a memória e o pensamento verbal) é interrompida. Sendo assim, a absorção designada como distintiva (*nirvitarka-samādhi*) é aquela que contempla apenas a forma do objeto, sem levar em consideração a associação entre o objeto, a palavra objeto e o seu conceito, como acontece no caso da absorção indistintiva;

3. Reflexiva (*savicāra*). Nessa absorção, a atenção não se entretém mais nos aspectos aparentes dos objetos. Ela se concentra no aspecto sutil ou nos “núcleos energéticos infinitesimais dos objetos” (ELIADE, 1996, p. 81), que na terminologia do Yoga são denominados *tanmātra* (essências sutis). Pierre-Sylvain Filliozat observa que *vitarka* e *vicāra* são as duas etapas da apreensão total de um objeto: uma associada ao seu aspecto mais geral, outra ligada a uma busca do particular. A diferença entre as primeiras e a terceira etapa é semelhante às funções das mãos de um oleiro. Enquanto uma delas é fixa e dá a um pote a sua forma geral, a outra produz as diversas particularidades dessa forma (FILLIOZAT, 2005, p. 67);
4. Super-reflexiva (*nirvicāra*). Nessa etapa da absorção, o pensamento não só está voltado para as essências sutis (*tanmātra*), como não se identifica com os ‘sentimentos’ produzidos por eles. Isto significa que a assimilação do objeto parece ser realizada de uma forma ideal, ou seja, as categorias de tempo e espaço param de influenciar a concentração, ou melhor, a absorção do *yogi* no objeto para o qual seu pensamento está dirigido.

A absorção sem suporte (*asamprajñāta-samādhi*) é aquela que não necessita mais de objeto de concentração. As atividades da mente (*citta-vṛtti*), que incluem os hábitos, a memória (inclusive identitária) se encontram em estado de suspensão. Restam apenas algumas impressões inconscientes e, no entendimento do Yoga, impressões de existências prévias. Em seu prolongamento, denominado absorção sem suporte e sem semente (*nirbīja-samādhi*), alcança-se o estado de ‘não condicionamento’, estado em que sobrevivem apenas alguns restos e rastros¹⁴⁸ de experiências.

¹⁴⁸ O conceito de rastro está sendo utilizado da maneira como Jeanne Marie Gagnebin o empregou em seu artigo *Verdade e Memória do Passado*, ou seja, enquanto “lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente” (1998, p. 218).

3.2.4 A memória controversa

De uma forma geral, as absorções (*samādhi*) resultam em: libertação, relativização ou esquecimento dos condicionamentos gerados pelos hábitos pessoais, culturais e sociais;¹⁴⁹ cicatrização de feridas psicológicas e queima das sementes dos princípios de sofrimento (*kleśa*) que encobrem o Si (*puruṣa*). Em outros termos, tudo isso significa que um *yogi* ao alcançar o estado de absorção sem objeto ou sem semente (*asamprañāta-samādhi* ou *nirbīja-samādhi*) ‘esquece’ das lembranças e hábitos que o levam a agir de maneira a perpetuar o sofrimento e o sentimento de incompletude, optando pela lembrança de sua identidade original, o Si (*puruṣa*).¹⁵⁰ Nos termos de Patañjali, “O isolamento é a reabsorção das substâncias fundamentais vazias de significado para o Si, ou o poder de consciência estabelecido em sua forma própria” (2005, p. 377, tradução nossa),¹⁵¹ ou seja, a liberdade completa ou o isolamento (*kaivalya*) consiste na reabsorção dos fenômenos ou produtos na Natureza imanifestada (*mūla-prakṛti*), uma vez que não significam mais nada para o Si (*puruṣa*), e o estabelecimento do Si em sua forma própria, ou seja, o Si não é mais confundido com o primeiro e mais sutil produto da Natureza (*prakṛti*) – o intelecto (*buddhi*).

Com base em todas estas informações, observa-se que a memória e o esquecimento são referências fundamentais e constantes para a compreensão do Yoga e de seus estados mentais especiais. Entretanto, embora as tradicionais escolas de filosofia indiana aceitassem a memória

¹⁴⁹ Não é qualquer absorção que liberta o praticante de Yoga dos condicionamentos que amplificam a sensação de incômodo existencial. Segundo o Yoga Clássico, somente as modalidades de absorção sem objeto de concentração (*asamprañāta-samādhi*) e o seu prosseguimento, a absorção sem semente (*nirbīja-samādhi*), associadas ao suporte filosófico do Sāṃkhya, são capazes de produzir no praticante o esquecimento das impressões geradas pelos princípios de sofrimento (*kleśa*) que o fazem ter uma perspectiva distorcida da existência.

¹⁵⁰ Em seu livro *Mito e Realidade*, Mircea Eliade inicia o capítulo *Mitologia da memória e do esquecimento* mencionando um dos episódios mais populares do folclore mitológico da Idade Média indiana: a amnésia do mestre *yogi* Matsyendranāth. Conforme Eliade, em uma de suas versões, no poema bengali *Gorakṣavijaya*, Matsyendranāth torna-se prisioneiro das mulheres do país de Kadalī, esquecendo-se de sua verdadeira identidade. Ao tomar conhecimento do cativo e compreendendo que isso significaria a morte de seu mestre, Gorakṣnāth, desce ao reino de *yama*, Senhor da morte, averigua o livro do destino, e retira o nome de Matsyendranāth da lista dos mortos. Depois, apresenta-se a seu guru, em Kadalī, disfarçado de bailarina, dançando e cantando canções enigmáticas. Ao ouvi-las, Matsyendranāth vai se recordando, gradativamente, de sua identidade, ou melhor, de sua verdadeira natureza imortal, e retorna ao caminho do Yoga (ELIADE, 1972, p. 103-104). Segundo Eliade, o esquecimento e o cativo de Matsyendranāth (e todas as imagens semelhantes, como: acorrentamento, amarração, ignorância ou sono) representam a condição humana ou envolvimento do espírito (Si, *puruṣa*) com os problemas da existência, enquanto as imagens associadas à remoção de véus, à memória, ao despertar, à libertação de laços etc simbolizam a libertação da condição de sofrimento existencial (ELIADE, 1972, p. 105).

¹⁵¹ “L’isolement est la résorption des substances fondamentales vides du servisse du Sujet ou la puissance de conscience établie dans as forme propre” (PATAÑJALI, 2005, p. 377).

como uma dimensão importante da cognição, ela não foi considerada nem um modo e nem uma fonte autorizada de conhecimento (LARSON, 1993). O assunto é controverso. A cultura indiana possuía (e possui) uma grande preocupação com a preservação de seu patrimônio material e imaterial. Assim, a postura das escolas tradicionais do pensamento indiano diante das manifestações de memória, é, a princípio, incompreensível. Afinal, a preservação daquilo que vem do passado como portador de valor intrínseco (é o que se costuma associar ao patrimônio) não parece imediatamente compatível com o caráter problemático ou subsidiário da memória no plano cognitivo e filosófico indiano em seu período clássico.

