



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

IGOHR GUSMÃO DE GOES BRENNAND

**O CAMINHO DO DZOGCHEN NA TRADIÇÃO BÖN: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E
FILOSÓFICA**

**JOÃO PESSOA
2016**

IGOHR GUSMÃO DE GOES BRENNAND

**O CAMINHO DO DZOGCHEN NA TRADIÇÃO BÖN: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E
FILOSÓFICA**

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, linha de pesquisa: *Abordagens filosóficas, históricas e Fenomenológicas das Religiões*, como requisito institucional para a obtenção do Título de **MESTRE**.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Abaurre

JOÃO PESSOA

2016

B838c

Brennand, Igohr Gusmão de Goes

O caminho do dgogchen na tradição bön: uma análise histórica e filosófica / Igohr Gusmão de Goes Brennand. – João Pessoa, 2016.

105p.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Abaur

Dissertacao (Mestrado em Ciências das Religiões):
UFPB/CE

1. Religião Bön 2. Dzogchen – Religião 3.
Budismo I. Título

CDU:299

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"O CAMINHO DO DZOGCHEN NA TRADIÇÃO BÖN: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E
FILOSÓFICA"*

Igohr Gusmão de Goes Brennand

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(orientadora/PPGCR/UFPB)



José Otávio Aguiar
(membro-externo/UFCG)



Deyve Redyson Melo dos Santos
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

RESUMO

O presente estudo objetiva uma análise de natureza hermenêutica acerca do desenvolvimento da religião Bön, sua interação com o Budismo através do Tibete, e, a partir deste encontro, seus desdobramentos históricos e filosóficos, centrado na prática do Dzogchen como uma possível ponte entre o Bön e a escola Nyingma. Um levantamento acerca dos primeiros estudos tendo como foco as religiões Bön dentro das academias ocidentais se mostra importante, para podermos compreender a natureza das primeiras concepções históricas e filosóficas à respeito do Bön. A classificação do desenvolvimento histórico do Bön em três fases visa uma abordagem mais pedagógica para a compreensão do mesmo. Um estudo dos primeiros séculos da chegada do Budismo ao Tibete, entre os séculos VIII e XI d.C., se mostra particularmente importante para a compreensão das características próprias que o Budismo iria adquirir em solo tibetano, devido à particular natureza na qual se deu este processo. Uma síntese entre os ensinamentos das escolas filosóficas do Mahayana, aliada à uma série de práticas tântricas, trazidas da Índia e da Ásia Central formaram a base do Budismo tibetano. Durante os dois primeiros séculos da transmissão do Budismo no Tibete, dois grandes mestres tiveram importância decisiva no processo, o monge Shantaraksita seria o responsável pela síntese filosófica que seria adotada durante este período como a base para os ensinamentos monásticos e ordenação dos monges no Tibete. Junto à esta base filosófica, as práticas tântricas trazidas, desenvolvidas e difundidas pelo mestre Padmasambhava formam a base religiosa, e filosófica do Budismo no Tibete. Durante este processo, a prática do Dzogchen aparece como uma ponte entre as duas tradições, Nyingma e Bön, e através de um estudo de seus elementos centrais como os conceitos de *mente-base*, *rigpa* e *natureza-da-mente*, buscamos compreender as possíveis semelhanças e diferenças entre ambas as tradições.

Palavras Chave: Religião Bön; Dzogchen; Escola Nyingma; Budismo Tibetan

ABSTRACT

This study aims from a hermeneutic point of analysis, a comprehensive approach about the development of the Bön religion, its interaction with Buddhism through Tibet, and from this meeting, its historical and philosophical developments, centered on the practice of Dzogchen as a possible bridge between Bön and the Nyingma tradition. A survey on the first studies focusing on the Bön religion in the Western academies shows a particular importance, in order to understand the nature of the first historical and philosophical conceptions regarding Bön. The classification of the historical development of Bön in three phases aims at a more pedagogical approach to the understanding of its history. A study of the first centuries from the spreading of Buddhism to Tibet, between VIII and XI centuries A.D., is thought to be particularly important for the understanding of the characteristics that Buddhism would acquire in Tibetan soil, due to the particular nature in which this process was taken. A synthesis of the teachings of the philosophical schools of Mahayana, together with a series of tantric practices, brought from India and Central Asia formed the basis of Tibetan Buddhism. During the first two centuries of the transmission of Buddhism in Tibet, two great masters had a decisive importance in this process, the monk Shantaraksita would be responsible for philosophical synthesis that would be adopted during this period as the basis for the monastic teachings and ordination of monks in Tibet. Next to this philosophical basis, tantric practices were brought, developed and disseminated by the master Padmasambhava, which formed the religious and philosophical basis of Tibetan Buddhism. During this process, the practice of Dzogchen appears as a bridge between the two traditions, Nyingma and Bön, and through a study of its central elements as the *mind-base concepts*, *rigpa* and *nature-of-mind*, we seek to understand the possible similarities and differences between the two traditions.

Keywords: Bön Religion; Dzogchen; Nyingma School; Tibetan Buddhism

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa da Ásia Central	22
Figura 2 - Mapa Mostrando os diferentes impérios em território tibetano cerca de 790 d.C.....	23
Figura 3 – Representação artística tibetana de Tonpa Shenrab	32
Figura 4 - Outra representação artística de Tonpa Shenrab.....	33
Figura 5 - Símbolo representando o Yungdrung Bon	45
Figura 6 - Representação artística tibetana dos chakras com seus respectivos elementos, assim como a kundalini enrodilhada na base da coluna	55
Figura 7 - Mandala tibetana com imagem de Tara branca ao centro e mantas circunscrito.....	56
Figura 8 - Imagem de diferentes divindades	59
Figura 9 - Grafia em língua tibetana do mantra Om mani peme hung	60
Figura 10 - Pintura representando Padmasambhava.....	65
Figura 11 - Representação artística do monge Shantarakshita.....	76
Figura 12 – Outro tipo de representação artística do monge Shantarakshita	77
Figura 13 – Alfabeto Tibetano	78
Figura 14 – Letra “A” do alfabeto tibetano	93
Figura 15 – Outra representação da letra “A” do alfabeto tibetano	94
Figura 16 – Representação de um <i>yogue</i> praticando algum tipo de <i>zhiné</i> tendo como objeto a letra “A”	94

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. PARÂMETROS METODOLÓGICOS	10
2.1 Justificativa	10
2.2 Problemática	11
2.3 Objetivos	13
2.3.1 <i>Geral</i>	13
2.3.2 <i>Específicos</i>	13
2.4 Fontes	14
2.5 Análises das fontes	17
2.6 A hermenêutica como ferramenta de interpretação	17
3 UMA POSSÍVEL GENEALOGIA DO BÖN	20
3.1 Introdução	20
3.2 Elementos geográficos	21
3.3 Estudos acadêmicos do Bön	24
3.4 As origens mitológicas e históricas do Bön	26
3.4.1 <i>Tonpa Shenrab Miwoche</i>	26
3.5 As fases do bön	34
3.5.1 <i>A primeira fase</i>	39
3.5.2 <i>A segunda fase</i>	41
3.5.3 <i>A terceira fase</i>	44
4. AS ORIGENS DO BUDISMO TIBETANO: UM ESTUDO ACERCA DOS QUATRO PRIMEIROS SÉCULOS E O DESENVOLVIMENTO DA ESCOLA NYINGMA	48
4.1 Introdução	48
4.2 Acerca do Mahayana	51
4.3 Acerca do Tantra	52
4.4 A escola Nyingma	61
4.4.1 <i>O mestre Padmasambhava</i>	61
4.5 Os elementos da escola Nyingma	66
4.5.1 <i>A sangha</i>	66
4.5.2 <i>As bases epistemológicas e filosóficas da escola Nyingma</i>	67
4.5.3 <i>Madhyamaka – O berço da filosofia Mahayana</i>	69
4.5.4 <i>A Yogacara – O início do desenvolvimento sistematizado das posições “idealistas”</i>	71
4.5.5 <i>A sistematização de Shantaraksita</i>	72
4.5.5.1 <i>Prasangikas e Svatantrikas</i>	72
4.5.5.2 <i>A formulação Yogacara-Madhyamaka</i>	74

5. DZOGCHEN: A PONTE ENTRE A ESCOLA NYINGMA E A TRADIÇÃO BÖN ..	78
5.1 A prática do Dzogchen na escola Nyingma	80
<i>5.2 A prática do Dzogchen no Bön</i>	87
<i>5.2.1 Os estágios do caminho na prática do Dzogchen da tradição Bön</i>	90
<i>5.2.1.1 A prática de Zhiné</i>	91
<i>5.2.1.2 Nyamshag, A contemplação</i>	95
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	104

1. INTRODUÇÃO

A área de estudos budistas ainda é um campo que abarca poucas publicações dentro do âmbito da academia brasileira. No entanto, o programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), vem estabelecendo uma vanguarda no que diz respeito a esta área de estudos, e desde os últimos anos, produz uma quantidade de material de cunho acadêmico dedicado à tais temáticas. A presente dissertação se propõe em apresentar um conteúdo pouco, ou ainda nunca, trabalhado dentro da academia brasileira, porém, sem ter a pretensão de esgotar os questionamentos levantados por tal estudo, o qual, ainda pode produzir bons frutos num futuro próximo.

Neste, destacamos a importância do estudo acadêmico sobre as religiões pré budistas do Tibete, sobretudo a tradição denominada Bön. Universidades americanas, assim como também algumas europeias, já dedicam, há algum tempo, uma atenção cada vez mais crescente a estas temáticas, o que faz com que novas pesquisas possam ser consultadas, ainda que se delimitando a questão das línguas na qual estas publicações são feitas. A grande maioria delas são feitas em língua inglesa, ainda que haja, em menor grau, publicações em francês, alemão, italiano e russo.

A tradição Bön, como aqui será descrita, apresenta aspectos muitas vezes pouco compreendidos, sobretudo na literatura de cunho não acadêmico, aonde ideias há muito ultrapassadas são ainda difundidas para o público geral. Visamos, com o presente trabalho, introduzir os leitores da língua portuguesa aos temas tratados na presente dissertação, para que, futuramente, novas pesquisas possam ser desenvolvidas e novos resultados alcançados. Muito do que se diz do Bön dentro do material disponível em língua portuguesa, ainda que haja algumas exceções, geralmente o relaciona com alguma forma de xamanismo e/ou animismo indígena tibetano. Contudo, basta se debruçar, ainda que de maneira introdutória, sobre as publicações de estudiosos especializados na área como Giuseppe Tucci e Helmut Hoffman, para constatar que tal classificação, feita de maneira generalizada, se dá de forma incorreta. No presente trabalho apresentamos uma perspectiva que

define a história da tradição Bön em três fases distintas, que serão abordadas de maneira mais ou menos aprofundadas adiante.

