



O princípio do mestre como requisito à prática do *Mahāmudrā* no contexto da linhagem *Karma Kagyü* de Budismo tibetano

The principle of the master as a requirement to the practice of *Mahāmudrā* in the context of the *Karma Kagyü* lineage of Tibetan Buddhism

Felipe Andrade Arruda¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o significado da figura do mestre como requisito às práticas meditativas no contexto dos ensinamentos da tradição do *Mahāmudrā* da linhagem Karma Kagyü (Tib. *karma bka' rgyud*) de Budismo tibetano, mais especificamente a partir do ciclo de instruções escrito pelo IX Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje (Tib. *rgyal dbang karma pa dbang phyug rdo rje*, 1556-1603), intitulado *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo* (Tib. *phyag rgya chen po nges don rgya mtsho*). Como método de elucidação do tema, os sete versos de invocação ao mestre servirão de base para uma abordagem da importância do mestre no caminho soteriológico da tradição, precedida por uma exposição dos requisitos preliminares que a antecedem.

Palavras-chave: Budismo, *Mahāmudrā*, Tibete, *Vajrayāna*.

Abstract: This paper aims to analyse the meaning of the master's role as a requirement to the contemplative practices in the context of the teachings of the *Mahāmudrā* tradition within the Karma Kagyü (Tib. *karma bka' rgyud*) lineage of Tibetan Buddhism, more specifically according to the instruction cycle written by the IX Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje (Tib. *rgyal dbang karma pa dbang phyug rdo rje*, 1556-1603), entitled *Mahāmudrā: The Ocean of Certainty* (Tib. *phyag rgya chen po nges don rgya mtsho*). Methodologically, the supplication to the master in seven verses will serve as ground for an understanding of the importance of the master amidst the tradition's soteriological path, preceded by an exposition of its preliminary requirements.

Keywords: Buddhism, *Mahāmudrā*, Tibet, *Vajrayāna*.

¹ Graduado em Composição Musical, possui Mestrado em Ciência da Religião. Atualmente, tem em curso sua pesquisa de doutorado, igualmente em Ciência da Religião, pela UFJF, acerca da tradição dos "cantos de realização" (Skt. *dohā*, Tib. *mgur*) dos Oitenta e Quatro *Mahāsiddhas* budistas indianos. E-mail para contato: thutobdorje@gmail.com



1. Introdução

Quando colocado em perspectiva no contexto dos Três Giros da Roda do *Dharma*², o Budismo *Vajrayāna* confere uma importância particular à figura do mestre espiritual, distinta dos dois veículos precedentes. Ainda que nos discursos proferidos no Segundo Giro, do *Mahāyāna*, vemos o Buddha expor sobre o caráter indispensável de um preceptor na senda budista – como no caso do *Sūtra sobre Confiar em um Amigo Espiritual Virtuoso* (Skt. *Kalyāṇamitrāsevanasūtra*, SAKYA PANDITA, 2011) –, é na perspectiva específica dos *tantras* do *Vajrayāna* que podemos encontrar um caminho iniciático centrado na interlocução com um preceptor espiritual, caminho este que expõe níveis de significado próprios à visão tântrica.

Com o advento da introdução e do estabelecimento do Budismo como instituição religiosa no Tibete, a partir do século VIII, o *Vajrayāna* se vê, em contraste ao seu contexto de origem no sub-contidente indiano, como parte integrante do Budismo monástico. Tal advento acabou por se mostrar crucial à preservação e à disseminação de tais ensinamentos. Nesse sentido, a estruturação do corpo literário particular ao Terceiro Giro se fizera de forma consolidada no platô tibetano e, tendo isso em mente, a possibilidade de uma investigação do mesmo no contexto específico das linhagens de prática introduzidas no Tibete, de seus textos seminais e comentários tradicionais diversos, se faz especialmente propícia.

Em termos da abordagem metodológica a ser aqui utilizada, é importante ressaltar, primeiramente, que tanto a perspectiva êmica quanto a perspectiva ética, em suas abordagens, são aqui levadas em consideração como mecanismos de observação do objeto de estudo³. Sobre a dialética entre estas, Francis Tiso argumenta:

Em seus workshops de neurofenomenologia, o filósofo Michel Bitbol utiliza procedimentos de atenção plena com o intuito de aprimorar o auto-conhecimento entre cientistas. Assim,

² Estes os três grandes ciclos ou “veículos” (Skt. *yāna*, Tib. *theg*) de ensinamentos atribuídos ao Buddha histórico, dentre os quais o Budismo *Vajrayāna*, ou o “Veículo *Vajra*”, consiste dos ensinamentos tântricos proferidos no contexto do Terceiro Giro. Sobre as origens históricas deste último em face à perspectiva histórico-acadêmica, ver o argumento de Chögyam Trungpa acerca da “Linhagem Ininterrupta do *Vajrayāna*” (TRUNGPA, 2013, p. 15); sobre a introdução do Budismo no Tibete, ver KONGTRUL, 2010 e ARRUDA, 2018.