Duas referências podem ajudar a apresentar a complexidade da questão. Em seu artigo *The Trimurti of Smṛti in classical Indian thought*, Gerald James Larson (1993) assinala que uma das explicações possíveis para o posicionamento das escolas indianas de pensamento diante da memória é a oferecida pelo filósofo indiano Bimal Krishna Matilal (1935-1991). Segundo Larson, para Matilal o termo sânscrito *pramāṇa* significa não só meio autorizado de conhecimento, mas, eventualmente, autoridade. E a noção de autoridade implica em independência. Logo, se uma experiência é classificada com o status de autoridade, a sua reprodução pela memória só pode ser uma cópia, sem a condição de independência que a experiência anterior possuía (LARSON, 1993).¹⁵² Hoje, a memória não é classificada como uma reconstituição do passado, mas uma construção do passado de acordo com questões presentes e demandas do futuro. Ela sempre acrescenta conhecimentos às experiências de outrora em uma incessante disputa com as forças do esquecimento.

Com outro enfoque, Jack Goody (1919-2015), professor de Antropologia Social na Universidade de Cambridge, contribui para a compreensão do tratamento dedicado à memória no pensamento indiano. Para apresentar seu enfoque, é preciso primeiramente ressaltar que na tradição literária indiana, há uma divisão entre a revelada por Deus e “ouvida” (*śruti*) pelos sábios (os Veda) e a lembrança daquela revelação (*smṛti*), constituída pela literatura posterior à védica, que inclui o *Yogasūtra* e o *Sāṃkhyakārikā*. Isso significa que na base da tradição hindu a memória já é considerada uma expressão de diminuição de autenticidade. Menciona-se, usualmente, que o *Ṛg-veda*, por exemplo, é transmitido oralmente de geração em geração para que sua autenticidade não seja adulterada. Entretanto, como aponta Goody (2012, p. 64), a sociedade a que pertence este *Veda* é uma sociedade letrada (com versões escritas de seus textos

¹⁵² O termo *anubhava*, (*anu* = depois, após; *bhava* = experiência) possui os seguintes significados no *The Practical Sanskrit English Dictionary* (1978, p. 101): ‘percepção direta’ ou ‘cognição’, ‘conhecimento derivado da observação pessoal ou da experiência’, ‘noção’, ‘apreensão’, ‘impressão mental não derivada da memória’ etc.

principais), cuja técnica mnemônica central, a técnica de rimas, aparenta estar associada tanto à escrita quanto à interiorização visual da palavra. Ou seja, a literatura do período védico também é memória e a sua autenticidade não parece estar essencialmente ligada ao fato de ser transmitida oralmente ou por ter sido revelada por Deus, mas por manter viva no ouvinte (ou no leitor) a capacidade de deslumbrar-se com a tradição a ponto de desejar preservá-la de inautenticidades.

Diante destas perspectivas, torna-se problemático avaliar os motivos pelos quais as doutrinas clássicas indianas situaram a memória em um degrau inferior na esfera do conhecimento. Talvez as causas incluíssem aspectos políticos e sociais, e não apenas filosóficos. Como aponta Elizabeth Jelin (2002, p. 2), é possível pensar e analisar as memórias:

[...] como processos subjetivos, ancorados em experiências e em marcas simbólicas e materiais; como objetos de disputas, conflitos e lutas [...]; e ainda reconhecendo que existem mudanças históricas em relação ao sentido do passado, assim como no lugar atribuído às memórias em diferentes sociedades, ambientes culturais e ainda nos espaços de lutas políticas e ideológicas.

A partir dessas três premissas de Jelin, afloram algumas pressuposições sobre o tratamento dedicado à memória pelas escolas indianas ortodoxas de pensamento no contexto hierárquico da sociedade indiana. É possível imaginar, por exemplo, que no Período Clássico ou Gupta¹⁵³ a casta bramânica pretendesse manter seu prestígio e autoridade por meio de uma tentativa de apagamento de rastros de outras perspectivas ideológicas, políticas e sociais. O que deve ser ou não privilegiado em uma sociedade é, na maioria das vezes, uma construção resultante de embates políticos e ideológicos, que nem sempre são aparentes. Isso não significa que houve conspirações e revoltas sociais para a manutenção dos privilégios sociais. Além do mais, o chamado sistema de castas indiano não é um bloco unívoco de significados. Para o antropólogo indiano M. S. Srinivas, segundo Mariza G. S. Peirano, existe diferença entre o sistema conceitual de *varṇa*, que classifica a Índia em quatro castas definidas e imutáveis e um sistema real de castas (*jāti*), que se define apenas pelo princípio estabelecido de que todas as castas de um determinado local formam uma hierarquia. Não há o elemento certeza e nem o elemento imutabilidade na classificação das posições sociais, como no caso do sistema de *varṇa*. Principalmente entre as castas intermediárias, há uma argumentação constante em relação à ocupação das posições sociais (PEIRANO, 1987, p. 111).

¹⁵³ Sobre o Período Clássico ou Gupta, cf. nota 13 da dissertação.

Para incrementar essa perspectiva de compreensão, pode-se também mencionar, seguindo indicação de Gerald James Larson (1993), que o professor de sânscrito e linguística do Departamento de Línguas e Culturas da Ásia da Universidade de Michigan, Madhav Deshpande, em seu artigo *History, Change and Permanence: a Classical Indian Perspective* assinala que há um profundo conservadorismo e preservacionismo no pensamento clássico hindu que se baseia na doutrina da eternidade do idioma sânscrito, nas noções de uma realidade social permanente, no Mīmāṃsā,¹⁵⁴ e na literatura jurídica (*dharmaśāstra*). Nessa direção de entendimento, a análise de Deshpande compatibiliza-se com a associação entre memória e poder apresentada por Jô Gondar (2000, p. 37):

[...] a memória é um instrumento de poder – o que implica admitir que não há poder político sem controle da memória e do arquivo; e que a questão do esquecimento é política. Política que não se reduz à dimensão do Estado, mas que abrange todas as dimensões onde se verifica um embate de forças, um jogo de poder [...].

Seria instigante continuar a analisar a memória nessa direção. Entretanto, a memória enquanto cognição também é problematizada no Budismo, doutrina considerada heterodoxa pela ortodoxia hindu devido às suas posições teóricas discordantes em relação à complexidade social, à autoridade dos *Veda* e à metafísica proposta pelas escolas indianas ortodoxas de pensamento. Seja como for, continuar abordando o problema da memória reunindo, ao mesmo tempo, seu conceito na esfera dos estudos sociais e como problema filosófico escapa das possibilidades e objetivos desta dissertação. O que é possível observar com maior acuidade é que mesmo com toda a demonstração de preocupação do pensamento clássico indiano com a qualidade e adequação dos tipos de conhecimento, seja por motivos filosóficos ou não, a cultura indiana e suas expressões filosófico-religiosas tradicionais¹⁵⁵ vêm sendo utilizadas pelas manifestações contraculturais urbanas ocidentais como exemplos, principalmente, do mágico, do mistério, da imaginação, em outros termos, do que é considerado como “irracional”. Em “Experiência e pobreza”, Walter Benjamin referiu-se ao Yoga, à Astrologia, ao Espiritualismo, entre outros, como um bloco único de ideias inautênticas ou uma forma de miséria: “[...] que se difundiu entre as pessoas, ou melhor, sobre as pessoas [...]” (1994, p. 115), e que refletem (ou buscam compensar) a carência de significados para a existência e o empobrecimento das relações sociais gerados pelo vertiginoso desenvolvimento da ciência e da tecnologia na modernidade (BENJAMIN, 1994, p. 114-115). Aqui, torna-se interessante pensar que as

¹⁵⁴ Uma das seis escolas filosóficas ortodoxas do Hinduísmo.