A questão da introdução do Budismo no Tibete possui um caráter central dentro da presente pesquisa, pois, é através do contato com as doutrinas budistas que a tradição Bön irá se transformar, assim como sistematizar, em forma de textos escritos, o seu primeiro cânone. (Rossi, 1999) Os aspectos do desenvolvimento na primeira e segunda fase de transmissão do Budismo para o Tibete podem ser diretamente relacionado com a história da escola Nyingma, por ser ela a mais antiga dentro das tradições budistas do Tibete. As formulações de cunho sincrético, tanto religiosas quanto filosóficas feitas por Shantarakshita e Padmasambhava, estabelecerão, desde a sua gênese, uma das principais características do budismo tibetano.

A centralidade da prática do Dzogchen dentro de ambas as tradições, Nyingma e Bön, merece uma atenção particular, pois, segundo a tradição, a prática do Dzogchen é um dos elementos do Bön que foi absorvido pela escola Nyingma, a qual estabelece uma relação direta entre os aspectos contidos na mesma, e conceitos centrais da filosofia budista, a exemplo do tópico acerca das duas verdades, e da categoria do vazio (*sunya*) como exposto pelas tradições filosóficas do Mahayana. A análise filosófica e histórica contida neste paralelo de cunho prático filosófico, em ambas as tradições, no que diz respeito ao Dzogchen e seus elementos podem trazer boas contribuições para a compreensão do pano de fundo religioso, e também filosófico do patrimônio religioso tibetano como um todo.

2. PARÂMETROS METODOLÓGICOS

2.1 Justificativa

Os meus primeiros contatos com a literatura budista aconteceram durante minha adolescência. Durante a minha graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, tive a oportunidade de expandir as minhas leituras sobre diversos temas envolvendo as religiões asiáticas. A partir do crescente interesse por tais religiões, fui aprofundando os meus estudos mais particularmente no budismo, momento em que decidi desenvolver o meu trabalho de conclusão de curso (TCC) em algum tema relacionado aos estudos budistas. Pesquisando por diferentes temáticas tive o contato com alguns livros e publicações em língua inglesa sobre o Dzogchen, decidindo então aprofundar-me no estudo do mesmo. O projeto que pretendo ampliar em minha dissertação de mestrado, apesar de possuir um foco diferente, é de certa forma uma continuação daquele ao qual me dediquei em meu trabalho de conclusão de curso.

Assim, temos como objetivo desenvolver um estudo histórico-filosófico sobre a prática do *Dzochen* na tradição Bön, e sua possível relação com aspectos filosóficos centrais das doutrinas do Budismo Vajrayana.

A área de Ciência(s) da(s) Religião(ões), é caracterizada pela interdisciplinaridade, e tendo em vista esta marca, podemos entender que toda e qualquer pesquisa que tenha um intuito puramente científico, e não ideologicamente religioso, e que tenha por objeto a religião ou o fenômeno religioso, deva ser incentivada e trazida à tona, dentro deste campo disciplinar. Em muitos países da Europa, e também nos Estados Unidos, trata-se de uma área academicamente estabelecida, com mais, ou menos tradição (dependendo do país), onde os estudos da religião podem ser conduzidos de forma séria, com o rigor metodológico próprio às ciências humanas. No Brasil, no entanto, trata-se de uma área nova (como pós graduação, cerca de 40 anos), onde muitos debates acerca da legitimidade metodológica, e também, da própria natureza do objeto estão constantemente sendo postos em questão, em vários círculos acadêmicos, os quais perpassam várias universidades brasileiras.

O budismo, sendo uma religião de origem asiática, e tendo baixa porcentagem de seguidores no Brasil, encontra-se ainda em fase de “descobrimto” pela academia brasileira, e isto faz com que se tenha um interesse cada vez mais crescente no tema, principalmente em áreas como a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), psicologia e filosofia.

Consideramos a formação do Budismo Tibetano e as íntimas relações desta forma de Budismo com a religião Bön (antiga religião da Ásia central) como um tema de fundamental relevância dentro da área de Ciências das Religiões, sobretudo pela diversidade de práticas e ritos que se desenvolvem no Tibete em função deste encontro histórico. Levando-se em consideração o aumento do interesse em meio acadêmico no Brasil com relação ao budismo, e, sobretudo, ao budismo tibetano, a pesquisa pretende fornecer contribuições para o desenvolvimento de estudos sistematizados acerca dos aspectos religiosos e filosóficos do Bön e do Budismo nos contextos históricos do Tibete e da Ásia Central. Tendo em vista o fato de ser um tema pouco pesquisado em meio acadêmico em todo o mundo (e de forma original aqui no Brasil), o presente estudo justifica a sua contribuição para a área de Ciências das Religiões.

2.2 Problemática

Estudos budistas que partem de uma perspectiva histórica (Tucci, 1988; Dudjom Rinpoche 2002; Laumakis 2010), mostram como o budismo chega ao Tibete, e encontra com uma tradição espiritual bem estabelecida, Bön, a qual estava diretamente ligada ao Estado. Nesse contexto, durante mais de três séculos o budismo passa por diferentes fases de transmissão, e a peculiaridade de cada uma destas fases influencia, de certa forma, a maneira como o budismo viria a se desenvolver nas mais diversas escolas do budismo tibetano. Após compreender o percurso feito pelo dharma através das terras do Tibete, notamos a influencia das práticas da religião Bön no progresso da doutrina budista. Diferentes aspectos podem ser ressaltados como de fundamental importância para as práticas do budismo Tibetano. O dzogchen é um deles. Com a assimilação do tantra indiano pelo budismo, temos então o nascimento do Vajrayāna, o veículo diamante, que, devido à diáspora do povo Tibetano decorrente das invasões chinesas, se faz

particularmente presente no mundo ocidental moderno.

Diversos aspectos entre a religião Bön e o budismo podem ser relacionados, a exemplo, da ritualística da escola Nyingma, concepções filosóficas acerca da libertação dos ciclos de nascimentos através iluminação, dentre outros. Este fato suscita importantes questões acerca da doutrina que se desenvolveu, durante muitos séculos, paralelamente ao budismo. Segundo os relatos a que tivemos acesso da tradição Bön, muitos preceitos ditos como budistas já se encontravam na doutrina Bön há vários séculos.

À luz das doutrinas e postulações acerca da vacuidade (aqui entendida nos termos referentes aos sutras do *Prajnaparamita*), contidas nos sutras do Mahāyāna, vemos uma clara conexão de cunho lógico e filosófico entre os conceitos à respeito de *sunya* (vacuidade), e sua relação direta com a verdadeira e profunda percepção de *rigpa*, como abordada pelo Dzogchen. Porém, surge aí, uma nova questão, pois, o dzogchen, ensinamento presente na religião Bön, de onde não podemos, facilmente remontar às suas origens, já trata de conceitos que dentro das tradições budistas, teriam sido abordados de maneira mais aprofundada, por volta do século II d.C. Essa temática levanta muitas questões acerca de um possível desenvolvimento filosófico paralelo, ou até mesmo de um possível contato do budismo com a religião Bön, muito antes do budismo ter sido “oficialmente” introduzido no Tibete. Esta relação, talvez pouco discutida nos meios acadêmico, pode suscitar futuras pesquisas a respeito do tema, com o objetivo de esclarecer melhor algumas delas que sejam essenciais para a compreensão do processo de desenvolvimento dentro do Vajrayana.

Podemos, até mesmo, perceber a figura do fundador do Bön, Tonpa Shenrab Miwoche, como nos relatam os mitos fundadores, como sendo também um buda histórico, que teria vivido onde hoje se identifica como Tibete ocidental, há cerca de dezessete mil anos. (Wangyal Rinpoche, 2011) As semelhanças da narrativa mítica do buda histórico, Siddharta Gautama, e aquela de Tonpa Shenrab Miwoche, se mostram de maneira evidente, e levantam algumas questões. A principal questão que nos colocamos é: “teria o Bön, através de uma forma de sincretismo religioso, incorporado diversos elementos do budismo? tais elementos já estavam presentes na tradição religiosa autóctone do Tibete antes mesmo da chegada, e consequente

contato com as doutrinas budistas?

Nossa hipótese central é de que o ‘ghyur Bön, e escola Nyingma, em sua essência, seriam a mesma. As diferenças entre elas, teriam se desenvolvido posteriormente, durante a formulação das escolas da nova tradução.

2.3 Objetivos

Assim, esse estudo teve como objetivos:

2.3.1 Geral

Investigar possíveis diferenças fundamentais entre Nyingma e Bön tendo em vista a centralidade do Dzogchen para ambas as tradições.

2.3.2 Específicos

Construir um panorama genealógico da tradição Bön, baseado em uma perspectiva histórica.

Descrever como o budismo adentra o reinado do Tibete Central, nos séculos VII e VIII e as consequências deste encontro histórico com as religiões ali encontradas;

Descrever o budismo conhecido como Vajrayana, ou “*veículo do diamante*”.

Identificar os elementos característicos da escola Nyingma, tanto em sua dimensão organizacional, quanto em seus principais aportes filosóficos.

Identificar os principais aspectos filosóficos presentes na tradição Bön e seus diálogos com os aspectos centrais presentes na tradição Budista.

Compreender os elementos da prática do Dzogchen (no Bön e na escola Nyingma) e sua relação com os aspectos filosóficos centrais de ambas as tradições.

2.4 Fontes

Serão utilizadas fontes de informações impressas secundárias, como livros, artigos, dissertações e teses sobre os temas, publicados em bancos de dados nacionais e internacionais. Foi realizada uma pesquisa com as seguintes palavras chave: Bön; Religião Bön; Dzogchen; Budismo Bön, nos seguintes bancos de dados: Scielo, Scholar Google, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (Ibict), Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP, Banco de Teses da CAPES, assim como também no banco de dados do programa de pós graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, encontrando apenas um registro sobre a temática em língua portuguesa. No que se refere à fontes bibliográficas em língua portuguesa utilizaremos os seguintes autores: S S. Dalai Lama, Tenzin Wangyal Rinpoche, Gonçalves, Lowestein. Considerando o baixo volume de publicações em língua portuguesa, nossa pesquisa se baseia largamente em fontes de língua inglesa e francesa. A fim de melhor especificar conceitos e abordagens e após exploração detalhada da literatura, utilizaremos as fontes por capítulo na sequência a seguir. Considerando que o processo de exploração das obras comportam aprofundamentos em alguns autores, exclusão de alguns conceitos e comparações de ideias, as leituras foram organizadas, mas poderão sofrer alterações na medida que o texto for sendo construído.

Constatada a ausência de estudos sobre a questão em língua portuguesa, iremos realizar a partir de orientações específicas o estado da arte nas línguas inglesa e francesa. Considerando os poucos estudos encontrados em língua portuguesa justificamos a relevância da pesquisa que ora pretendemos realizar.

- Fontes para construção do capítulo 1

Baumer, C. **Tibet's Ancient Religion Bon**. Hong Kong: Orchid Press, 2013

DAKPA, N. **Opening the door to Bön**. Ithaca: Snow Lion, 2005.