³ Para uma exposição detalhada sobre as perspectivas êmica e ética, ver www.isites.harvard.edu/icb.

pesquisadores podem se tornar mais conscientes de porque fazem o que fazem, e de como certas motivações subjetivas podem vir a distorcer suas interpretações dos dados reunidos. Escritos recentes em antropologia cultural nos dão provas de que em pesquisas inter-culturais, os mesmos riscos de distorções estão presentes, e o mesmo nível de atenção crítica precisa ser direcionado às motivações e às inclinações subjetivas⁴. Isto significa tornar-se mais consciente da interação entre a perspectiva “êmica”, a qual é a perspectiva de um grupo interno e das visões mantidas por uma cultura específica, e a perspectiva “ética”, a qual é a de um observador externo buscando ganhar um grau de entendimento do ponto de vista êmico. [...] É e o suficiente dizer que, quando tratamos de fenômenos paranormais, o que temos realmente são duas comunidades êmicas de discurso: crentes imersos em sua tradição religiosa e cientistas céticos trabalhando imersos em seus meios culturais (TISO, 2016, p. 2)⁵.

Doravante, é digno de nota o fato de que os estudos filosóficos budistas, especialmente no contexto das universidades monásticas tibetanas, ainda que de natureza fundamentalmente êmica, se revelam especialmente investigativos em suas formas de debate, trazendo um constante olhar crítico acerca da literatura estudada. Naturalmente que, em se tratando de um contexto religioso, tal perspectiva será em seguida integrada a métodos contemplativos com o intuito de colocar o próprio processo investigativo em perspectiva. Tiso elucida:

Filósofos budistas foram e são perfeitamente capazes de analisar criticamente e debater. A doutrina das “duas verdades” – verdade convencional e verdade última – é fundacional ao pensamento budista: a verdade convencional (*samvrtisatya*) é na verdade real em relação ao mundo observável; esse tipo de verdade é obtida através de um processo crítico e dialético que utiliza a razão no mínimo tão rigorosamente quanto Platão, Sócrates ou Aristóteles teriam feito. Contudo, superior à esta forma de verdade há uma verdade última que só pode ser determinada seguindo-se o caminho gradual da experiência meditativa (*bhavana marga*). As experiências meditativas podem ser de caráter discursivo ou não-discursivo e não devem ser reduzidas a uma tentativa discursiva de se chegar a conclusões por inferência ou dedução. [...] Tais restrições são como uma camisa de força, impedindo uma penetração epistemológica (Sânscrito: *prativedha*) das mais profundas verdades da existência (IDEM, p. 332).

⁴ Tiso se refere à discussão entre Eloise Meneses, Lindy Backues, David Bronkema, Eric Flett e Benjamin L. Hartley, publicada em BACKUES; BRONKEMA, 2014.

⁵ Todas as citações foram traduzidas para o português pelo autor.



Desta forma, esclarece-se que, ao adentrarmos na análise que aqui segue, tanto as perspectivas críticas quanto as contemplativas particulares aos processos metodológicos budistas tibetanos serão enfatizados, ainda que levando em consideração e referenciando o olhar acadêmico especificamente ocidental quando relevante.