¹⁵⁵ Yoga, Sāṃkhya, Budismo, Vedanta, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā etc.

correntes contraculturais em seus anseios de autenticidade sentiram atração justamente por um conjunto de práticas e teorias que Benjamin, em sua época, associa à decadência e à inautenticidade.

3.2.5 A memória, o esquecimento, a libertação e o sagrado

Voltando ao objetivo principal do capítulo, que é examinar a conexão entre os conceitos de memória, de esquecimento e de libertação do *Yogasūtra* e associá-los aos estados mentais extraordinários evidenciados pelo Yoga, tornou-se necessário retomar algumas das referências do Sāṃkhya e Yoga clássicos para criar a contextualização para tal abordagem.

No Sāṃkhya clássico, como mencionado, o intelecto (*buddhi*) possui oito disposições inatas (*bhāva*), quatro delas geridas pela qualidade de clareza (*sattva*),¹⁵⁶ e as outras quatro governadas pela qualidade de incerteza ou obscuridade (*tamas*).¹⁵⁷ De todas essas, apenas a disposição sabedoria (*jñāna*), por meio da distinção (*viśiṅṣṭi*) entre o Si (*puruṣa*) e a Natureza (*prakṛti*), conduz à libertação do sofrimento existencial. As outras sete disposições preservam o sofrimento humano (*duḥkha*) e levam a novas existências. O método de libertação utilizado pelo Sāṃkhya é um processo de exclusão de todas as coisas da consciência, exceto a própria ‘consciência’ em ‘si’. Conforme Īśvarakṛṣṇa na estrofe 64 do *Sāṃkhyakārikā*: “Então, pelo estudo constante dos princípios, surge o conhecimento, viz., ‘Eu não sou, nada me pertence, o Ego não existe’ [ele não é a consciência]. Esse conhecimento é completo, absoluto e puro, [e, a partir dele] não restam dúvidas” (1933, p. 75, tradução nossa).¹⁵⁸

No Yoga clássico, a libertação corresponde ao alcance do estado psíquico denominado de absorção sem objeto de concentração (*asamprajñāta-samādhi*) e sem semente (*nirbīja-samādhi*), que é um desenvolvimento dos estados de concentração (*dhāraṇā*) e de meditação (*dhyāna*).

Em outra perspectiva, a libertação no contexto do *Yogasūtra* é obtida pela interrupção da influência dos princípios de sofrimento (*kleśa*)¹⁵⁹ na execução das ações, sejam elas de ordem prática ou de ordem intelectual. Com isso, interrompe-se a corrente ‘reiterativa’ hábito (associado aos princípios de sofrimento, *kleśa*) > ato (*karman*) > impressões (*saṃskāra* e *vāsanā*) > atividades do psiquismo (*citta-vṛtti*) > hábito. Esse processo de interrupção é

¹⁵⁶ Virtude (*dharma*), sabedoria (*jñāna*), desapego (*vairāgya*), excelência ou poder (*aiśvarya*).

¹⁵⁷ Vício (*adharma*), ignorância (*ajñāna*), apego (*avairāgya*) e impotência ou indignidade (*anaiśvarya*).

¹⁵⁸ “By practising the principles thus, there arises the knowledge, viz., ‘I am not, naught is mine, there is no Ego’, which is complete, absolute pure because there remains no doubt” (ĪŚVARAKRṢṆA, 1933, p. 75).

¹⁵⁹ Cf. nota 31 da dissertação.

promovido pela criação de outros hábitos a partir da experiência óctupla do Yoga (*aṣṭāṅga-yoga*),¹⁶⁰ que culmina no estado de absorção sem objeto (*asamprajñāta-samādhi*) e sem semente (*nirbīja-samādhi*), e conseqüentemente, na libertação da dor existencial.

A partir destas informações sobre os estados especiais do Yoga (*samādhi*) e da libertação no contexto teórico/prático do Yoga clássico é possível pensar nesta última com base em três parâmetros: enquanto esquecimento (consciente ou inconsciente) dos condicionamentos e dos estados que levam permanentemente ao sofrimento; enquanto lembrança de um estado original incondicionado; e enquanto reorganização da identidade pessoal e social.

No que concerne ao que está sendo designado como esquecimento, não se trata do insucesso ou debilidade na ação de lembrar, ou seja, de uma patologia da memória, mas da possibilidade de (consciente ou inconscientemente) escolher esquecer. Esquecer determinadas experiências, certezas ou incertezas, projetos e representações. para construir um lembrar diferente. Esquecer como algo salutar e libertador, como defendia o filósofo Friedrich Nietzsche (2007, p. 47-48):

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’. Fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta de nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) - eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.

No Yoga clássico, o processo de experimentação dos estados psíquicos especiais (a prática interna, *antaraṅga-sādhana*) pode ser compreendido como um gradativo esquecimento (no sentido nietzchiano) de hábitos, lembranças e maneiras de significar e representar os acontecimentos da vida que se associam ao sofrimento. Quando um *yogi* alcança um dos estados de absorção (*samādhi*), suas representações do mundo se modificam paulatinamente. Não é

¹⁶⁰ Conforme o aforismo 29 do segundo capítulo do *Yogasūtra*, o Yoga de oito partes (*aṣṭāṅga-yoga*) é composto por: moderação (*yama*), observância (*niyama*), postura (*āsana*), regulação da respiração (*prāṇāyāma*), abstração ou desatenção aos estímulos externos (*pratyāhāra*), concentração (*dhāraṇā*), meditação (*dhyaṇa*) e absorção (*samādhi*) (PATAÑJALI, 1988, p. 155).

uma fuga da “realidade”, ao contrário, é uma absorção/construção em novas maneiras de perceber a si e ao mundo. A construção (consciente ou inconsciente) do esquecimento das três misérias (*duḥkha*) que caracterizam o ser humano¹⁶¹ passa a ser o território base para abertura de novas construções por meio de outras maneiras de interpretar o passado. Isso significa que para as doutrinas do Yoga e do Sāṃkhya clássicos a condição de sofrimento pode ser modificada. Não há, contudo, uma essência a ser conquistada que tenha atributos desejáveis. Só há o desejo de libertação da dor existencial.

Quanto à perspectiva da libertação enquanto lembrança de um estado original incondicionado, como já foi mencionado, não se trata de uma lembrança da condição pré-natal ou de um transe hipnótico, pois a libertação carrega consigo a consciência da própria libertação, o que não acontece nos dois estados anteriormente citados. Refere-se a uma ‘volta’ construída a uma situação em que o jogo constante dos pares de opostos (*dvandva*: apego/aversão, frio/quente, ansiedade/passividade, vida/morte etc), a temporalidade profana e os condicionamentos marcados pelos princípios de sofrimento (*kleśa*) encontram-se desativados.

Considerando que há duas possibilidades de experiência durante a existência, a profana e a sagrada, e considerando que o Yoga, sob uma perspectiva religiosa, é a passagem da primeira à segunda, a libertação, entendida como a lembrança de um estado original, é o momento da erupção da esfera do sagrado¹⁶² no *yogi*. Em outros termos, a partir do alcance do estado psíquico de absorção sem objetos (*asamprajñāta-samādhi*), o *yogi* penetra em uma dimensão da existência, o sagrado, que coincide com a recuperação de ‘sua’¹⁶³ identidade original – o Si (*puruṣa*).