RINPOCHE, T. W. **Maravilhas da mente natural**: a essência do Dzogchen na Tradição Bön nativa do Tibete. São Paulo: Devir, 2011.

Hoffman, H. **Religions of Tibet**. Westport: Greenwood Press, 1979.

Tucci, G. **The religions of tibet**. Oakland: University of California Press, 1988.

Geoffrey, S. **Civilized Shamans**. Washington: Smithsonian Institution, 1993.
 Snellgrove, D. **A cultural history of Tibet**. Boston: Shambhala Publications, 1995.
 Kvaerne, P. **The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition**.
 Boston: Shambhala Publications, 2001.

- Fontes para construção do capítulo 2

DALAI LAMA, SS. **Dzogchen: A essência do coração da grande perfeição**. São Paulo: Gaia, 2006.
 LOWESTEIN, T. **A visão do buda: Filosofia e Meditação, O Caminho Para a Iluminação, Locais Sagrados**. Köln: Taschen, 2001.
 LAUMAKIS, Stephen J. **Uma introdução à filosofia budista**. São Paulo: Madras, 2010.
 FEUERSTEIN, G. **Tantra: Path of ecstasy**. Boston: Shambhala, 1998.
 FEUERSTEIN, Georg. **A Tradição do Yoga**. São Paulo: Pensamento, 2005.
 FLOOD, Gavin. **The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion**. New York, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2006
 GNERRE (c), M. L. A. **Religiões Orientais: Uma introdução**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.
 Hoffman, H. **Religions of Tibet**. Westport: Greenwood Press, 1979.
 Tucci, G. **The religions of tibet**. Oakland: University of California Press, 1988.
 RINPOCHE, Dudjom. **The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its fundamentals and history**. Somerville: Wisdom Publications, 2002.
 RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. São Paulo: Talento: Palas Athena, 1999.
 NORBU, N. **Dzogchen Teachings**. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.
 THONDUP, T. **Hidden Teachings of Tibet: an explanation of the Terma tradition of Tibetan Buddhism**. London: Wisdom Publications, 1986.
 Yoshinori, T. **Espiritualidade budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
 ._____. **Espiritualidade budista Vol. II: China mais recente, Coréia, Japão e Mundo moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- Fontes para construção do capítulo 3

DALAI LAMA, SS. **Dzogchen**: A essência do coração da grande perfeição. São Paulo: Gaia, 2006.

DAKPA, N. **Opening the door to Bön**. Ithaca: Snow Lion, 2005.

Rinchen, S. **The Three principal aspects of the path**: an oral teaching. Ithaca: Snow Lion Publications, 1999.

Duerlinger, J. **Indian Buddhist Theories of Persons**: Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self". New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Cozort, D. **Buddhist Philosophy**. Ithaca: Snow Lion Publications, 2003.

RINPOCHE, T. W. **Maravilhas da mente natural**: a essência do Dzogchen na Tradição Bön nativa do Tibete. São Paulo: Devir, 2011.

NORBU, N. **Dzogchen teachings**. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

_____. **The Crystal and the Way of Light**: Sutra, Tantra and Dzogchen. Ithaca: Snow Lion Publications, 2000.

_____. **Dzogchen**: The Self-Perfected State. Ithaca: Snow Lion Publications, 2003.

THONDUP, T. **Hidden Teachings of Tibet**: an explanation of the Terma tradition of Tibetan Buddhism. London: Wisdom Publications, 1986.

Ponlop, D. **Wild Awakening**: The heart of Mahamudra and Dzogchen. Boston: Shambhala Publications, 2003.

Gyatso, M. **Fundamental Mind**: The Nyingma View of the Great Completeness. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

_____. **Buddha Mind**: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo. Ithaca: Snow Lion Publications, 1989.

RINPOCHE, D. **The Nyingma School of Tibetan Buddhism**: Its Fundamentals and History. Somerville: Wisdom Publications, 2002.

2.5 Análises das fontes

Os materiais selecionados para leitura foram analisados e fichados com dados gerais sobre a obra lida; a reprodução literal entre aspas e a indicação da página da parte dos textos lidos de interesse específico para a redação dos tópicos e itens da análise; resumo indicativo do conteúdo do texto; e esboço: apresentando as principais idéias do autor lido de forma esquematizada com a indicação da página do documento lido; e comentário com a interpretação e a crítica pessoal com referência às idéias expressas pelo autor do texto lido.

2.6 A hermenêutica como ferramenta de interpretação

Para atender aos objetivos propostos, utilizaremos como aporte interpretativo a hermenêutica, por se considerar adequado para a análise das fontes a serem estudadas. Segundo Ihde (1971, p. 83):

a hermenêutica pressupõe um texto ou uma expressão que tenha algo a dizer e que pode ser interpretado ou re-dito de outra maneira. Essa noção, que recai em dois dos significados clássicos do termo hermenêutica - uma tradução, ou técnica de tradução para deixar expressões mais claras; e a exegese, que expõe o significado escondido de um texto - tendo um objeto principal, o texto. Desse modo, um novo campo de inquérito aparece, o campo das expressões, uma 'linguagem'.

Considerando que a pesquisa tem um caráter exploratório e irá fundamentar-se na interpretação de fontes primárias e secundárias em textos escritos, e ainda, pensando as implicações da interpretação de textos escritos, nos acostamos ao entendimento de Paul Ricoeur (1999, p. 41) de que a hermenêutica é o método mais adequado aos nossos objetivos: “[...] a hermenêutica é a interpretação orientada para textos e na medida em que os textos são, entre outras coisas, exemplos da linguagem escrita, nenhuma teoria da interpretação é possível que não se prenda com o problema da escrita”.

Para compreensão dos conceitos e recortes escolhidos para a pesquisa que empreendemos, utilizamos a hermenêutica, como um guia metodológico e de orientação de leitura e escrita de textos e obras. Essa escolha foi fundamentada na compreensão de Paul Ricoeur de que a hermenêutica é também um método que

busca a compreensão de uma obra, teórica ou poética, por isso também nos parece relevante para a leitura de obras da área de Ciências das Religiões. Nessa abordagem considera-se fundamental a influência do imaginário social nas ações sociais. Ao discutir, o papel da interpretação nas expressões das manifestações e nas ações sociais, Paul Ricoeur (1989), argumenta que a hermenêutica torna-se uma fonte metodológica fundamental para a compreensão de obras teóricas ou poéticas. Para o autor, um instrumento é um guia para a compreensão de discursos históricos, filosóficos e políticos nas ações e construções racionais de grupos sociais.

Para Ricoeur (1989; 1989b) numa obra, é a sequência de frases, que permite a compreensão. Assim, compreender um discurso, significa codificá-lo ou decodificá-lo, ou seja, apreender o *acontecimento* e o *sentido* por ele apresentados. Nesse processo de decodificação é possível perceber clareza e rigor ou apenas sua singularidade. Por isso, uma interpretação hermenêutica, nos moldes propostos por Ricoeur, nos pareceu fundamental para a compreensão dos textos dos autores escolhidos, pois permitiu encontrar convergências, aproximações teóricas e práticas tanto nos aspectos históricos como nos aspectos filosóficos encontrados entre o Bön e o Budismo, utilizando-se da análise da prática do Dzogchen como uma ferramenta, que busca semelhanças conceituais entre ambos.

Paul Ricoeur nos chama atenção para o fato de que somente compreendemos um texto quando conseguimos revelar suas profundas, relações com o subjetividade do autor. Entendemos ao longo do processo de leitura e escolha das categorias mais centrais do estudo tais como que elas são *referências* que levaram à compreensão e apreensão do sentido dado ao texto. Nesse contexto, a *hermenêutica* caracterizou-se como um instrumento valioso, tanto para compreensão das construções históricas e filosóficas do Budismo e do Bön.

Entendemos que a interpretação hermenêutica permitiu encontrar nos textos, laços ou elos que ligaram o Budismo, o Bön e o Dzogchen. Foi a hermenêutica a ferramenta metodológica que guiou nosso olhar para as questões de base do nosso objeto de estudo. A escolha do autor pareceu-nos relevante para discutir a leitura e a escrita de textos, discursos e obras nas esferas histórica e filosófica, fundamental ao estudo. Para Ricoeur (1989;1989b) é a linguagem textual que exerce a função

de descrever, revelar e também criar realidades. Ela permite revelar mundos diversificados. Para o autor, a linguagem e o real são mediados por símbolos, imaginário, mito e poesia, que se configuram nos textos, documentos e monumentos de uma determinada cultura. Argumenta, ainda, que a linguagem mediada por *signos* nos permite compreender e interpretar a polissemia dos símbolos e dos múltiplos sentidos expressos na manifestação das motivações sociais. Assim, a mediação simbólica revela-se pela manifestação da linguagem e permite compreender o ser e suas relações com essas mediações (RICOEUR, 1989; 1989b; 1999).

Nesse contexto, para Ricoeur (1989, 1999), pela linguagem e o discurso com seus signos mediadores, se constrói a hermenêutica como *instrumento metodológico, epistemológico* que possibilita ao investigador ter uma compreensão das obras de um autor ou autores permitindo o desvelamento da organização da vida de uma dada cultura, para além dos textos. Permite interpretar o que existe no texto e aquilo que o texto convoca, para articular-se, hermeneuticamente, o compreender, o explicar e o sentido do texto. Procuramos, ao planejar cada capítulo da dissertação, compreender os textos e encontrar sentidos indicados pelo próprio texto.

3 UMA POSSÍVEL GENEALOGIA DO BÖN

3.1 Introdução

Dentro das doutrinas da religião Bön, ao que demonstram as fontes mais conhecidas, (Norbu, 2006) suas origens remontam à antes da chegada do budismo ao Tibete. Dentro das narrativas míticas presentes na literatura de cunho religioso (do Bön), é estabelecida a existência de seu propagador no mundo dos homens, Tonpa Shenrab Miwoche, muitos séculos antes da existência do próprio Buda Sakyamuni. No entanto, devido à falta de registros escritos e fontes históricas propriamente ditas, muito do que se especula a respeito das origens cronológicas do Bön ainda permanece envolto em aspectos míticos.

Sempre que consultamos bibliografias, compêndios ou manuais em língua portuguesa a respeito de religiões orientais, ou até mesmo da Ásia Central, nos deparamos com algumas definições pouco precisas acerca do que seria o Bön. Muitas destas bibliografias se referem ao Bön como sendo uma religião de caráter xamânico¹ animista que tem suas origens estabelecidas no Tibete. Tais erros existem em decorrência do pouco estudo a respeito do tema, e da reprodução de informações cujas origens parecem se debruçar em uma análise superficial. Pouquíssimos são os livros em língua portuguesa a respeito de temas que abordem a questão do Bön e seus elementos de forma correta, sendo alguns, traduções de textos de mestres de dentro do Bön, como por exemplo, os livros de Tenzin Wangyal Rinpoche.