2. O *Mahāmudrā* na Linhagem *Karma Kagyü*

A linhagem budista tibetana denominada *Karma Kagyü* remonta suas origens ao *yogī* indiano Tilopa (988-1069) – o qual, segundo a tradição, recebera as transmissões do *Mahāmudrā* diretamente de um aspecto ou *buddha* primordial denominado *Vajradhara* (Tib. *rdo rje 'chang*), através de visões (TRUNGPA, 2017, p. 5) – e a seu discípulo Nāropā (? - ca. 1040), este tendo como discípulo o tradutor tibetano Marpa Chökyi Lodrö (Tib. *mar pa chos kyi blo gros*, 1012-1097), introdutor desta tradição específica no Tibete. Marpa fez três viagens à Índia e quatro ao Nepal em busca dos ensinamentos budistas, recebendo-os através das linhagens de transmissão dos mestres Nāropā e Maitrīpa (ca. 1007 - 1085), as quais ele uniu em uma única linhagem, transmitindo-a principalmente ao *yogī* tibetano Jetsün Milarepa (Tib. *rje btsun mi la ras pa*) (1040 - 1123). Milarepa, por sua vez, tivera dois discípulos como receptáculos principais, Rechung Dorje Drakpa (*ras chung rdo rje grags pa*, 1083-1161), ou Rechungpa, e Dagpo Lhaje (Tib. *dwags po lha rje*, literalmente o "médico de Dagpo", 1079-1153), mais conhecido como Gampopa. A partir deste último, a tradição se ramificou em quatro linhagens, nascidas de seus principais discípulos, entre eles o mestre Dūsum Kyenpa (Tib. *dus gsum khyen pa*, o “conhecedor dos três tempos”, 1110 - 1193), posteriormente conhecido como o primeiro Gyalwang Karmapa (Tib. *rgyal dbang karma pa*, “o supremo vitorioso que exerce a atividade iluminada”). O mestre autor do *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo*, Wangchuk Dorje, obra esta a ser aqui analisada, é o nono na sucessão dos Gyalwang Karmapa, a primeira tradição de mestres a serem formalmente reconhecidos como encarnações de seus predecessores na história do Tibete (a qual se mantém até o presente). O termo *kagyü* significa “transmissão oral”, sendo a tradição Karma Kagyü a “Linhagem de Transmissão Oral dos Karmapas”.

O termo sânscrito *Mahāmudrā* pode ser traduzido por “grande selo” ou “grande gesto”. Em seu correspondente tibetano lemos *phyag rgya chen po*, onde *phyag rgya*, que traduz o original *mudrā*, se divide em *phyag*, termo honorífico para mão, e *rgya*, o qual, dentre diversas leituras, pode ser entendido como selo ou gesto, mas também como continente, país, ou vasta quantidade de terra. Essa “grande mão” é como um selo que une em si mesma a vastidão do *samsāra* e do *nirvāṇa*, ou seja, é o gesto da consciência que dissolve a percepção de existência condicionada e de sua suposta transcendência. As práticas meditativas no contexto do *Mahāmudrā* são como o coração da linhagem *Karma Kagyü* e, como exposto nos versos de Maitrīpa abaixo, lidam com a natureza da consciência além do que pode ser apreendido pelo intelecto:

Mahāmudrā é estado desperto não dual que transcende o intelecto;
É não conceitual, lúcido, como o espaço que tudo permeia. Apesar de
manifestar compaixão ilimitada,
É isento de natureza própria.
É como o reflexo da lua na superfície do lago.
É lúcido e indefinível, sem centro nem circunferência, Imaculado,
puro, e livre de medo ou desejo.
Como o sonho de um mudo, é inexprimível.
(In: DORJE, 2001, p. xxii).

De acordo com a tradição em questão, o caminho espiritual constitui-se de dois aspectos, como um pássaro que precisa de suas duas asas para poder voar. O primeiro deles lida com o conceito de *upāya* (Tib. *thabs*), ou “meios hábeis”, e se baseia principalmente nos chamados “Seis *Dharmas* de Nāropā” (Tib. *na ro chos drug*) – estes um ciclo formado por seis diferentes âmbitos de práticas compiladas por Nāropā a partir de diferentes transmissões recebidas por seu predecessor Tilopa–, que abordam técnicas meditativas complexas utilizando exercícios físicos, mentais e visualizações de grande elaboração e é, portanto, definido como o “caminho dos meios hábeis” (Tib. *thabs lam*). O segundo se define por *jñāna* (Tib. *shes rab*), ou sabedoria, e se baseia no próprio *Mahāmudrā*, o qual consiste em um caminho gradual de reconhecimento daquilo que a tradição compreende por “natureza da mente” (Tib. *sems kyi ngo bo*) através das práticas meditativas de “pacificação mental” (Skt. *śamatha*, Tib. *zhi gnas*) e “visão profunda” (Skt. *vipaśyanā*, Tib. *lhag mthong*), até a eventual obtenção deste estado

desperto livre de conceitos e elaborações mentais, definido como *Mahāmudrā*⁶. Em contraste ao caminho dos meios hábeis, a senda de sabedoria, por assim dizer, é denominada o “caminho da liberação” (Tib. *thar lam*).

Wangchuk Dorje dedicou seus escritos principalmente ao *Mahāmudrā*, dentre os quais podemos ressaltar três obras – sendo uma extensa, uma média e uma concisa – nas quais o caminho da liberação, descrito acima, é abordado integralmente, desde as práticas preliminares até a eventual realização completa da natureza da mente. O ciclo intitulado *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo* é a mais extensa das três obras, e compila todas as técnicas meditativas preservadas na linhagem em um longo volume. Nele, o autor aborda os diversos passos graduais em detalhe, servindo-se de inúmeras citações e *dohās* (Tib. *mgur*)⁷, tanto de mestres indianos quanto tibetanos da tradição *Kagyü*. A razão pela qual o IX Gyalwang Karmapa se refere aos mestres da linhagem em abundância aponta para um ponto crucial, como de costume nas diversas tradições religiosas asiáticas: a importância de se seguir um mestre qualificado, que por sua vez recebera ele próprio os ensinamentos de um mestre da linhagem e os praticara até sua fruição e assim por diante, dando vida assim a um “rosário de ouro” (Tib. *ser gyi phren gba*), termo este utilizado tradicionalmente como referência à *Karma Kagyü*.