A partir deste encontro com o sagrado, ocorre, espontaneamente, uma reorganização da identidade egoica e social do *yogi*. Restrições (*yama*), observâncias (*niyama*) e práticas psicofísicas¹⁶⁴ transformam-se em convicção (*śraddhā*) da competência do método de libertação do Yoga e em um renascimento (em vida) com base em outros parâmetros. Conforme

¹⁶¹ Cf. item 2.3.8 da dissertação.

¹⁶² O sagrado está sendo considerado aqui como Peter Berger o conceituou: “[...] uma qualidade do poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado a ele [...]” (1985, p.38) e que pode ser conferido a animais, a objetos, a homens, a espaços e a própria temporalidade (como é o caso da temporalidade além do tempo promovida pelos estados psíquicos extraordinários revelados pelo Yoga). Conforme Berger, “o sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas” (1985, p. 39).

¹⁶³ Neste caso, as aspas simples assinalam que a identidade original não pertence à individualidade empírica do *yogi*, mas àquilo que no indivíduo pertence ao Si (*puruṣa*).

¹⁶⁴ Postura (*āsana*), técnicas de respiração (*prāṇāyāma*), abstração ou desatenção aos estímulos externos (*pratyāhāra*), concentração (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*), absorção com o apoio de objeto de concentração (*samprajñāta-samādhi*).

Mircea Eliade (s./d., p. 206): “O *yogin* ‘morre para esta vida’ a fim de renascer num outro modo de ser: aquele é representado pela libertação”. Ou seja, as organizações egóica e social do *yogi*, construídas com base na interiorização dos múltiplos significados do universo social, transformam-se em uma organização que inclui também a sua ‘experiência’ de libertação. E isso significa, na maioria das vezes, a assimilação de méritos que antes da libertação eram apenas qualidades éticas e morais que um *yogi* deveria cultivar. No aforismo 33 do primeiro capítulo do *Yogasūtra*, Patañjali recomenda o cultivo dos sentimentos de: benevolência (*maitrī*), compaixão (*karuṇā*), complacência (*muditā*) e indiferença (*upekṣā*) em relação à felicidade (*sukha*) e à miséria (*duḥkha*), à virtude (*puṇya*) e ao vício (*apuṇya*), ou seja, aos pares de opostos (*dvandva*), para manter a estabilidade do psiquismo. Após a libertação do sofrimento existencial (promovido pelas metodologias do Yoga e do Sāṃkhya clássicos), esses sentimentos deixam de ser almeçados, e passam a ser resultado do discernimento espiritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Introdução desta dissertação, relatei o trajeto que percorri para chegar ao meu objeto principal de pesquisa: a concepção de memória do livro clássico do Yoga, o *Yogasūtra*, e também a minha disposição para analisar a contradição a respeito do valor da memória encontrada nas narrativas sobre a libertação no Yoga. Enquanto algumas dessas narrativas associam a libertação do sofrimento existencial à lembrança de uma identidade genuína, o Si, ou a um estado incondicionado, esquecido devido aos condicionamentos ou hábitos classificados por Patañjali como promotores de sofrimentos, a memória, assim como as outras atividades da mente, é considerada um dos empecilhos para se alcançar esse estado incondicionado.

Procedi combinando a leitura e a análise do documento direto relacionado à pesquisa – o *Yogasūtra* de Patañjali – com a dos documentos indiretos, ou seja, os comentários e subcomentários a esse texto, e com a de obras de caráter acadêmico que abordam a temática do Yoga clássico. A esse conjunto, por sua vez, combinei a leitura e o estudo de obras de alguns autores ocidentais que abordam o tema da memória. Com esses estudos, minha expectativa era a de assimilar uma síntese do significado da memória na tradição literária ocidental, de maneira a diferenciá-la da concepção de memória encontrada no *Yogasūtra*. Cheguei a pensar em esboçar uma estrutura teórica que pudesse dar suporte ao desenvolvimento da hipótese de que o conceito de transcendência da memória no âmbito da obra de Patañjali era uma pré-elaboração do conceito de esquecimento. Mas como o espaço e o tempo de uma dissertação não comportam bem o desenvolvimento (menos ainda a comprovação) de hipóteses, fiquei apenas com as questões. Em outras palavras, minha hipótese não passava de uma opinião (uma *doxa*, no sentido platônico do termo) direcionada à questão da memória do *Yogasūtra*. Não era uma questão para o *Yogasūtra*. Patañjali só pretendia apresentar a metodologia do Yoga para superar o sofrimento existencial. Em nenhum momento parece ter se preocupado em valorizar ou desvalorizar o esquecimento. Talvez o esquecimento fosse indesejável, mas o valor da memória era duvidoso.

Nietzsche foi bem categórico ao associar o esquecimento à criatividade e à liberdade, e o excesso de memória ao sofrimento humano. Conforme o filósofo, sentimentos e ações felizes, serenidade, fé no futuro, e a boa consciência em um nível individual como no coletivo dependem de um balanceamento entre o que possível esclarecer e lembrar e o que deve ser esquecido (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Não parece que algo semelhante possa ser dito em relação à memória e ao esquecimento no contexto do *Yogasūtra*. Enquanto Nietzsche travava um embate com o historicismo, com o Cristianismo, com Platão, enfim, com temas e autores que hipervalorizavam a memória em detrimento da condição de esquecimento, Patañjali objetivava apenas organizar os conhecimentos tradicionais do Yoga na forma de aforismos, e, assim como as outras doutrinas filosófico-religiosas indianas clássicas, situava a memória em um patamar inferior na escala da cognição. Como mencionei anteriormente, o assunto é controverso. A memória está associada à lembrança de ensinamentos tradicionais e à identidade original do *yogi*, mas é considerada uma das atividades psíquicas (*citta-vṛtti*) que precisa ser posta de lado para se alcançar o estado de Yoga (*samādhi*) e a libertação do sofrimento. Como Nietzsche classificaria o tratamento concedido à memória por Patañjali no Yoga clássico e pelas outras escolas filosófico-religiosas indianas clássicas? Talvez ele se solidarizasse com elas, pois colocar a memória em segundo plano na classificação das cognições poderia significar que o seu excesso é prejudicial à libertação dos sofrimentos impostos pela existência. Com um significado aparentemente próximo ao que foi conferido por Patañjali ao instante mágico (*kṣāṇa*), instante em que o *yogi* se liberta das amarras do tempo cronológico e do excesso de passado,¹⁶⁵ Nietzsche referiu-se a um ‘instante’ em que o homem pode viver feliz de maneira histórica e a-historicamente, ou seja, combinando lembranças com esquecimentos.¹⁶⁶ Sabe-se, no entanto, que o filósofo se referia à figura do asceta como alguém que hostilizava a vida, opinião contrária à de Patañjali. No *Yogasūtra*, o asceta é considerado um “além-homem” (*Übermensch*), termo criado por Nietzsche talvez com outro significado, mas bem adequado para caracterizar alguém que busca justamente a libertação dos condicionamentos que conduzem o ser humano a se adaptar a regras culturais e sociais, que não necessariamente o agradam, e é submetido ao jugo de impregnações inconscientes que o levam a agir em desarmonia com Si (*puruṣa*), causando-lhe a sensação permanente de incompreensão da realidade e desconforto existencial.