Este capítulo tem por objetivo o estabelecimento dos estudos do Bön em meio acadêmico como sendo de caráter essencial para a compreensão das origens e consequentes desdobramentos de muitas formas de religiosidade naturais da Ásia Central, e também do Tibete. O Bön seria uma religião manifestamente (segundo suas próprias fontes) oriunda da região onde hoje abarcaria o leste do Irã, sudeste do Afeganistão, norte do Paquistão e oeste do Tibete (atual China). Sendo esta uma região de enorme complexidade política, étnica e religiosa, tal estudo busca

¹ Por Xamanismo, aqui, nos referimos ao conceito como trabalhado por Eliade, de forma que os principais elementos característicos do xamanismo são notoriamente: o transe induzido; o domínio dos elementos da natureza; o vôo xamânico; contato com os espíritos. É importante ressaltar que o termo foi cunhado para fazer referência à certas formas de religiosidade da Sibéria e da Ásia Central.

esclarecer, ainda que dentro das limitações de um trabalho de mestrado, algumas relações que se estabeleceram nesta região entre os séculos IV a.C. e VII d.C. (HOFFMAN, 1979; TUCCI, 1988; BAUMER, 2013)

3.2 Elementos geográficos

Quando nos deparamos, sobretudo com a literatura informativa, que trata de temáticas acerca das religiões Bön, somos marcados por termos como “xamanismo”, “animismo”, dentre outros, cujo objetivo é tentar definir, ainda que de maneira superficial, os principais aspectos do Bön. Contudo, ao se deparar com uma literatura mais aprofundada sobre os estudos na área, vemos que tais termos, apesar de serem usados ocasionalmente, possuem uma carga considerável de relativização, onde seus usos são justificados, de maneira mais ou menos detalhada.

Aspectos da ritualística no Bön podem ser associados a elementos presentes naquilo que as ciências antropológicas e sociais classificam como “xamanismo”. Porém, alguns destes também podem ser identificados dentro da ritualística estritamente budista, estando presentes em várias escolas do budismo tibetano. Esta análise, por si só, já é suficiente para justificar que, apesar de possuir elementos em comum com o que é classificado como “xamanismo”, não seria cientificamente aceitável, baseando-se apenas em tais elementos, para classificar o Bön como uma forma de xamanismo.

As regiões dos himalayas, e, sobretudo aquelas pertencentes à Ásia Central, apresentam formas de religiosidade de cunho complexo, sobretudo devido às influências mútuas que estas religiões exerceram umas sobre as outras durante o curso da história. Esta região (Ásia Central) é tida como sendo um ponto geográfico de forte influxo comercial, que é uma de suas mais marcantes características desde tempos muito antigos (podendo até mesmo remontar à idade do bronze). Uma das principais características singulares desta região, também pode ser traduzida através de sua instabilidade política e militar, aonde, os seus territórios, teriam sido dominado por diversos impérios como o Macedônio e o Islâmico durante o passar dos séculos. Podemos, através de tais dados, tentar compreender a natureza das

próprias religiões que ali se desenvolveram, e assim, aventurar-se a desenhar um panorama histórico (dentro das limitações exercidas pelas próprias fontes primárias) do desenvolvimento do Bön. (Baumer, 2013)

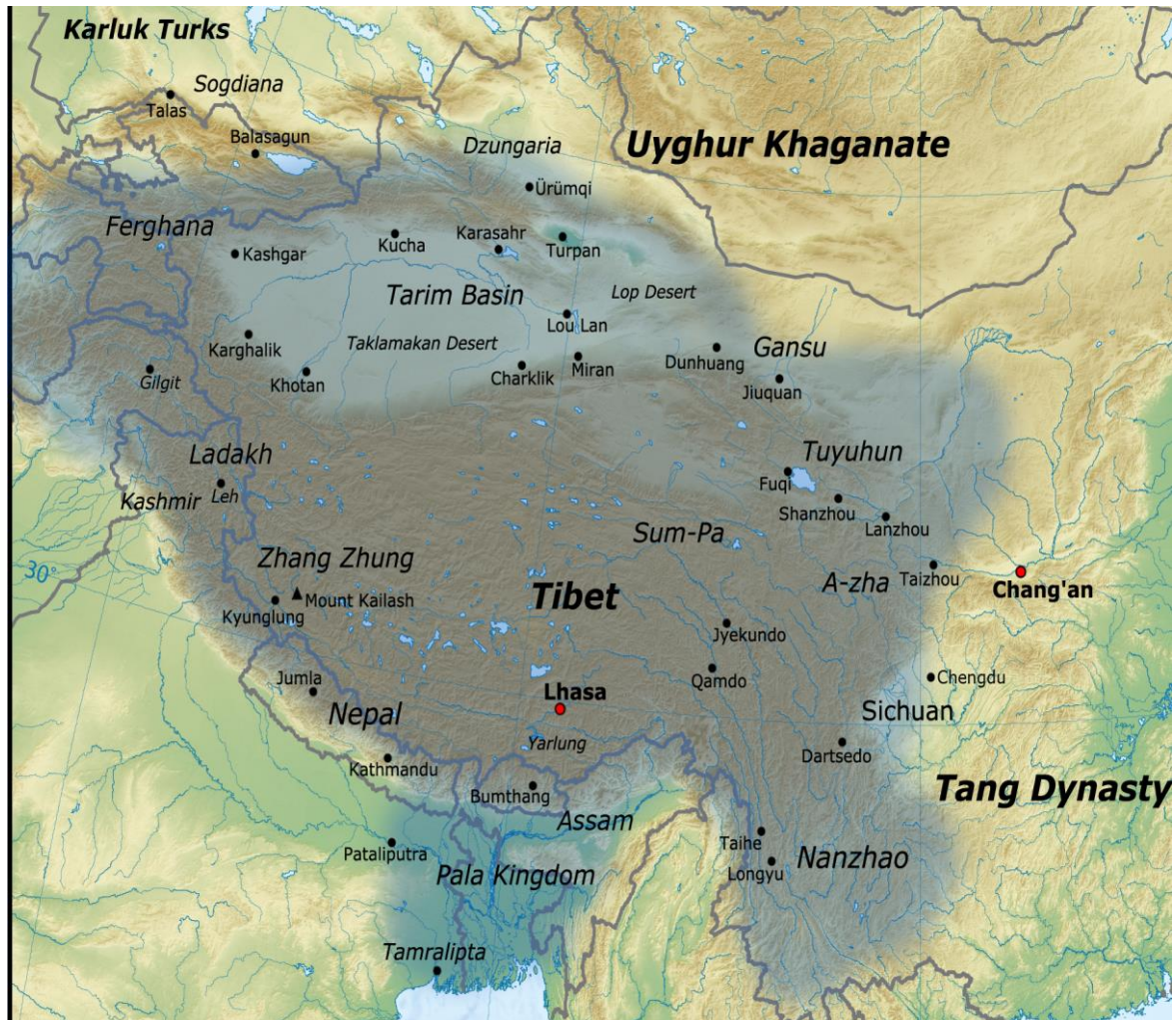
A religião Bön pode ser definida como uma matriz cultural e religiosa que definiu (e até os dias atuais ainda define), algumas das principais características da religiosidade tibetana, sobretudo em meio popular. Ela atribui, miticamente (com certa corroboração histórico geográfica), sua origem à uma região aonde hoje identificamos como estando localizada na Ásia Central, para além dos limites do império do Tibete Central, em uma região de intersecção de várias rotas comerciais, à exemplo da rota da seda, que ligava a China à Europa através de rotas via Ásia Central, o que conseqüentemente gerava uma enorme riqueza cultural.

Figura 1 - Mapa da Ásia Central



Fonte: <http://1.bp.blogspot.com/a9lcJSFTpPw/UpYX0Ucg1ml/AAAAAAAAABlg/NA3MQzybKZE/s640/9afgmap.GIF>

Figura 2 - Mapa Mostrando os diferentes impérios em território tibetano cerca de 790 d.C.



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Tibetan_Empire#/media/File:Tibetan_empire_greatest_extent_780s-790s_CE.png

3.3 Estudos acadêmicos do Bön

Dentro das tradições Bön, existem várias concepções acerca da difusão das doutrinas Bön nos reinos do Tibete Ocidental e Central. Hoje reconhecida como a quinta grande escola do Budismo Tibetano pela Sua Santidade o Dalai Lama, a tradição Bön ainda possui muitos elementos que são pouco compreendidos pelos estudos acadêmicos do budismo, o que conduz a uma equivocada apreensão das suas particularidades e elementos comuns com as demais escolas do Budismo Tibetano, sobretudo a escola dos Nyingmapas.

Muito do que foi escrito e disseminado a respeito do Bön, em literaturas científicas ou outros tipos de literatura, sobretudo nos países ocidentais, se deve (ao contrário do que um estudo mais superficial poderia sugerir) à influência exercida pelo pensamento budista, sobretudo no Tibete, a respeito do Bön, classificando-o repetidas vezes como o “diferente”, ou “outro”. Segundo Bjerken (2004, pg.7):

When scholars like Haarh have set out to map the territory of prehistoric Tibetan religion, their representations have followed the paths already blazed by Tibetan Buddhist, who developed their own images, categories, and classificatory schemas to describe Bon as “other”. What went unrecognized by many Tibetologists is how much their imaginative construction of ancient Tibetan history and Bon Shamanism was indebted to Buddhist apologetics and polemics²

Observamos então, que algumas categorias utilizadas para descrever as religiões Bön, não foram, em alguns casos, estabelecidas pelas necessidades científicas das ciências humanas ocidentais, e sim, pelas análises feitas pelos próprios pensadores budistas à respeito do Bön. Tendo em vista estas considerações preliminares, realizaremos a seguir uma breve descrição cronológica a respeito dos estudos que têm como escopo, diversas temáticas a respeito das religiões Bön.