Antes de iniciar as práticas de pacificação mental e visão profunda, estas o corpo principal das técnicas meditativas contidas em *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo*, diversas etapas de práticas preliminares (Tib. *sngon 'gro*) são necessárias, onde certas contemplações – as preliminares comuns – e técnicas de visualização e recitação – as preliminares incomuns – são empreendidas extensivamente. A ideia de requisitos preliminares, no contexto em questão, trata de uma espécie de pedagogia do olhar, buscando colocar em cheque as perspectivas habituais de consciência. Dzongsar Jamyang Khyentse afirma:

A essência do Ngöndro é desenvolver uma desconfiança fundamental de sua educação. Valores modernos enconrajam todos a entupir seus cérebros com o máximo de informação que

⁶ As meditações traduzidas aqui como de pacificação mental e visão profunda podem ser encontradas em todo o âmbito dos Três Giros da Roda do *Dharma*, possuindo abordagens distintas em função do contexto. É importante ressaltar aqui, nesse sentido, que as mesmas, quando na esfera específica do Terceiro Giro, possuirão características distintas daquelas presentes nos veículos precedentes.

⁷ Cantos espontâneos entoados por grandes mestres de meditação expondo o sentido último da realização através da prática espiritual, usualmente poéticos e carregados de simbolismo.



lhes for possível. Valores indianos – os quais, infelizmente, estão hoje praticamente extintos – nos ensinam a aprender tudo o que pudermos e então a desaprender (KHYENTSE, 2021, p. 121).

As quatro práticas preliminares ditas comuns o são assim denominadas por serem comuns a todas as diferentes linhagens de Budismo no Tibete, e consistem em contemplar a singularidade e as características de um nascimento como ser humano, a morte e a impermanência da vida, a lei de causa e efeito, ou *karma* (Tib. *las*), e as condições de sofrimento próprias à existência cíclica, ou *samsāra*. Tais contemplações são reflexões compreendidas como necessárias para se decidir por um caminho soteriológico, pois, de acordo com a tradição, uma vez que se tem consciência da preciosidade de um nascimento humano, de sua natureza sujeita à morte, das leis de causa e efeito de nossas ações e dessa estrutura defeituosa de nossa existência que é permeada pela possibilidade do sofrimento, pode-se então optar por aquilo que a tradição denomina como “desviar a mente para além do *samsāra*”, sendo por isso definidas também como “os quatro pensamentos que transformam a mente”⁸.

As práticas preliminares incomuns possuem variações de acordo com as diferentes tradições budistas tibetanas, sendo mais ou menos extensas, apesar de possuírem estruturas similares. No caso da linhagem *Karma Kagyü*, as mesmas são realizadas em quatro etapas. A primeira delas consiste em tomar refúgio nas *Três Jóias* (Skt. *triratna*, Tib. *kon mchog gsum*) do Buddha, de seus ensinamentos (Skt. *dharma*) e de sua comunidade (Skt. *saṃgha*), e nas *Três Raízes* do mestre (Skt. *guru*, Tib. *bla ma*), das “deidades tutelares” (Skt. *devā*, Tib. *Yi dam*) e de divindades femininas denominadas *dākinī* (Tib. *mkha’ ‘gro*). Esse gesto de refúgio é acompanhado pela prática contemplativa de geração da “intenção iluminada”, ou *bodhicitta* (Tib. *byang chub kyi sems*), de libertar todos os seres sencientes da existência condicionada e de suas possibilidades de sofrimento, prática essa realizada utilizando visualizações, preces e prostrações físicas. A segunda etapa se define pela meditação em uma divindade masculina denominada *Vajrasattva* (Tib. *rdo rje sems dpa’*), envolvendo técnicas de visualização e recitação de sua fórmula textual específica, ou *mantra*. Estas duas etapas – de Refúgio e *Bodhicitta*, e de *Vajrasattva* – tem como objetivo a purificação do corpo

⁸ Sobre a utilização destas duas expressões, ver DORJE, 2001 e KONGTRUL, 1980.



e da percepção do adepto, respectivamente, como forma de preparação para as etapas subsequentes de acumulação de mérito e sabedoria.