Após muitos enganos e incompreensões, decidi que eu deveria, em primeiro lugar, ‘recontar’ a tradição do Yoga por um meio de via estranha à temporalidade cíclica em que se estrutura o *Yogasūtra*. Não me dava conta de que eu havia esquecido que a compreensão de algo não é ‘diretamente proporcional’ à linearidade. De qualquer forma, esse tipo de estruturação de texto serviu-me para perceber o quanto pertenco a um lugar e época em que a sucessão ordenada de acontecimentos parece natural. Não há tempo e espaço para o inusitado

¹⁶⁵ Cf. os parágrafos 4 e 5 do item 3.1 da dissertação.

¹⁶⁶ (NIETZSCHE, 2003, p. 8-9-10).

e improvisado. Quase tudo parece subordinado a hábitos estranhos aos desejos e a uma vida ‘vívida’ com autenticidade.

Com o final da dissertação, e mesmo com todas as dificuldades para pesquisar, entender e expor as concepções de memória do *Yogasūtra*, tenho a impressão de que a questão, pelo menos, foi encaminhada, e que devo deixar para trabalhos futuros a abordagem teórica da polissemia do conceito de memória na obra de Patañjali e a sua relação com a temporalidade cíclica indiana em oposição à linear, que caracteriza o “mito ocidental” da história e do progresso. Por sinal, foi devido à interpretação da libertação do Yoga como uma liberação em relação às disciplinarizações da vida linear, como uma busca por uma “experiência autêntica” ou mesmo como uma necessidade de “individualidade” (que havia sido capturada pelas demandas da massificação e do controle), que entendo a atração das correntes contraculturais da minha geração pelas representações da “ioga” e outros “orientalismos”.

REFERÊNCIAS

- ALISSON, Elton. *Insetos conseguem prever tempestades e ventanias*. 2013. Disponível em: <http://agencia.fapesp.br/insetos_conseguem_prever_tempestades_e_ventanias/17987/> Acesso em: nov. 2015.
- ANTONELLO, Diego Frichs; GONDAR, JÔ. *As diferenças na memória no âmbito da obra freudiana: contribuições à teoria do trauma*. *Psicanálise & Barroco em revista* v.10, n.2:127-140, dez 2012. Disponível em: <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/20/PeBRev20_11_Antonello_Gondar.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2015.
- APTE, Prin. Vaman Shivaram. *The Practical Sanskrit English Dictionary*. Kyoto: Rinsen Book Company, 1978.
- ARISTÓTELES. Da Memória e da Revocação. In: *Parva Naturalia*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- _____. *Da Alma*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- _____. Física. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga II: Platão e Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- BARBOSA, Tércio Eliphaz Leite. *Expressão musical do canto e experiência religiosa do sagrado: análise fenomenológica das vivências de uso compartilhado dos sons dos devotos de Krishna*. 2012. 171 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- BARROSO, Maria Macedo. *A Construção da Pessoa "Oriental" no Ocidente: um estudo de caso sobre o Siddha Yoga*. UFRJ/ PPGAS. ix, 209 p. Dissertação - Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS, 1999. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/235079552/a-construcao-da-pessoa-oriental-no-ocidente-um-estudo-de-caso>>. Acesso em: 21 abr. 2015.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2011. v. 1.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. Organização de Luiz Roberto Benedetti; tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 33. ed. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BHOJA, Rājamartaṇḍa. In: *El Yoga Sutra de Patanjali*: com el comentatio del Rey Bhoja. Tradução de José León Herrera. Lima: Gráfica Morsom S.A., 1977.

BORNHEIM, Gerd A. *Os Flósofos Pré-socráticos*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

BOTNER, Fernanda Gentil de Mello e Silva. *Relações e práticas guru-discípulo*: um estudo de caso. Disponível em:
<http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_66369/relacoes_e_praticas_guru-discipulo_um_estudo_de_caso>. Acesso em: 17 mar. 2015.

CAMPOS, Álvaro. Fernando Pessoa. *Là-Bas, Je ne sais où*. Disponível em:
<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000010.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2016.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. vol. 1.

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. v.1. Disponível em:
<<https://archive.org/details/AHistoryOfIndianPhilosophyBySurendranathDasgupta-5Volumes>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. *Yoga as Philosophy and Religion*. Disponível em:
<<https://archive.org/details/Yoga.As.Philosophy.And.Religion.By.Surendranath.Dasgupta>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

DESIKACHAR, T.K.V. *O coração do yoga*: desenvolvendo a prática pessoal. Tradução de Greice Costa. São Paulo: Jaboticaba, 2006.

DESIKACHAR, T.K.V.; KRUSCHE, Hellfried. *Freud et le yoga*: entretien entre un maître de yoga et un psychanalyste. Tradução de Margot e Olivier Defrain. Saint-Raphaël: Éditions Āgamāt, 2009.

DUMONT, Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

DUTTA, Deepti. *Samkhya*: A Prologue to Yoga. Delhi: Khama Publishers, 2001.

ELIADE, Mircea. *Yoga*: imortalidade e liberdade. Tradução de Teresa de Barros Velloso. São Paulo: Palas Athena, 1996.

_____. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, s./d.

FEUGA, Pierre; MICHAËL, Tara. *Le Yoga*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

FEUERSTEIN, Georg. *A Tradição do Yoga: história, literatura, filosofia e prática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 11. ed. São Paulo: Pensamento, 2006.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain. Introduction au Sāṃkhya. In: BOUANCHAUD, Bernard. *Les Sāṃkhya kārikā d'Īśvarakṛṣṇa*. Palaiseau: Éditions Agamat, 2002. p. 7-24.

_____. Introduction. In: VYĀSA. *Yogabhāṣya sur le Yogasūtra de Patañjali*. Palaiseau: Éditions Āgamāt, 2005. p. 13-23.

_____. Nota de tradução 83 do YOGABHĀṢYA. In: VYĀSA. *Yogabhāṣya sur le Yogasūtra de Patañjali*. Palaiseau: Éditions Āgamāt, 2005. p. 65-67.

FONSECA, Carlos Alberto da. Literatura sânscrita: formas e formalizações. *Bharata: Cadernos de Cultura Indiana*. Publicação do Curso de Língua e Literatura Sânscrita, São Paulo, v.4, p. 55-67, 1991.

_____. O “bem-feito” e o “malfeito” na estética sânscrita. In: *Bharata: Cadernos de Cultura Indiana*. Publicação do Curso de Língua e Literatura Sânscrita. São Paulo, n.1, p. 41-53, 1990.

FREUD, Sigmund. *Carta 52*. Disponível em: <<http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/FREUD-Sigmund.-Obras-Completas-Imago-Vol.-01-1886-1889.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado. *Projeto História*. Revista do Programa de Pós-Graduação de História da PUC-SP, São Paulo, v. 17, jul/dez 1998. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/779/showToc>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

GAUḌAPĀDA. Sāṃkhya Kārikā Bhāṣya. In: ĪŚVARA-KṚṢṆA. *The Sāṃkhya-kārika: Īśvara-kṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*. Introdução, tradução e notas de Har Dutt Sharma. Poona, Oriental Book Agency, 1933. Disponível em: <<http://www.universaltheosophy.com/pdf-library/Samkhya%20Karika%20with%20Gaudapada%20Bhasya.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2016.