² “Quando os estudiosos tais como Haarh saíram para mapear o território da religião tibetana pré-histórica, as suas interpretações têm seguido os caminhos já traçado pelos próprios budistas tibetanos, que desenvolvem suas próprias imagens, categorias e esquemas classificatórios para descrever Bon como “outros”. O que não foi reconhecido por muitos tibetologistas é o quanto a sua construção imaginativa da história tibetana antiga, do Bon e do Xamanismo estava em débito com a apologética e polêmicas budistas.” Trad. Nossa

Os estudos conduzidos em finais do século XIX e início do XX por estudiosos como Sarat Chandra Das, L Austine Waddell, entre outros, podem ser considerados, em certos termos, como sendo estudos de carácter realmente pioneiro. Contudo, as suas motivações maiores foram o interesse despertado pelo Império Britânico em conhecer regiões ainda pouco exploradas tais como o Tibete, com o intuito de expandir seus conhecimentos acerca destas culturas, e, conseqüentemente, buscar novos alvos como apoio para alcançar as suas ambições expansionistas e colonialistas. Devido a estes fatores, as análises desenvolvidas por estes estudiosos ainda eram de fato muito limitada, devido à influência da apologética budista (fontes primárias utilizadas por estes na maioria dos casos). (Bjerken, 2004)

Desde as décadas finais do século XIX, essas questões intrigam diferentes missionários religiosos e tibetólogos, que se interessavam sobretudo pelos aspectos ritualísticos inerentes às religiões Bön, os quais, causavam forte impacto nos viajantes da época. Em função disso muito do que se concebia a respeito das religiões Bön em meio acadêmico e leigo no ocidente, até as décadas de 1960, foi fortemente influenciado pelas narrativas, análises e conclusões esboçadas por tais viajantes do final do século XIX. Após o início de um desenvolvimento sistematizado de estudos a respeito da tibetologia, estudos budistas, e até mesmo das religiões da Ásia Central, nasce uma série de questões levantadas acerca das interpretações e resultados objetivados por tais estudiosos do século XIX sobre as origens e os elementos que caracterizariam as religiões Bön, tanto antes, quanto depois da chegada oficial do budismo ao Tibete no século VII d.C. (Bjerken, 2004)

Assim, apresentaremos a seguir, um esboço acerca da tradição Bön, baseado em narrativas míticas e históricas, a partir de referências especializadas em tibetologia, história das religiões da Ásia central, e mestres do Budismo Tibetano e do Bön, a fim de construir um panorama acerca da gênese da religião Bön e seus principais elementos.

3.4 As origens mitológicas e históricas do Bön

3.4.1 *Tonpa Shenrab Miwoche*

A tradição mitológica Bön conta que as doutrinas da religião, como as conhecemos hoje em dia foram estabelecidas por Tonpa Shenrab Miwoche. Segundo Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 47): “De acordo com a literatura mitológica Bön, houve três ciclos de disseminação da doutrina Bön, em três dimensões: a dimensão superior dos deuses, ou devas (lha), a dimensão média dos seres humanos (mi) e a dimensão inferior dos nagas³ (klu).” Tonpa Shenrab seria o disseminador da doutrina Bön no mundo dos homens. Nasceu como um príncipe, filho do rei Gyal Tokar e da rainha Zanga Ringum em uma terra chamada Tagzig Olmo Lung Ring. Quando ainda era jovem, casou-se e teve filhos, porém, por volta dos trinta anos de idade, decidiu abandonar a vida de príncipe e dedicou-se à prática de austeridades e passou a ensinar a doutrina Bön.

Quando nos referimos às doutrinas Bön, automaticamente identificamos a existência dos ensinamentos e como estão diretamente relacionados com a figura de Tonpa Shenrab. Contudo, a respeito desta visão, comenta Namkhai Norbu (2006, pg. 78):

Commonly Bon has been more or less identified with the teaching transmitted by gShen-rab Mi-bo-che; this is a serious mistake. The Bon taught by gShen-rab Mi-bo-che was specifically referred to as *g.Yung drung bon* [Eternal, Immutable, Everlasting Bon], in order to distinguish it from the various Bonpo traditions that preceded gShen-rab, and whose existence can be clearly prove by reasoning, as well as scriptural authority. For exemple, the *gZer mig* shows how many different kinds of Bonpo existed in Zhang Zhung when gShen-rab was born, and it describes how they joined the celebrations for his birth, mentioning in particular the Bonpos who controlled the so-called Thirteen Mighty Pimordial Shen [Ye-gshen gNyan-pa bCu-gsum] and the Nine Inflexible Ones of the intermediate Sphere [Barg.yen gTod-po-dgu] [...]⁴

³ As nagas são criaturas mitológicas presentes, sobretudo, na mitologia de origem indiana. Elas são referidas como sendo seres humanoides, com aspecto de serpente, as quais habitam um “submundo” aquático, e que teriam alí, desenvolvido uma civilização própria.

⁴ “Comumente Bon tem sido mais ou menos identificado com o ensinamento transmitido por gshen-rab Mi-bo-che; este é um grave erro. O Bon ensinado por Goshen-rab Mi-bo-che foi especificamente referido como *g.Yung Drung bon* [eterno, imutável, eterna Bon], a fim de distingui-la das várias tradições Bonpo que precederam gshen-rab, e cuja existência pode ser claramente provada pelo raciocínio, bem como a autoridade das escrituras. Por exemplo, o *mig gZer* mostra como muitos tipos diferentes de Bonpo existiam em Zhang Zhung quando gshen-rab nasceu, e descreve como eles se

No entanto, devido à forma de como esta questão é vista dentro das próprias tradições do Bön, delimitaremos o nosso estudo aos aspectos do Bön posteriores ao nascimento de Shenrab, assim como as configurações que esta doutrina adotou ao longo dos séculos.

A questão acerca da factualidade da existência histórica de Tonpa Shenrab Miwoche é um assunto amplamente discutido dentro dos estudos de tibetologia e mesmo da história do Bön. A maioria dos sacerdotes Bönpos são convencidos da existência histórica do fundador de sua doutrina. Alguns historiadores ocidentais, no entanto, têm na figura de Tonpa Shenrab, como uma coletânea de diversas lendas e mitos, datando de cerca do século XII d.C. As primeiras menções à Tonpa Shenrab na forma escrita foram encontradas em seis pergaminhos vindos de Tun Huang, que faziam parte do reino do Tibete entre 787 e 848 d.C. Os pergaminhos tratam de rituais que estariam sendo executados por algum sacerdote chamado Shenrab Miwoche (cujo nome significa “sacerdote extraordinário”), aonde o sacerdote executa ritos fúnebres, assim como também entra em contato com os mortos. No Bön, temos contato com três diferentes biografias de Shenrab. A este respeito, comenta Baumer (2013, pg. 85):

The shortest and oldest version is called *Dodü* and is a terma from the late tenth or early eleventh century. The *Zermig*, which is considered the most important Bön text overall, is also a terma and is said to have been rediscovered in the eleventh century at the Buddhist monastery of Samye. Thus both the *Dodü* and the *Zermig* were recovered at the same time as the “second spread” of Buddhism was taking place. Finally, there is the *Ziji*, which goes beyond the framework of a conventional biography and is much more a complete textbook of later Bön.”⁵

As três biografias contêm, também, importantes aspectos da doutrina Bön. Como resultado do constante contato e interação com o budismo, acredita-se que o

juntaram para as celebrações do seu nascimento, mencionando em especial os Bonpos que controlava os chamados Treze Poderosos Shen Primordiais [Ye-gshen gNyan-pa BCU-gsum] e os Nove Inflexíveis da Esfera Intermediária [Barg.yen gTod-po-DGU] [...]” Trad Nossa

⁵ “A versão mais curta e mais antiga é chamada Dodu e é um terma do final do século X ou início do XI. O Zermig, que é considerado o texto Bön mais importante, em geral, também é um terma e é dito ter sido redescoberto no século XI no mosteiro budista de Samye. Assim, tanto o Dodu e o Zermig foram recuperados, ao mesmo tempo quando a “segunda propagação” do budismo estava ocorrendo. Finalmente, há a Ziji, que vai além do âmbito de uma biografia convencional e é muito mais um texto completo do Bön posterior.” Trad. Nossa

Bön tenha adaptado alguns conceitos importantes, tais como: karma, a liberação pela iluminação, dentre outros. Porém, seria equivocado considerar estas adaptações do Bön como mero plágio do Budismo, e ignorar as referências que os próprios textos Bön fazem a respeito de tais conceitos, e como eles derivam de dentro da própria doutrina, tendo como referência as raízes antigas da religião. (Baumer, 2013)

A questão acerca da “originalidade” da biografia de Tonpa Shenrab Miwoche é um ponto onde os estudiosos acreditam que há uma forte influência dos textos budistas (sobretudo, da própria biografia do Buda Sakyamuni). No entanto, vemos também um caminho reverso nos mesmos termos: a biografia de Padmasambhava⁶ foi, em partes, baseada em antigos textos Bön. Tópicos tais como a vitória de Shenrab sobre as deidades *lha*, *dre* e *dü* e a conversão das mesmas à entidades protetoras da doutrina Bön, também pode ser observada nas narrativas acerca da vida do Guru Rinpoche, a qual comentaremos mais detalhadamente no capítulo seguinte. Considerando-se que a biografia de Padmasambhava foi construída, tendo como base as fontes das tradições tibetanas, não é de se surpreender que tenha assimilados episódios referentes à textos biográficos do Bön.

Para os Bönpos, o período de disseminação da doutrina por Shenrab é associado à área geograficamente estabelecida como o reinado de Zhang Zhung, região, onde os modernos estudiosos relacionam com os arredores do Monte Kailash, no Tibete Ocidental. A respeito da difusão da doutrina após o nascimento de Shenrab, nos relata Namkhai Norbu (2006, pg.91-2):

Traditionally speaking, the origin of Bon teachings known as the Everlasting Bon [*g.yung drung bon*] coincides with the birth of gShenrab Mi-bo-che in `Ol-mo Lung-ring, Zhang Zhung, about 3908 years ago. The teachings of gShenrab became the essence of all the different forms of Bon, or one of the most sophisticated of all the traditions that had been called *Bon* up to that time. The majority of those who indulged in bloody rituals converted and adapted their views and practices to the teachings of gShenrab, so that the terms *Bon* and *Bon-po* eventually became a standard way of designating

⁶ Padmasambhava, segundo os relatos da historiografia tibetana, seria um dos mestres responsáveis pela introdução do budismo no Tibete, no século VIII d.C. Também foi responsável por trazer o conjunto de práticas tântricas que integram a prática espiritual tibetana. No capítulo seguinte trataremos de forma mais completa à seu respeito.

the teachings of Everlasting Bon expounded by gShen-rab Mi-bo-che.⁷

Porém, ainda usando como fonte os relatos da própria doutrina, temos a percepção de que a origem da formulação da religião de Shenrab é estabelecida em uma terra mais ao Oeste, provavelmente até mesmo fora dos limites do reinado de Zhang Zhung. A este respeito, nos diz Baumer (2013, pg. 21)

The motif of the two primal eggs of light and darkness, from which the origin of equal-ranking gods and demons, good and evil, is traced, exhibits dualistic features and recalls related cosmogonies of Iranian origin. Were these Bön myths influenced by Iranian ideas? A first indication of this is provided by the Bön tradition itself. It recounts that Bön flourished in the country of Shangshung before it spread to Tibet. This kingdom of Shangshung is a historical fact. Its core territory lay in western Tibet, with Mt. Kailash as its center. To begin with, though, the Bön teaching is supposed to have come from a country to the West of Shangshung, from Olmolungring, which was part of the Tazik region. Even though Olmolungring has the character of a mythical, hidden paradise, analogous to the Shambala of the Buddhists, Tazik can be geographically connected with east Iran, for we find this designation for eastern Iran in Old Persians, in Pahlavi, in Sanskrit, as well as in Armenian. In any case, the possibility existed for Iranian ideas to reach western Tibet on the southern silk route, either via the principality of Khotan, in the north of Shangshung, or via western Kashmir. Finds made in western Tibet of sacral figures of iron and bronze from Iranian Luristan, more than two thousand years old, show that commerce existed between Iran and Shangshung very early on. But whether Iranian dualism, which interprets the history of the world as a struggle between the forces of light and darkness, actually influenced Bön can no longer be stated with certainty today.⁸