Os métodos de acumulação de mérito consistem em práticas de oferendas em duas partes distintas, as quais formam a terceira etapa das preliminares incomuns. A primeira delas se define pela Oferenda da *Maṇḍala* do Universo, feita às fontes de refúgio das Três Jóias e das Três Raízes, ao passo que a segunda é denominada “Acumulação de Mérito *Yogī*”⁹. A quarta e última etapa, definida como um método de acumulação de sabedoria – entendendo o termo, novamente, como atribuição a uma experiência direta da natureza da realidade – é a prática de *Guru Yoga*, a ser tratada em seguida.

3. Guru Yoga e a Importância do Mestre

Como é ensinado, a devoção é a cabeça da meditação.
Mestre que abre o portal do tesouro das instruções orais.
Conceda suas bênçãos a esse meditador que continuamente te suplica,
Para que a devoção livre de fabricações possa nascer
(TAI SITUPA, 2010, p. 17).

Assim é dito na *Prece À Linhagem do Mahāmudrā* (Tib. *rdo rje chang thung ma*), composta por Bengar Jampal Zangpo (Tib. *ban sgar 'jam dpal bzang po*) no século XV. É, portanto, na última dentre tais técnicas meditativas preliminares que encontramos o pináculo das preparações para o *Mahāmudrā*. Na prática de *Guru Yoga* (Tib. *bla ma rnal 'byor*), ou “união com a mente do mestre”, o mesmo é visto como a fonte das “bênçãos” (Tib. *byin rlabs*) para que o discípulo possa percorrer o caminho espiritual até sua realização última, da natureza da mente, conceito este que, quando entendido em um amplo escopo pode ser compreendido como sinônimo de “iluminação” (Skt. *bodhi*, Tib. *byang chub*). Esta prática de união envolve diversas preces e visualizações, tendo como ponto central os versos de invocação ao mestre, os quais seguem aqui traduzidos:

⁹ Entendendo por *maṇḍala* o arranjo de todas as possibilidades de aparências fenomênicas, incluindo tudo aquilo que se manifesta como qualidade ou virtude. A “Acumulação de Mérito *Yogī*”, consiste em o praticante visualizar a si mesmo abandonando o próprio corpo (na forma de uma deidade) e transformando-o em oferendas não só às fontes de refúgio, mas também suprimindo as necessidades de todos os seres sensíveis, incluindo possíveis obstrutores.



Eu suplico ao precioso mestre!
Conceda suas bênçãos para que minha mente abandone o apego ao eu,
Conceda suas bênçãos para que nasça em mim a realização livre de desejo,
Conceda suas bênçãos para que cessem os pensamentos contrários ao Dharma,
Conceda suas bênçãos para que eu realize minha mente como não-nascida,
Conceda suas bênçãos para que as ilusões sejam pacificadas em si mesmas,
Conceda suas bênçãos para que eu realize todas as aparências como dharmakāya
(DORJE, 2004, p. 57) .

Para analisarmos os versos, os conceitos tradicionais budistas de “externo” (Tib. *phyi ba*), “interno” (Tib. *nang ba*) e “secreto” (Tib. *gsang ba*) se fazem essenciais como níveis de compreensão. Essa tripartição é passível de diversas interpretações, podendo designar as visões dos Três Giros da Roda do *Dharma*, classes distintas de *tantras*, ou mesmo características específicas da natureza da mente¹⁰. O conceito de secreto é em si uma referência ao Terceiro Giro, sendo um de seus epítetos o “caminho do *mantra* secreto” (Skt. *guhyanmantrayāna*, Tib. *gsang sngags rdo rje theg pa*)¹¹, sendo, portanto, a abordagem a partir de tal tripartição particular ao olhar tântrico.

O Aspecto Externo

Como ponto de partida, a invocação do mestre consiste em percebê-lo em seu aspecto externo, tangível, no qual o mesmo é visualizado como sendo aquele no qual é reunida toda a linhagem – em outras palavras, através do qual se faz, pragmaticamente, um contato direto com a linhagem de transmissão dos ensinamentos e, portanto, a possibilidade de recebê-los e, nesse sentido, a porta de entrada da união com o mestre se dá através do verso “eu suplico ao precioso mestre”. O ato de devoção por um indivíduo implica em submeter-se a esse mesmo indivíduo, às suas instruções e ao que ele

¹⁰ A obra de Boord acerca da divindade *Vajrakīla* (BOORD, 2010) é especialmente elucidativa sobre as visões específicas das três classes internas dos *tantras* no contexto da tradição tibetana Nyingma (Tib. *rnying ma*).