_____. Le commentaire de Gauḍapādā. In: ĪŚVARAKṚṢṆA. *Les strophes du Sāṃkhya (SĀMĀKHYA-KĀRIKA): avec le commentaire de Gauḍapādā*. Tradução e notas de Anne Marie Esnoul. Paris: Les Belles Lettres, 1964. Disponível em: <<http://www.slideserve.co.uk/esnoul-anne-marie-1964-les-strophes-de-samkhya-samkhya-karika-avec-commentaire-de-gaudapada>>. Acesso em: 10 set. 2016.

GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: GONDAR, J.; COSTA, I. *Memória e Espaço* (Org.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000. p 35-43.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012.

ĪŚVARAKṚṢṆA. *The Sāṃkhya-kārika: Īśvara-kṛṣṇa's memorable verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*. Introdução, tradução e notas de Har Dutt Sharma. Poona: Oriental Book Agency, 1933. Disponível em: <<http://www.universaltheosophy.com/pdf-library/Samkhya%20Karika%20with%20Gaudapada%20Bhasya.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2016.

_____. *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Tradução e notas de Swami Virupakshananda. Madras: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 1995. Disponível em: <<http://estudantedavedanta.net/Samkhya-Karika.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2015.

_____. *Les strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya-kārika): avec le commentaire de Gauḍapādā*. Tradução e notas de Anne Marie Esnoul. Paris: Les Belles Lettres, 1964. Disponível em: <<http://www.slideserve.co.uk/esnoul-anne-marie-1964-les-strophes-de-samkhya-samkhya-karika-avec-commentaire-de-gaudapada>>. Acesso em: 10 set. 2016.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madri: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002.

KAKAR, Suddhir. O guru como curandeiro. In: CLÉMENT, Catherine; KAKAR, Suddhir. *A louca e o santo*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

KĀṬHA-UPANIṢAD. In: *The Upanishads: Katha, Íśa, Kena and Mundaka*. Tradução, introdução e notas de Swami Nikhilananda. Nova York: Harper and Brothers Publishers, 1949. Disponível em: <[http://estudantedavedanta.net/Swami%20Nikhilananda%20-%20Upanishads%20I%20-%20%20Katha,%20Isa,%20Kena,%20Mundaka%20\[English\].pdf](http://estudantedavedanta.net/Swami%20Nikhilananda%20-%20Upanishads%20I%20-%20%20Katha,%20Isa,%20Kena,%20Mundaka%20[English].pdf)>. Acesso em: 25 out. 2016.

LACERDA, Nilma Gonçalves. *Parecer I: sobre o livro A formiguinha e a neve de João de Barro (recontado)*. São Paulo: Moderna, 1995. Disponível em: <<http://www.fnlij.org.br/site/item/189-a-formiguinha-e-a-neve.html>>. Acesso em: 27 out. 2016.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LARSON, Gerald James. *Classical Sāṃkhya: an interpretation of its history and meaning*. 5. ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2005.

_____. *The Trimurti of Smṛti in Classical Indian Thought*. Philosophy East & West. Havaii, v. 43, n. 3, jul. 1993. Disponível em: <<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/larson.htm>>. Acesso em: 30 jan. 2016.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 13. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

MACDONEEL, Arthur Anthony. *A Practical Sanskrit Dictionary*: with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. 8. ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07022008-110708/pt-br.php>>. Acesso em: 25 dez. 2015.

MICHAËL, Tara. *O Yoga*. Tradução de Raul Bezerra Pedreira Filho e Suzana Joffily Cruz. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Tradução de Yara Aunkhory. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, Tales da Costa Lima. *Yoga: do corpo, a consciência; do corpo à consciência. O significado da experiência corporal em praticantes de yoga*. 2008. 157f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/91941/257749.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 25 nov. 2015.

PANIKKAR, Raimundo. Tempo e História na tradição da Índia. In: *As Culturas e o Tempo: estudos reunidos pela Unesco*. Tradução de Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. Introdução de Paul Ricouer. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1975.

PARREIRAS, Ninfa. Parecer II sobre o livro *A formiguinha e a neve* de João de Barros (recontado). São Paulo: Moderna, 1995. Disponível em: <<http://www.fnlij.org.br/site/item/189-a-formiguinha-e-a-neve.html>>. Acesso em: 27 out. 2016.

PATAÑJALI. *Patañjali's Yoga Sūtras*: with commentary of Vyāsa and gloss of Vāchaspati Miśra. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1988.

_____. *YogaSūtra of Patañjali*: with the commentary of Vyāsa. Tradução e notas de Bangali Baba. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2005.

_____. Yogasūtra. In: *Le Yogabhāṣya de Vyāsa: sur le Yogasūtra de Patañjali*. Tradução de Pierre-Sylvain Filliozat. Palaiseau: Éditions Āgamāt, 2005.

PEIRANO, Mariza G. S. A Índia das Aldeias e a Índia das castas: reflexões sobre um debate. In: *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. 1992. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/artigos/1987_a_india_das_aldeias_e_a_india_das_castas.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2014.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIJÑĀNABHIKṢU. *Yogasārasaṃgraha*. Tradução de Gānganātha, M.A., F.T.S. 1894. Disponível em: <<https://archive.org/details/anenglishtransl00fundgoog>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

VYĀSA. *Bhagavad-Gita: with the Commentary of Sri Shankaracharya*. Tradução de Alladi Mahadeva Sastri, 1977. Disponível em: <<https://archive.org/details/Bhagavad-Gita.with.the.Commentary.of.Sri.Shankaracharya>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

_____. *Yogabhāṣya*. In: *Patañjali's Yoga Sutras: with commentary or Vyāsa and gloss of Vācaspati Mīśra*. Tradução de M.A. Rāma Prasāda. Introdução de Rai Bahadur Śrīśa Chandra Vasu. 4. ed. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1988.

_____. *Puruṣasūkta, ṚgVeda*. In: RENOUE, Louis. *Hinduismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

_____. *Yogabhāṣya*. In: *Yogasūtra of Patañjali: with the commentary of Vyāsa*. Tradução e notas de Bangali Baba. Nova Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2005.

_____. *Yogabhāṣya sur le Yogasūtra de Patañjali*. Tradução de Pierre-Sylvain Filliozat. Palaiseau: Éditions Āgamāt, 2005.

GLOSSÁRIO

Observação: Os termos sânscritos transliterados estão registrados conforme a ordem alfabética latina.

abhiniveśa: medo, medo da morte, um dos princípios de sofrimento (*kleśa*).

ahaṃkāra: princípio individualizador, ego.

ahiṃsā: não dano, uma das restrições (*yama*) recomendadas pelo *Yogasūtra*.

antaraṅga-sādhana: prática interna, formada por concentração, meditação e absorção.

asamprajñāta-samādhi: estado mental de absorção sem o apoio de objeto de concentração.

āsana: uma das oito partes do Yoga de Patañjali, postura do corpo.

asmitā: autorreferência extrema, um dos princípios de sofrimento (*kleśa*).

avidyā: ignorância do Si (*puruṣa*).

bhāṣya : comentário.

buddhi: intelecto (não pessoal).

citta-vṛtti: atividades ou modificações da mente: cognição correta (*pramāṇa*), erro (*viparyaya*), fantasia (*vikalpa*), sono (*nidrā*) e memória (*smṛti*).

dhāraṇā: uma das oito partes do Yoga de Patañjali, concentração.

dhyāna: uma das oito partes do Yoga de Patañjali, meditação.

duḥkha : sofrimento existencial inerente ao ser humano.

dveṣa: um dos princípios de sofrimento (*kleśa*), aversão.

ekāgratā: concentração em um único ponto.