⁷ “Tradicionalmente falando, a origem dos ensinamentos Bön conhecida como “Everlasting Bon” [g.yung drung bon] coincide com o nascimento de Goshen-rab Mi-bo-che em `Ol-mo Lung-anel, Zhang Zhung, cerca de 3908 anos atrás. Os ensinamentos de Goshen-rab tornou-se a essência de todas as formas Diferente de Bön, ou uma das mais sofisticada de todas as tradições que tinham sido chamadas Bön até aquele momento. A maioria daqueles praticavam os espetáculo de rituais sangrentos, foram convertido e adaptado às suas opiniões e práticas com os ensinamentos de gshen-rab, de modo que os termos Bön e Bon-po, eventualmente, tornaram-se uma forma padrão de designar os ensinamentos de “Everlasting Bon” expostos por gshen-rab mi-bo-che.” Trad. Nossa

⁸ “O motivo dos dois ovos primitivos da luz e da escuridão, a partir do qual a origem dos deuses e demônios de igual escalão, bons e maus, é traçada, exibe características dualistas e recorda cosmogonias relacionados à origens iranianas. Foram esses mitos Bön influenciados pelas idéias iranianas? A primeira indicação disso é fornecida pela própria tradição Bön. Ela relata que o Bön floresceu no país de Shangshung antes de se espalhar para o Tibete. Este reino de Shangshung é um fato histórico. Seu território central estava no Tibete ocidental, tendo o Mt. Kailash como o seu centro. Para começar, no entanto, os ensinamentos Bön supostamente teriam vindo de um país do Ocidente de Shangshung, das terras de Olmolungring, que fazia parte da região de Tazik. Mesmo que Olmolungring tem um caráter mítico, de um paraíso escondido, análogo ao Shambala dos budistas, Tazik pode ser geograficamente ligado com Irã oriental, pois encontramos essa designação para leste do Irã em língua persa antiga, em Pahlavi, em sânscrito, bem como em armênio. Em todo caso, existia a possibilidade de idéias iranianas terem alcançado o Tibete ocidental através da rota da seda, ou através do principado de Khotan, no norte de Shangshung, ou até mesmo através da

Alguns dos mitos centrais do Bön parecem conter elementos que fazem referência a possíveis conceitos utilizados em outras religiões, sobretudo aquelas de origem iraniana, como o Zoroastrismo e o Maniqueísmo. Contudo, essa problemática acerca da exatidão geográfica da terra onde teria nascido Shenrab, *Olmolungring*, ainda permanece em contestação, sendo um tópico debatido nos dias atuais nos próprios círculos de monges e sacerdotes do Bön.

Tendo em vista que nosso objetivo no presente capítulo é evidenciar a importância da compreensão dos elementos fundadores e doutrinários do Bön, a questão acerca das *origens* geográficas e cronológicas propriamente ditas serão deixadas em aberto, pois tais estudos ainda se encontram em fase de desenvolvimento e ainda não apresentam resultados conclusivos. Esta dificuldade também se deve em grande parte à falta de documentos, fontes primárias e materiais históricos que corroborem ambos os pontos de vista. A este respeito, nos apoiamos nas palavras de Karmay (1972, pg.31)

It is possible that the tradition of Bon coming from Tibet from 'Ol-mo lung-ring in sTag-gzig may give us a clue to its geographical origins, but owing to the inconsistency among Bon-po authorities themselves, we can only talk of probabilities. The kind of agreement between independent historical sources, which provides the critical historian with firm facts, is not available in the case of Tibet before the seventh century. The first date that can be fixed with such certainty seems to be A.D. 649, the death of Srong-btsan sGam-po.⁹

O principal ponto a ser tratado adiante, será a questão de como o Bön se desenvolve, sendo proposta uma classificação em três diferentes fases históricas, e a forma como estas fases se relacionam histórica, geográfica e filosoficamente com

Kashemira ocidental. Descobertas feitas no Tibete ocidental de figuras sacras de ferro e bronze do Luristan iraniano, de mais de dois mil anos de idade, mostram que existia comércio entre o Irã e Shangshung desde tempos remotos. No entanto, a ideia de que o dualismo iraniano, que interpreta a história do mundo como uma luta entre as forças da luz e as trevas, na verdade, teria realmente influenciado o Bön já não pode ser afirmado com certeza hoje". Trad. Nossa

⁹ "É possível que a tradição do Bön vinda para o Tibet à partir de 'Ol-mo lung-ring em sTag-gzig pode nos dar uma pista para suas origens geográficas, mas, devido à inconsistência entre as próprias autoridades Bon-po, só podemos falar de probabilidades. O tipo de acordo entre fontes históricas independente, que fornece o historiador crítico com fatos firmes, não está disponível no caso do Tibete antes do século VII. A primeira data que pode ser corroborada com alguma certeza, parece ser 649 d.C., a morte de Srong-btsan SGAM-po." Trad. Nossa

as doutrinas religiosas presentes na Ásia Central e ao sul dos himalayas.

Muitos elementos presentes nas narrativas mitológicas do Bön possuem aspectos que aparecem como um indicativo de que, em algum período, seja ele das gênesis da doutrina, ou até mesmo posteriores a ela, façam alusão a possíveis processos de apropriação, tanto com as doutrinas xamanistas da Ásia central, quanto com aquelas relacionadas às religiões de origem iraniana, o que levanta muitas questões acerca da origem, natureza e elementos do Bön propriamente dito. Devido ao fato de que, antes da chegada do budismo, não há relatos da existência de uma língua escrita sistematizada em território tibetano, deve-se a este fator, a dificuldade de estabelecimento de fontes históricas seguras e nativas da época. Grande parte do material em que os pesquisadores se baseiam, são relatos de fora (de reinos adjacentes ao Tibete Ocidental), ou posteriores à chegada do budismo, e conseqüente criação e estabelecimento de uma língua escrita, sistematizada e incorporada aos registros oficiais do estado.

Segundo os relatos míticos, Tonpa Shenrab Miwoche teria ido apenas uma única vez ao Tibete, aonde encontrou um povo que praticava sacrifícios rituais. Tonpa Shenrab então disseminou a doutrina Bön, ao passo que pacificou os demônios locais e deu instruções de como proceder na vida diária de acordo com os preceitos da doutrina Bön. Relatos similares podem ser encontrados em fontes textuais budistas, com relação à figura do mestre tântrico Padmasambhava que teria sido um dos responsáveis pela introdução do budismo no Tibete por volta do século VIII d.C. Tendo como base os textos de dentro de ambas as tradições (Bön e Budista), torna-se difícil encontrar elementos que apontem conclusivamente para uma possível influência budista nesta narrativa da disseminação da doutrina Bön, por Tonpa Shenrab dentro do reino do Tibete.

Figura 3 – Representação artística tibetana de Tonpa Shenrab¹⁰



Fonte: <https://bonpo.files.wordpress.com/2009/07/tonpa-shenrab.jpg>

¹⁰ Na presente figura, vemos uma representação do fundador mitológico do Bön, Tonpa Shenrab. No entanto, dentro da estilização apresentada, ele já aparece como um Buda. Elementos caracteristicamente budistas como a flor de lótus, o trono, e os mudras são consequência de uma influência artística budista na tradição Bön.

Figura 4 - Outra representação artística de Tonpa Shenrab



Fonte: http://bonpo-arts.com/images/p018_1_00_o.jpg

3.5 As fases do bön

A partir da década de 1960, estudos conduzidos por grandes nomes da tibetologia, tais como Helmut Hoffman, Giuseppe Tucci, Per Kvaerne, Rolf Stein, David Snellgrove, dentre outros, evidenciaram a importância do estudo de temas acerca das origens e elementos da religião Bön propriamente ditos, como essencial para uma compreensão do panorama histórico e religioso tibetano. Tendo como base as descrições feitas acerca das origens da religião Bön tiradas das suas próprias mitologias, assim como descrições históricas, de textos antigos, em sua grande maioria de origem budista, como o *Crystal Mirror of Doctrinal Systems*, alguns estudiosos desta época chegaram à noção de que a própria doutrina Bön poderia ter o seu desenvolvimento histórico classificado em três diferentes fases.

Dentro do presente trabalho, utilizaremos a classificação destas três fases, baseando-se na obra de Helmut Hoffman "*Religions of Tibet (1979)*", assim como também nos estudos desenvolvidos por Per Kvaerne e Giuseppe Tucci em suas obras intituladas "*The Bon religion of Tibet: the iconography of a living tradition 1995*" e "*The Religions of Tibet (1988)*" respectivamente. Antes de iniciarmos a análise destas três fases, é importante compreendermos a religiosidade tibetana como contendo três diferentes categorias basilares.

A complexidade no desenvolvimento de análises acerca do pano de fundo da religiosidade tibetana, está relacionada a diversos fatores, dentre eles, a falta de fontes textuais anteriores à chegada do budismo, e o conseqüente estabelecimento de uma linguagem escrita sistematizada. A fim de facilitar as análises objetivadas dentro da presente dissertação, utilizaremos uma classificação que divide os elementos religiosos do Tibete como contendo três categorias: religiosidade popular; religiões Bön; Budismo.