¹¹ Baker aponta, por exemplo, para as dialéticas de como o conceito de secreto é especialmente complexo quando na inserção da tradição ao contexto ocidental (BAKER, 2019, p. 281-282). Khyentse analisa tal complexidade em detalhe em KHYENTSE, 2021.



representa, colocando-se nesse sentido a seu serviço. Esse curvar-se nada mais é do que, pelo ângulo do discípulo, um ato inicial de renúncia a uma mentalidade auto-centrada. Desta forma, invoca-se o mestre, no segundo verso, pedindo-o que “conceda suas bênçãos para que minha mente abandone o apego ao eu”.

O Aspecto Interno

Sendo que a atitude de devotar-se às instruções de um detentor da linhagem se faz como fundamento para as práticas principais, no âmbito do *Mahāmudrā*, essa atitude em si, por parte do aspirante, revela-se como um caminho de transformação interior e, conseqüentemente, como um meio hábil de reconhecimento da conexão com o mestre como o cerne dessa transformação. Tal reconhecimento, desta forma, se manifesta como aspecto libertador, uma vez que a devoção é o âmagô que catalisa as emoções aflitivas e, por isso, roga-se ao mestre: “conceda suas bênçãos para que nasça em mim a realização livre de desejo”¹². A atitude interior mencionada aqui consiste em exercitar o ato de entrega, a partir da qual esse auto-centramento possa sucumbir frente à intenção de realizar a natureza da mente, como visto na *Prece À Linhagem do Mahāmudrā*:

Como é ensinado, o desapego é o pé da meditação.
Conceda suas bênçãos a esse meditador,
Que não mais se importa com comida e riquezas e cortou os laços com
esta vida,
Para que haja desapego à honra e à aquisição material
(TAI SITUPA, 2010, p. 16-17) .

Uma vez que tal realização é a meta central do caminho do *Mahāmudrā*, seu ensinamento, ou *dharmā*, roga-se então ao mestre por suas bênçãos para que cessem os pensamentos contrários a esse *dharmā*, para que a mente possa repousar em seu estado natural e então atingir sua pacificação, em referência às técnicas meditativas previamente mencionadas de pacificação mental ou *samatha*.

¹² As emoções aflitivas são padrões habituais da consciência condicionada por um olhar dualista da realidade, o qual solidificando uma individualização da consciência e um conseqüente auto-centramento, dando nascimento, portanto, a uma ótica permeada por apego e aversão.

*O Aspecto Secreto*

A partir da consciência que através da devoção vê o mestre como um aspecto interior, o qual se manifesta como sendo a própria habilidade de se pacificar a mente, e cuja presença faz com que as tendências habituais se dissolvam por suas bênçãos, uma visão profunda, ou *vipaśyanā*, da realidade, pode então nascer, sendo esta um “estado desperto” (Tib. *rig pa*), lúcido, o qual, em termos tradicionais, é isento de limitações, como a imensidão do espaço, sem começo nem fim, “não-nascido” (Tib. *skyes med*), não conhecendo portanto nem nascimento nem morte. Para realizar essa visão profunda, invoca-se o mestre neste que é seu reconhecimento mais íntimo, ou secreto, suplicando-o: “conceda suas bênçãos para que eu realize minha mente como não-nascida”.

O termo “secreto” (Skt. *guhya*, Tib. *gsang ba*), no contexto em questão, guarda em si o entendimento de selo, de algo que é revelado através do mestre como personificação da linhagem de transmissão, e se refere à natureza da mente, à qual o discípulo é introduzido por seu guia após ter atingido estabilidade nas práticas de pacificação mental e visão profunda. Este é o ponto central do caminho do *Mahāmudrā*, realizado após anos de prática intensiva, no qual o reconhecimento do aspecto último da consciência, livre de elaborações mentais, se manifesta como a inseparabilidade entre *śamatha* e *vipaśyanā* – no qual a mente em paz e seu lúcido olhar não são mais vistos como passos graduais a serem abordados, mas como não-lineares, “espontaneamente presentes” (Tib. *lhun grub*), e “inseparáveis” (Tib. *dbyer med*). Para que esse gesto unificador possa acontecer, as bênçãos do mestre são então invocadas, no sexto verso da prece, para que as ilusões atribuídas à realidade sejam pacificadas em si mesmas.