Gauḍapāda: autor de um dos comentários ao *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇā.

guṇa: atributos essenciais da Natureza (*prakṛti*).

īśvara: no *Yogasūtra*, significa um Si (*puruṣa*) que nunca se envolveu com os princípios de sofrimento (*kleśa*).

Īśvarakṛṣṇā: autor da obra *Sāṃkhyakārikā*.

jñāna: conhecimento, sabedoria.

jñānendriya: faculdades de cognição.

kaivalya: libertação do sofrimento existencial.

karmendriya: faculdades de ação.

kleśa: princípios do sofrimento ou aflições: ignorância do Si (*puruṣa*) ou ilusão (*avidyā*), autorreferência extrema (*asmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*), e medo, inclusive medo da morte (*abhiniveśa*).

kṣipta: um dos estados ou reinos mentais (*citta-bhumi*), caracterizado por confusão ou instabilidade.

liṅga-śārīra: corpo sutil, formado pelo órgão interno (princípio individualizador - *ahaṃkāra*, intelecto - *buddhi*, mente - *manas*), 5 faculdades de cognição (*jñānendriya*) e 5 faculdades de ação (*karmendriya*) quando associados ao suporte constituído pelas cinco essências sutis (*tanmātra*).

mahā-bhūta: 5 elementos - princípio do espaço ou éter (*ākāśa*), princípio do movimento ou ar (*vāyu*), princípio de combustão ou fogo (*tejas*), princípio de fluidez ou água (*ap*), princípio de massa ou terra (*pṛthivī*).

mūḍha: um dos estados ou reinos mentais (*citta-bhumi*), estado mental de obscuridade ou entorpecimento.

muhūrta: intervalo de tempo que corresponde a quarenta e oito minutos.

nidrā: uma das atividades da mente (*citta-vṛtti*), sono.

nirodha: um dos estados ou reinos mentais (*citta-bhumi*), estado mental de suspensão da atenção em objetos.

niyama: observâncias, higiene (*śauca*), contentamento (*santoṣa*), ação purificatória (*tapas*), estudo (*svādhyāya*) e transformação de Deus no motivo de todas as ações (*īśvara-praṇidhāna*).

prakṛti: Natureza.

pramāṇa: cognição correta.

prāṇāyāma: uma das oito partes do Yoga de Patañjali, respiração.

pratyāhāra: uma das oito partes do Yoga de Patañjali, abstração da atenção em estímulos externos.

puruṣa: Si.

rāga: apego, um dos princípios de sofrimento (*kleśa*).

Rāmāyaṇa: epopeia (constituído por mais ou menos, 24.000 versos, divididos em 7 livros) que narra a história do príncipe Rāma.

samādhi : estado de absorção mental.

Sāṃkhyakārikā: obra clássica da doutrina filosófico-religiosa do Sāṃkhya.

saṃprajñāta-samādhi: estado mental de absorção com apoio de um objeto de concentração.

saṃskāra: estados subconscientes constantemente gerados pela experiência, hábito.

saṃyama: conforme o comentário de Vyāsa ao aforismo 16 do terceiro capítulo do *Yogasūtra*, o termo representa a junção dos estados psíquicos concentração, meditação e absorção.

śārīra: corpo, bainha.

smṛti: memória.

sūtra: aforismo.

tanmātra: essências sutis do mundo físico.

tapas: sacrifício, ascese, disciplina, esforço sobre si mesmo.

tattva: produtos ou fenômenos da Natureza (*prakṛti*).

Vācaspatimiśra: autor da glosa *Tattvavaiśārādī* ao comentário de Vyāsa ao *Yogasūtra*, e do comentário *Sāṃkhyatattvakaumudī* ao *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa.

vāsanā: são potências residuais que atravessam o período de uma existência.

vijñāna: conhecimento discriminativo.

vikalpa: fantasia, uma das atividades mentais (*citta-vṛtti*).

vikṣipta: um dos estados ou reinos mentais (*citta-bhumi*) de alternância entre a instabilidade e a estabilidade.

viparyaya: engano, uma das atividades ou modificações mentais (*citta-vṛtti*).

viyoga: separação, discriminação.

Vyāsa: considerado o autor de várias obras da tradição hindu, inclusive do principal comentário ao *Yogasūtra*.

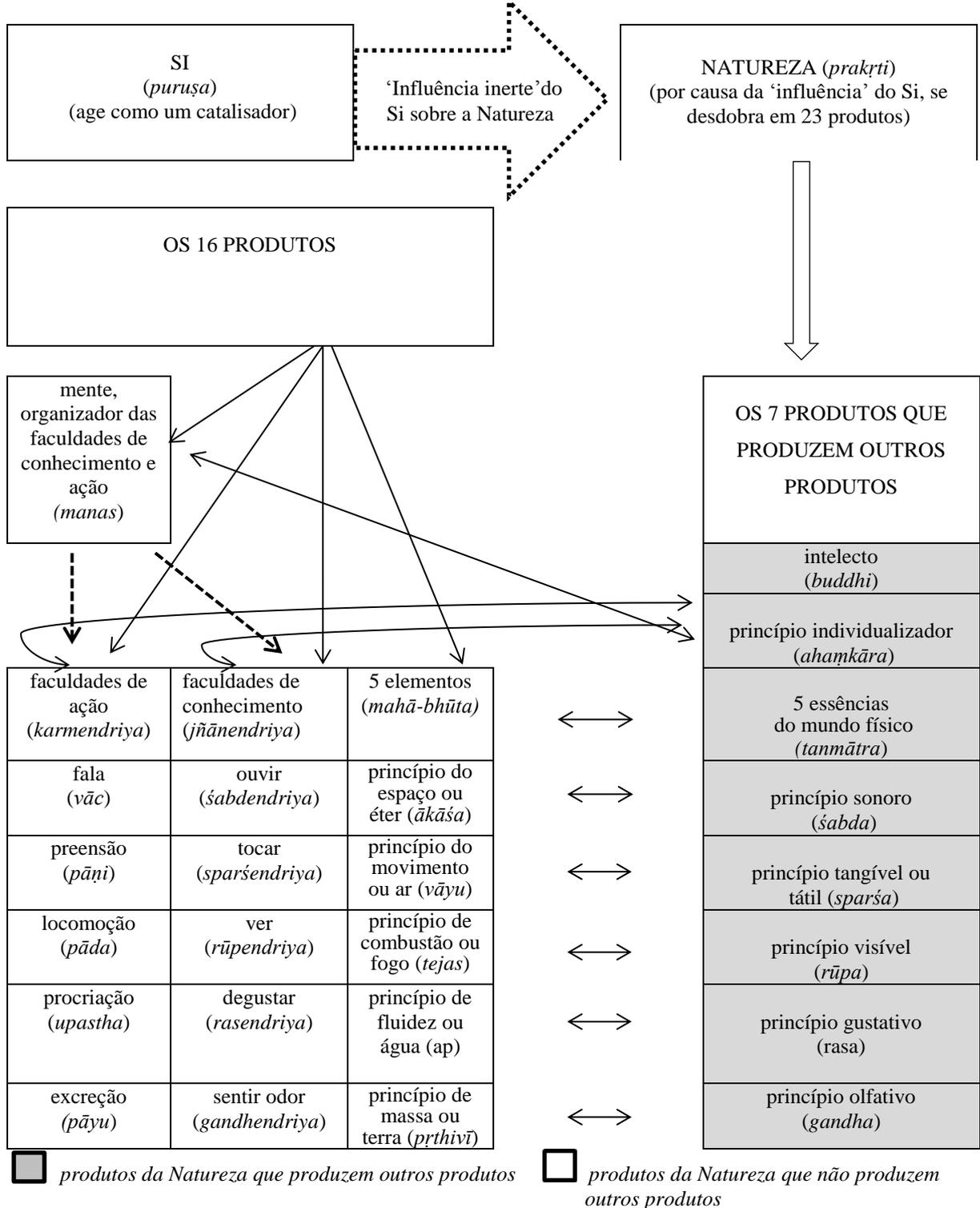
yama: refreamentos, abstinência de dano (*ahiṃsā*), veracidade (*satya*), abstinência de roubo (*asteya*), continência (*brahmacharya*), e abstinência de avareza (*aparigraha*).