Ao que denominamos de "religiosidade popular" serão incluídos os aspectos de culto às divindades relacionadas com os elementos da natureza como as montanhas, rios, aspectos meteorológicos (tempestades, avalanches, chuvas, etc.). Apesar de que tais elementos religiosos estejam presentes, tanto nas práticas religiosas dos Bönpos como nas dos lamas budistas, devido à natureza particularmente ancestrais destes, eles serão relacionado diretamente com o que

classificamos de “religiosidade popular”. (Tucci, 1988) Estes são elementos que identificamos através das descrições feitas por ambas as religiões “estrangeiras”, acerca dos momentos de seus primeiros contatos com os povos do Tibete Central e Oriental, e estes já se encontravam presentes na base da religião local. A este respeito, nos apoiamos nas palavras de Bjerken (2004, pg.44-5):

During the 1960s and 1970s, Tibetologists such as Rolf Stein, Giuseppe Tucci, David Snellgrove, and Per Kvaerne came to reassess Bon, which consequently led to the rejection of the category of shamanism by most western scholars specializing in the study of Bon texts. How did such a radical reassessment come about? First, these scholars realized that they cannot follow the dualistic approach of Buddhist purists and regard Bon as Tibet’s only other religion, containing all the leftover, marginal, and “superstitious” elements that do not belong to their own elite tradition. In their surveys of Tibetan religion, both Stein and Tucci introduced a new category to describe the popular religion of Tibet. This religion, sometimes referred to in early Tibetan literature as *mi chos*, the “religion (or customs) of the people” is neither Buddhist nor Bon but is understood to be Tibet’s indigenous tradition. Stein names this the “nameless religion,” while Tucci calls it the “folk religion.” For both scholars it serves as the ancient religious substratum of Tibet: all that is not specifically Buddhist or Bon is relegated to this category. This religious substratum was reconstructed from two kinds of historical sources: the ancient Tibetan texts recovered from Dunhuang that had received little attention from earlier scholars, as well as later Bon and Buddhist sources.¹¹

Ainda, no que diz respeito à conceitualização da categoria chamada aqui de “religiosidade popular tibetana”, comenta Tucci (1988, pg. 170-1):

¹¹ “Durante as décadas de 1960 e 1970, tibetólogos tais como Rolf Stein, Giuseppe Tucci, David Snellgrove, e Per Kvaerne vieram para reavaliar o Bön, o que, conseqüentemente, levou à rejeição da categoria de xamanismo pela maioria dos estudiosos ocidentais especializados no estudo dos textos Bön. Como é que uma reavaliação radical ocorreu? Em primeiro lugar, esses estudiosos perceberam que não podiam seguir a abordagem dualista, elaborada pela “purista budista” que consideram o Bön como única outra religião do Tibete, contendo todas as sobras, e elementos marginais, “supersticiosos” que não pertencem à sua própria tradição de elite. Em suas pesquisas de religião tibetana, tanto Stein e Tucci introduziram uma nova categoria para descrever a religião popular do Tibete. Esta religião, por vezes referida na literatura tibetana antiga como *mi chos*, a “religião (ou costumes) do povo,” não é nem budista nem Bön, mas entendida como a tradição indígena do Tibete. Stein denomina esta a “religião sem nome”, enquanto Tucci chama de “religião popular”. Para ambos os estudiosos, esta serve como o antigo substrato religioso do Tibete: tudo o que não é especificamente budista ou Bön é relegado para esta categoria. Este substrato religioso foi reconstruído a partir de dois tipos de fontes históricas: os textos tibetanos antigos recuperados a partir de Dunhuang que tinham recebido pouca atenção dos estudiosos anteriores, bem como posteriores fontes Bön e budistas.” Trad. Nossa

It is difficult to find a precise concept corresponding to the folk religion of Tibet. The expression *mi chos*, customarily used in this sense has, according to some authors, a considerably wider range of meanings; it covers an extremely rich cultural and spiritual domain which is only partially and indirectly connected with the religious sphere of experience (at least in the usual sense of the word religion). The entire existence of the Tibetan, his knowledge and desires, his feeling and thinking, is suffused and coloured by the experience of the sacred. His folk religion is not restricted to myth, to liturgy, or to a reverent attitude towards the *numina* we have discussed; it is also the living interplay of traditions of cosmogony and cosmology, genealogical legends of particular groups and families, rituals of magic and atonement, proverbial folk wisdom (such as is known in the *Blon po bka' thang*). It is in short, an all-embracing heritage of the centuries, which has certainly been everywhere exposed to the influence of all the religious systems which have taken root in Tibet, but which at the same time has continued to safeguard from its diversity, its own particular nature, and even the contradictions contained within it. A folk religion of this kind could scarcely present a unified picture; it is dependent upon geographical peculiarities, on ways of life of very diverse kinds, linked to the contrasting pastoral and agricultural economies, to the nomadic and sedentary ways of life (not without a distant echo of the primitive hunting society); it is closely connected with the traditions of particular clans and lineages, which have preserved for later times the heritage of earlier strata.¹²

Vale aqui ressaltar que, nos termos expressados acima por Tucci (1988), a existência cultural, e a forma como ela se manifesta, através de sua estética particularmente expressiva, assim como também de seus conhecimentos e práticas, são partes integrantes daquilo que ele denomina de “religiosidade popular”, e tais

¹² “É difícil encontrar um conceito preciso correspondente à religião popular do Tibete. A expressão *mi chos*, habitualmente usados neste sentido tem, de acordo com alguns autores, uma gama consideravelmente maior de significados; que abrange um domínio cultural e espiritual extremamente rico que só é parcialmente e indiretamente ligados com a esfera religiosa da experiência (pelo menos no sentido usual da palavra religião). Toda a existência do tibetano comum, o seu conhecimento e desejos, seu sentimento e pensamento, é impregnado e colorido com a experiência do sagrado. Sua religião popular não se restringe ao mito, à liturgia, ou para uma atitude reverente em direção ao *numina* que temos discutido; é também a interação viva das tradições da cosmogonia e da cosmologia, lendas genealógicas de determinados grupos e famílias, rituais de magia e expiação, sabedoria proverbial popular (como é conhecido na *thang os Blon po 'bka*). É, em suma, um patrimônio abrangente dos séculos, que foi certamente em todos os lugares expostos à influência de todos os sistemas religiosos que se enraizaram no Tibete, mas que ao mesmo tempo tem continuado a salvaguardar a partir de sua diversidade, a sua própria natureza particular, e até mesmo as contradições contidas dentro dela. A religião popular deste tipo dificilmente poderia apresentar uma imagem unificada; é dependente de peculiaridades geográficas, sobre os meios de vida de diversos tipos, ligados às economias agrícolas e pastoris contrastantes, às maneiras nômades e sedentárias de vida (não sem um eco distante da sociedade de caça primitiva); que está intimamente ligado com as tradições de determinados clãs e linhagens, que têm preservado para tempos posteriores a herança dos estratos mais antigos.” Trad. Nossa

elementos não se restringem somente à esfera do mito ou da liturgia, mas abarcam diversas esferas da vida cotidiana.

A segunda, categoria representando outro principal substrato religioso tibetano a ser abordada, será a religião Bön. A religião Bön, como a conhecemos, é fruto da sistematização feita por Tonpa Shenrab, que, através de uma jornada de caráter missionário, teria introduzido a sua doutrina nas terras do Tibete. Durante o período da dinastia *Pugyel*, os sacerdotes Bön estavam intimamente ligados às questões de estado, alguns deles possuindo altos cargos ministeriais, sendo consultores diretos dos reis. Alguns séculos anteriormente a este período, segundo alguns estudiosos, o Bön teria tido contatos (via rotas comerciais), com diversas outras religiões da Índia e Ásia Central. A respeito da influência da religião Bön na espiritualidade e cultura tibetana, comenta Baumer (2013, pg. 15-6):

This nature-linked spirituality of Tibet is based to a great extent on its Bön heritage. This makes it possible to understand how today surviving folk belief is taking possession of the rebuilt monasteries and enthusing them anew with its spirit. [...] Another point is that Tibet was not Always the peaceful and defenseless land of Buddhism, but for more than a Thousand years was a major power that competed with the Tang emperros of China and the advancing Arabs for dominance over Central Asia. At that time, shamanism and, particularly Bön, with its multifarious sacrificial and mortuary rituals, was the principal religion of Tibet. Its culture was warlike and shaped by values conducive to military expansion.¹³

A este respeito convém comentar que o império do Tibete Central e Ocidental, nem sempre foram, aos moldes atribuídos comumente à eles, como sendo de caráter pacifista e indefeso militarmente. Durante o período da história anterior à chegada do budismo, o expansionismo militar era um aspecto central destes impérios, chegando mesmo a rivalizar com o poder militar dos imperadores da dinastia Tang. Este fato pode ser atribuído à presença das religiões Bön como

¹³ “ Esta espiritualidade Tibetana ligada à natureza, é baseada em grande medida, na sua herança Bön. Isso torna possível compreender como sobrevive esta crença popular, e como está ligada à tomada de posse dos mosteiros que são reconstruídos à medida que entusiasmar-los-a de novo com o seu espírito. [...] Outro ponto é que o Tibete não era sempre a terra pacífica e indefesa do budismo, mas há mais de mil anos foi uma grande potência que competia com os imperadores Tang da China e os árabes que avançavam para o domínio sobre a Ásia Central. Naquela época, xamanismo e, particularmente o Bön, com seus multi facetados rituais de sacrifício e práticas mortuárias, foi a principal religião do Tibete. Sua cultura era guerreira e moldada por valores conducentes à expansão militar.” Trad. Nossa

estando diretamente conectadas aos altos cargos de Estado, e possuindo aspectos que eram relacionados a valores militares e bélicos.

Algumas formas de classificação do Bön podem ser encontradas, geralmente estabelecendo três definições distintas. Nestes termos, nos referiremos à Kvaern (2001, pg. 9-10):

1. The pre-Buddhist religion of Tibet which was gradually suppressed by Buddhism in the eighth and ninth centuries. This religion, only imperfectly reconstructed on the basis of ancient documents, appears to have focused on the person of the king, who was regarded as sacred and possessing supernatural powers. Elaborate rituals were carried out by professional priests known as *bonpo*. It is possible that their religious doctrines and practices were called *bon* (although scholars disagree on this point); certainly they were so designated in the later, predominantly Buddhist historiographical literature. In any case, their religious system was essentially different from Buddhism.

2 Bon may also refer to a religion that appeared in Tibet in the tenth and eleventh centuries, at the same time that Buddhism, introduced once again from India after a period of decline in Tibet, became dominant. This religion, which has continued as an unbroken tradition until the present day, has numerous and obvious points of similarity with Buddhism with regard to doctrine and practice, so much so that its status as a distinct religion has been doubted. Some scholars (among them the present author in earlier publications) have suggested that it could most adequately be described as an unorthodox form of Buddhism. The fact that the adherents of this religion, the Bonpos-of whom there are many thousands in Tibet and in exile today-maintain that their religion is anterior to Buddhism in Tibet, and, in fact, identical with the pre-Buddhist Bon religion, has tended to be either contradicted or ignored by Western scholars.

3. Bon is sometimes used to designate a vast and amorphous body of popular beliefs, including divination, the cult of local deities and conceptions of the soul. Tibetan usage does not, however, traditionally refer to such beliefs as 'Bon', and since they do not form an essential part of Buddhism or of Bon (in the sense of the word outlined under point 2 above), a more appropriate term is that coined by RA. Stein, viz. 'the nameless religion'.¹⁴

¹⁴ "1. A religião pré-budista do Tibete, que foi gradualmente suprimida pelo budismo nos séculos VIII e IX. Esta religião, ainda imperfeitamente reconstruída com base em documentos antigos, parece ter focado na pessoa do rei, que foi considerado como possuindo poderes sobrenaturais sagrados. Elaborados rituais eram realizados por sacerdotes profissionais conhecidos como Bonpo. É possível que suas doutrinas e práticas religiosas fossem chamadas bön (embora estudiosos discordam sobre este ponto); certamente eles foram assim designados na literatura historiográfica posterior, predominantemente budista. Em qualquer caso, seu sistema religioso era essencialmente diferente do budismo.