Ao se descrever a natureza da mente, no contexto em questão, três qualidades são ressaltadas. A primeira delas trata de sua “essência” (Tib. *ngo bo*), sendo esta além de qualquer possível descrição, imaginação, ou formulação conceitual, recorrentemente elucidada a partir da metáfora do “espaço” (Tib. *nam mkha'*), o qual é despido de qualquer limitação. Por ser desobstruída em sua perfeita vastidão, essa essência é, por “natureza” (Tib. *rang bzhin*), expansiva e aberta, clara em seu constante irradiar, e se manifesta como “energia compassiva” (Tib. *thugs rje*), um fluido e constante tomar forma que abraça toda a existência cíclica, ou *samsāra*, e mesmo sua transcendência, ou *nirvāṇa*, tudo permeando. Esses três aspectos da mente são caracterizados



tradicionalmente a partir do conceito de como “três corpos iluminados”, ou “três *kāyas*” (Skt. *trikāya*, Tib. *sku gsum*), sendo a essência da mente o *dharmakāya* (Tib. *chos sku*), ou “corpo absoluto”, sua natureza o *sambhogakāya* (Tib. *longs sku*), ou “corpo de fruição”, e sua capacidade o *nirmanakāya* (Tib. *sprul sku*), ou “corpo de manifestação”. No próprio contexto do Segundo Giro, no discurso intitulado *O Sūtra dos Três Kāyas* (Skt. *trikāyasūtra*), vemos o Buddha expor que, assim como o *dharmakāya* é em si aludido ao céu, dele emergem espontaneamente as nuvens do *sambhogakāya*, as quais se manifestam como a chuva do *nirmanakāya* em sua vasta atividade pelo bem dos seres (BUDDHAVACANA, 2019). Da mesma forma, portanto, quando trazido para o contexto específico de compreensão desses três aspectos da natureza da mente, a essência da mesma, livre de obstruções, é percebida em sua natureza, cristalina, e tudo aquilo que se manifesta à consciência como pensamento, percepção ou sensação, o faz a partir dessa mesma ótica desimpedida, a qual em si é compreendida como sua intenção iluminada, ou *bodhicitta*, sendo as ações do indivíduo, conseqüentemente, permeadas por compaixão.

O mestre é, assim, percebido externamente como uma manifestação iluminada, o qual, em sua presença compassiva, corporifica o Buddha e seus ensinamentos. Internamente, ele é a bem-aventurança iluminada, esta o corpo de fruição, que, em sua radiância, dissipa os véus dos conceitos e das emoções aflitivas. Secretamente, ele é, portanto, a perfeita essência iluminada – o mestre é a própria natureza da mente no espaço básico que precede o surgimento dos fenômenos, e por isso ele é suplicado no último verso: “conceda suas bênçãos para que eu realize todas as aparências como *dharmakāya*”, para que a verdadeira natureza da mente possa ser percebida em tudo aquilo que se manifesta aos sentidos. Esta compreensão mais íntima de que o mestre é a própria expressão da natureza da mente como os três corpos iluminados é o passo crucial nas etapas que precedem as práticas principais de pacificação mental e visão profunda no contexto do *Mahāmudrā*.

4. Conclusão

Os processos iniciáticos no contexto do Budismo *Vajrayāna*, aqui dispostos, revelam o mestre como seu eixo central – como um pilar articulador ou um portal de abertura aos aspectos mais profundos do caminho soteriológico da tradição. As etapas



que antecedem as meditações de união com a mente do mestre, ou *Guru Yoga*, se fazem como premissas preparatórias para que tal união possa ocorrer. De fato, quando a tradição expõe a necessidade de se contemplar aspectos cruciais da existência, nos quatro pensamentos iniciais, de se purificar o corpo a fala e a mente, através das prostrações, recitações e visualizações nas preliminares de Refúgio e *Bodhicitta* e de *Vajrasattva*, e de se gerar mérito através dos métodos de Oferenda de *Maṇḍala* e de Acumulação de Mérito *Yogī*, se faz claro que tratam-se de métodos ou, em termos tradicionais, de meios hábeis que preparam a consciência do discípulo para um estado de abertura que visa a dissolução de hábitos arraigados oriundos de uma percepção fundamentalmente dualista. O processo de dissolução de como se percebe o preceptor espiritual, através de seus âmbitos externo, interno e secreto, aqui descritos, é em si um estágio de dissolução da ideia de um auto-centramento e, portanto, de separação e, nesse sentido, o conceito de união, no caso, se refere em um sentido mais profundo à união consigo mesmo, com a natureza da própria mente, a qual se faz através da abertura ao mestre, como descrito pelo grande adepto Orgyenpa (1230-1309):

Treine na sabedoria, o estado intrínseco.
Pelas bênçãos do glorioso guru,
As tendências habituais da delusão são trazidas a seu próprio lugar.
Treine na não-dualidade de saṃsāra e do nirvāṇa.
Tudo se manifesta como a exibição do dharmakāya.
A percepção dualista é trazida a sua exaustão.
Não há sofrimento – isto é felicidade
(DORJE, 2001, p.177).