Yogasūtra: obra clássica da doutrina do Yoga organizada por Patañjali.

yogi: adepto do Yoga.

ESQUEMAS

Esquema 1 - Os vinte e cinco princípios (*tattva*) segundo o verso XXII do *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa.



Fonte: Esquema elaborado pela autora baseado nas informações do *Sāṃkhyakārikā* (ĪŚVARAKṚṢṆA, 1933)

Esquema 2 - Principais diferenças entre o Sāṃkhya e o Yoga Clássicos

SĀMKHYA CLÁSSICO	YOGA CLÁSSICO
<p>Princípio divino:</p> <p>Embora o Si (<i>puruṣa</i>) tenha características de um princípio divino (sem qualidades, puro, imutável, não operante, eterno, impassível), o Sāṃkhya Clássico é ateísta. Conforme a doutrina de Īśvarakṛṣṇa, não há necessidade de alguma ajuda divina no processo de libertação, pois a Natureza (<i>prakṛti</i>), devido a sua tendência teleológica, responsabiliza-se por livrar, por meio de uma adequação do intelecto (<i>buddhi</i>) a este uso, o Si (<i>puruṣa</i>) das amarras das ilusões e dos sofrimentos da vida humana.</p>	<p>Para o Yoga clássico, existe, além do Si (<i>puruṣa</i>), um Si especial (<i>īśvara</i>), que auxilia (somente) os adeptos do Yoga rumo à libertação do sofrimento existencial. Ele não é um deus criador, pois essa função pertence à Natureza (<i>prakṛti</i>), mas um Si que nunca esteve envolvido, nem mesmo ilusoriamente, com os fenômenos da psique ligados ao sofrimento, quer dizer, com os princípios de sofrimento ou aflições (<i>kleśa</i>) ou com ações e fruições (PATAÑJALI, 1988, p. 41). De uma perspectiva ocidental, talvez <i>īśvara</i> possa ser considerado como um arquétipo do <i>yogi</i> perfeito, uma espécie de exemplo. No aforismo 26 do primeiro capítulo do Yogasūtra, Patañjali afirma que <i>īśvara</i> é professor até dos sábios de épocas imemoriais, pois, <i>īśvara</i> não está preso ao tempo (PATAÑJALI, 1988, p. 49).</p>
<p>Psiquismo e libertação:</p> <p>Analisa o funcionamento dos “órgãos” do psiquismo: intelecto não pessoal (<i>buddhi</i>), princípio individualizador (<i>ahaṃkāra</i>), mente (<i>manas</i>), pois a libertação do sofrimento depende do conhecimento teórico-metafísico e, por isso, de uma boa atuação do órgão interno (<i>antaḥkaraṇa</i>).</p>	<p>Embora leve em consideração a análise dos “órgãos” do pensamento elaborada pelo Sāṃkhya, utiliza um termo genérico, <i>citta</i> (mente) para resumi-los, pois julga que a libertação do sofrimento vá além do conhecimento teórico-metafísico. Para o Yoga, é necessário atentar para o fato de que o sofrimento é provocado, principalmente, por determinados vestígios mnêmicos, ou melhor, por certas construções psíquicas (<i>saṃskāra</i>) e latências inconscientes (<i>vāsanā</i>), e que essas não são vencidas apenas pelo tipo de conhecimento proposto pelo Sāṃkhya, mas também pelas meditações sugeridas pelo método organizado por Patañjali.</p>

Fonte: Quadro comparativo elaborado pela autora, baseado nas informações do *Yogasūtra de Patañjali* (1988), do *Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa* (1933) e na obra de Mircea Eliade *Yoga: imortalidade e liberdade* (1996).

ANEXO

Puruṣasūkta X.90, R̥gveda

Mil cabeças tem Purusha, mil olhos, mil pés.

Por toda parte, impregnando a terra, ele enche um espaço com dez dedos de largura.

Esse Purusha é tudo que até agora já foi e tudo que será,

O senhor da imortalidade, que se torna maior ainda pelo alimento.

Tão poderosa é sua grandeza! Sim, maior do que isto, é Purusha.

Todas as criaturas são uma quarta parte dele, três quartas partes são a vida eterna do céu.

Com três quartos Purusha subiu; um quarto dele novamente estava aqui.

Daí saiu para todos os lados por sobre o que come e o que não come.

Dele nasceu Viraj; e novamente de Viraj, nasceu Purusha.

Assim que nasceu, espalhou-se para oriente e ocidente sobre a terra.

Quando os deuses prepararam o Sacrifício, com Purusha como sua oferenda,

Seu óleo foi a primavera; a dádiva santa foi o outono; o verão foi a madeira.

Eles embalsamaram como vítima sobre a grama, o Purusha nascido no tempo mais antigo.

Com ele, as deidades e todos os Sadhyas e Rishis fizeram sacrifício.

Desse grande Sacrifício geral, a gordura que gotejava foi colhida.

Ele formou as criaturas do ar, os animais selvagens e domesticados.

Daquele grande sacrifício geral, Rics e hinos-Sama nasceram;

Daí, foram produzidos encantamentos e sortilégios; os Yajus surgiram disso.

Dele nasceram os cavalos e todo o gado com duas fileiras de dentes;

Dele se reuniu o gado vacum, dele nasceram cabras e ovelhas.

Quando dividiram Purusha, quantos pedaços fizeram?

A que chamam sua boca, seus braços? A que chamam suas coxas e pés?

O Brâmane foi sua boca, de ambos os seus braços foi feito o Rajanya.

Suas coxas tornaram-se o vaixiá, de seus pés o sudra foi produzido.

A Lua foi engendrada de sua mente, e de seu olho o sol nasceu;

Indra e Agni nasceram de sua boca, e Vayu de seu alento.

De seu umbigo veio a atmosfera, o céu foi modelado de sua cabeça;

A terra de seus pés, e de suas orelhas as regiões. Assim eles formaram o mundo.

Sete bastões de luta tinha ele, três vezes sete camadas de combustível foram preparadas,

Quando os deuses, oferecendo o sacrifício, manietaram sua vítima, Purusha.

Os deuses, sacrificando, sacrificaram a vítima; estes foram os primeiros sacramentos.

Os poderosos chegaram às alturas do céu, lá onde os Sadhyas, deuses antigos, estão morando.
(VYĀSA, 1964, p. 45-47).