Referências Bibliográficas

ABHAYADATTA. grub thob brgyad bcu tsa bzhi'i lo rgyus. In: **Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas**. Berkeley: Dharma Publishing, 1979.

ANDRADE, Clodomir. **A não-dualidade do um (brahmādvaita) e a não-dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia Antiga**. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

ARRUDA, Felipe. **O Lótus Branco Imaculado: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava**. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

BACKUES, Lindy; BRONKEMA, David; FLETT, Eric; HARTLEY, Benjamin L.; MENESES, Eloise. Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue, **Current Anthropology**, 5:1. Fevereiro 2014, p. 82-104.



BAKER, Ian A. **Tibetan Yoga: Principles and Practices**. Rochester: Inner Traditions, 2019.

_____. **Vajrayāna Buddhism in the Western World: A Brief History**. In: **Vajrayāna Buddhism in the Modern World: Proceedings of the Second International Conference on Vajrayāna Buddhism**. Thimphu: Centre for Bhutan & GNH Studies, 2018.

BOORD, Martin. **A Bolt Of Lightening From The Blue: The vast commentary on Vajrakīla that clearly defines the essential points**. Berlim: Wandel Verlag, 2010.

BUDDHAVACANA. **The Sūtra on the Three Bodies**. 2019. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh283.html> . <Acesso em 09/09/2021>.

CHOS KYI BLO GROS, Marpa. **Life of the Mahāsiddha Tilopa**. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1995.

DORJE, Wangchuk. **Mahāmudrā: The Ocean of Definitive Meaning**. Seattle: Nitartha, 2001.

DORJE, Naljorpa Ja'gyür; WANGMO, Ngakma Mé-tsal. **When a Return to Tradition Appears as Innovation: Establishing the ordained non-monastic Vajrayāna sangha in the West**. In: **Mandala of 21st Century Perspectives: Proceedings of the International Conference on Tradition and Innovation in Vajrayana Buddhism**. Thimphu: Centre for Bhutan & GNH Studies, 2017.

_____. **sngon 'gro**. Upper Bhattu Tehsil Bajjnath: Palpung Serabbling Monastic Seat, 2004.

DOWMAN, Keith. **Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas**. Albany: State University of New York Press, 1985.

KHYENTSE, Dzongsar Jamyang. **The Guru Drinks Bourbon?** Boulder: Shambhala, 2016.

_____. **Poison is Medicine: Clarifying the Vajrayana**. 2021. Disponível em "<https://www.siddharthasintent.org/resources/features/poison-is-medicine/>". Acesso em 23 jul. 2021.

KONGTRUL, Djamgœn. **Le Livre des Pratiques Préliminaires: Le Flambeau de la Certitude**. Château de Plaigne: Editions Marpa, 1980.

_____. **The Treasury of Knowledge: Books Two, Three and Four: Buddhism's Journey to Tibet**. Ithaca: Snow Lion, 2010.

LUIZI, Pier Luigi. **Mind and Life: Discussions with the Dalai Lama in the Nature of Reality**. Nova York: Columbia University Press, 2009.



MILARÉPA. **Œvres Complètes: La Vie - Les Cent Mille Chants.** Poitiers: Fayard, 2006.

RINPOCHÉ, Thrangou. **Le Traité des 5 Sagesses et des 8 Consciences.** Saint-Cannat: Claire Lumière, 2007.

NAMGYAL, Dagpo Tashi. **Moonbeams of Mahāmudrā.** Boulder: Snow Lion, 2019.

SAKYA PANDITA. **The Sutra on Reliance on a Spiritual Virtuous Friend.** 2011. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh300.html>. <Acesso em 12/10/2021>.

STENZEL, Julia C. **From Radishes to Realization: Saraha and His Impact on the Mahāmudrā Tradition of the Tibetan Karma Kagyü School.** Rosemead: University of the West, 2008.

TAI SITUPA, Chamgon Kenting. **The Aspiration Prayer of Mahamudra.** Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2001.

_____. **The Dorje Chang Tungma.** Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2010.

TISO, Francis V. **Rainbow Body and Resurrection: Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö.** Berkeley: North Atlantic Books, 2016.

TRUNGPA, Chögyam. **Milarepa: Lessons from the Life and Songs of Tibet's Great Yogi.** Boston: Shambhala, 2017.

_____. **The Tantric Path of Indestructible Wakefulness: The Profound Treasury of the Ocean of Dharma, Volume Three.** Boston: Shambhala, 2013.

ZANGPO, Ngawang. **Jamgon Kongtrul's Retreat Manual.** Ithaca: Snow Lion, 1994.