No presente trabalho, trataremos esta categoria (do Bön), como sendo a religião difundida por Tonpa Sheranb, aquele que, segundo as fontes mitológicas do Bön, seria o responsável pela sistematização da doutrina, e conseqüente formulação da mesma.

A terceira categoria do substrato religioso tibetano será aqui estabelecida como aquela referente ao Budismo. Ao que indicam fontes históricas tibetanas, o budismo teria adentrado no Tibete por volta do século V d.C. Porém, seria apenas nos séculos VII e VIII que as doutrinas pregadas pelo Buda Sakyamuni seriam de fato difundidas por todo o reinado do Tibete central, à mando dos reis Songsten Gampo, e Trisong Detsen, respectivamente. Neste período, junto com a aqui denominada “religiosidade popular tibetana”, e o Bön, formularia-se, durante mais de dez séculos, o atual panorama religioso tibetano. (Dudjom Rinpoche, 2002)

3.5.1 A primeira fase

O que aqui denominaremos a primeira e a mais antiga fase do Bön (*’jol bon*) é geralmente associada, através da agregação de elementos em comum, com algumas formas de xamanismo presentes na Ásia Central. A este respeito nos afirma Hoffman (1979, pg. 14):

[...] Today we are in a position to say with some certainty that the original Bon religion was the national form of that old animist-shamanist religion which at one time was widespread not only in

2. Bön também pode se referir a uma religião que apareceu no Tibete nos séculos X e XI, ao mesmo tempo em que o Budismo, introduzido mais uma vez da Índia após um período de declínio no Tibete, e tornou-se dominante. Essa religião, que continuou como uma tradição ininterrupta até os dias atuais, e tem numerosos pontos de evidentes semelhanças com o budismo no que diz respeito à doutrina e prática, tanto que seu status como uma religião distinta foi posta em dúvida. Alguns estudiosos (entre eles o presente autor em publicações anteriores) têm sugerido que ela seria mais adequadamente ser descrito como uma forma pouco ortodoxa de Budismo. O fato de que os adeptos desta religião, os Bonpos-dos quais há muitos milhares no Tibete e em exílio hoje, afirmam que sua religião é anterior ao budismo no Tibete, e, de fato, idêntico à pré budista religião Bön, tendeu a ser ou contrariada ou ignorado pelos estudiosos ocidentais.

3. Bön é por vezes utilizado para designar um corpo vasto e amorfo de crenças populares, incluindo adivinhação, o culto de divindades e concepções da alma. O uso tibetano, no entanto, tradicionalmente não se refere à tais crenças como 'Bön', e desde que eles não formam uma parte essencial do budismo ou do Bön (no sentido da palavra descrito no ponto 2 acima), um termo mais apropriado é que cunhado por RA. Stein, viz. 'A religião sem nome '." Trad. Nossa

Siberia, but throughout the whole of Inner Asia, East, and West Turkestan, Mongolia, Manchuria, the Tibetan Plateaux and even China.¹⁵

Porém, mesmo com elementos que apontem para esta possível relação com formas de xamanismos presentes na Ásia Central, e devido ao pouco interesse de dentro da própria religião Bön em definir minuciosamente um percurso histórico, e até mesmo pela falta de fontes historiográficas antigas, relatamos a dificuldade em estabelecer de uma forma mais conclusiva esta relação. Sobre esta complexa relação entre Bön e xamanismo, ainda comenta Geoffrey (1993, pg. 10-11):

Previous discussions of the shamanic aspects of Tibetan religion have often been confused by indiscriminate references to the so-called Bön religions. The term Bön and its derivative Bönpo have been employed by many Tibetan and Western scholars to refer variously to all sorts of allegedly pre-Buddhist and non-Buddhist elements of Tibetan religion, often including the folk-religion cults of local deities mentioned above. Such usage conflates so many different things under the one label that serious analysis becomes impossible.¹⁶

Esta primeira e mais antiga fase do Bön, devido aos fatores mencionados acima, permanecerá pouco desenvolvida dentro do âmbito desta dissertação. À segunda e terceira fase será dada uma maior ênfase de desenvolvimento.

A fase do 'jol bon, como descrita acima, poderia ser relacionada com a primeira categoria estabelecida, aquela da "religiosidade popular tibetana", sendo analisadas através de práticas religiosas em comum, sobretudo aquelas dedicadas aos elementos da natureza. Neste ponto, não estamos inferindo que o 'jol bon seria igual ao que denominamos de "religiosidade popular tibetana", mas que ambas

¹⁵ "Hoje estamos em posição de dizer com alguma certeza que a religião original Bon era a forma nacional desse velho sistema animista-shamanista, que nesta época era comumente difundido não só na Sibéria, mas em toda a Ásia Interior, Leste e Oeste do Turkestão, Mongólia, Manchúria, o Planalto tibetano e até mesmo a China." Trad. Nossa

¹⁶ "Discussões anteriores dos aspectos xamânicos da religião tibetana têm sido muitas vezes confundido por referências indiscriminadas às chamadas religiões Bön. O termo Bön e seu derivado Bonpo têm sido empregados por muitos tibetanos e estudiosos ocidentais para se referir variadamente para todos os tipos de elementos supostamente pré-budistas e não budistas da religião tibetana, muitas vezes incluindo os cultos de religiosidade popular das divindades locais mencionados acima. Tal uso confunde tantas coisas diferentes sob o mesmo rótulo, que uma análise séria se torna impossível." Trad. Nossa

poderiam ter se desenvolvido paralelamente, estabelecendo possíveis conexões, o que facilitaria, no momento cronologicamente seguinte, a assimilação do *'khyar bon* pelos povos tibetanos.

3.5.2 A segunda fase

A segunda fase (*'khyar bon*) seria associada ao período em que o Bön floresce no reinado de Zhang Zhung, reino geograficamente localizado no Tibete Ocidental. Neste período, os estudiosos apontam para evidências que sugerem que o Bön teria tido contato, e conseqüentemente sofrido influências de religiões Iranianas, assim como também de religiões de origem indiana e de matriz tântrica como o Xivaísmo. Nos relata Zeff Bjerken (2004, pg. 41)

Hoffman tells how funerary rituals were introduced from Kashmir (Ka Che), Gilgit (Bru sha) and Guge (Zhang Zhung), along with divination and magical practices. He also notes the syncretic character of this stage of Bon, adding Tantric, Gnostic, and Manichean influences to Thu'u bkvan's theory of Saivite influence.¹⁷

A respeito do modelo adotado no presente trabalho acerca do desenvolvimento da religião Bön em três diferentes fases, no que tange à segunda fase, aquela mais diretamente ligada aos poucos séculos anteriores à chegada do budismo, nos relata Baumer (2002, pg. 77):

The restoration of the Pugyel Dynasty after King Drigum's death triggered an important further evolution of Bön in Tibet. The "Crystal Mirror" tell us: "When the Tibetan Bonpos did not know how to perform the knife burial ceremony for King Drigum Tsenpo, three Bönpos from the three countries of Kashmir, Brusha (Gilgit), and Shanshung were invited to the knife ceremony. One of them, who had devoted himself to the veneration of the gekhö, the khyung, and the fire god (*me lha*), was able to perform feats: moving through the air riding on his drum, discovering veins of metal, cutting iron with bird's feathers, and more besides. The second, with the help of oracle threads, divine commands, and red scapulae, could cast lots and determine fortunate and harmful events. The third was versed in the various kinds of mortuary ceremonies, the pacification of the dead, and pacification by means of a knife. Before these three made their

¹⁷ "Hoffman nos diz como rituais funerários foram introduzidos a partir da Caxemira (Ka Che), Gilgit (Bru sha) e Guge (Zhang Zhung), juntamente com a adivinhação e práticas mágicas. Ele também observa o caráter sincrético desta fase do Bon, acrescentando elementos tântricos, gnósticos, e influências maniqueístas à teoria da influência Xaivista de Thu'u bkvan." Trad. Nossa

appearance, no one could say: this is the doctrinal position of the Bön religion. Only with the arrival of these priests was a systematic doctrine of the Bön religion established. It is said that the doctrine of the Shaivite (heretics) is blended into it.¹⁸

Através da perspectiva tratada na passagem acima, temos um registro escrito do que poderia ser considerado como as primeiras etapas de uma formulação sistemática da doutrina Bön, após a sistematização realizada por Tonpa Shenrab, relacionada aqui, com esta “segunda fase”. Também percebemos a maneira como os sacerdotes Bönpos do Oeste eram tidos como mais desenvolvidos e versados nas doutrinas mais elevadas do Bön. Esta época da história tibetana é claramente demarcada como um passo importante na reformulação e no reavivamento da cultura e religião Bön.

Ainda, dentro da perspectiva de possível influência de religiões de origem iranianas e do norte da Índia, em algum momento de desenvolvimento da doutrina, evidenciamos o fato de que as forças sobrenaturais, dentro da doutrina Bön, são geralmente classificadas em dois grupos: branco (*phyogs dkar*) e bom, e negro e mau (*phyogs nag, ngan*). Divisão esta, que se atribui à perspectiva das religiões indianas acerca do *karma*. No entanto, esta classificação também pode corresponder à divisão em dois mundos criados: o da luz e o das trevas. A esta perspectiva, associa-se alguns aspectos teogônicos de doutrinas de origem iraniana. (Tucci, 1988)

Juntamente com esta fase da sistematização da doutrina, é notável a crescente preocupação com a questão dos rituais mortuários e com os próprios conceitos de vida após a morte. Estes três sacerdotes Bön vindos de países do Oeste para o Tibete Central, também representam simbolicamente vários aspectos

¹⁸ “A restauração da dinastia Pugyel, após a morte do Rei Drigum, desencadeou uma importante evolução posterior do Bön no Tibet. O "Crystal Mirror" diz-nos: "Quando o Bonpos tibetanos não sabiam como realizar a cerimônia da faca para o enterro do rei Drigum Tsenpo, três Bonpos dos três países da Caxemira, Brusha (Gilgit) e Shanshung foram convidados para a cerimônia da faca. Um deles, que tinha se dedicado à veneração da gekhö, o khyung, e o deus do fogo (me lha), foi capaz de realizar proezas: se movendo através da equitação do ar em seu tambôr, descobrindo veias de metal, cortando ferro com penas de aves, e mais além. O segundo, com a ajuda de meios oraculares, mandamentos divinos, e escáfulas vermelhas, poderia fazer adivinhações e determinar eventos afortunados e prejudiciais. O terceiro era versado nos vários tipos de cerimônias mortuárias, a pacificação dos mortos, e pacificação através da faca. Antes destes três fazerem a sua aparição, ninguém poderia dizer: esta é a posição doutrinária da religião Bön. Somente com a chegada desses sacerdotes era uma doutrina sistemática da religião Bön estabelecida. “Diz-se que a doutrina dos Shivaistas (hereges) está contida nesta mistura.” Trad. Nossa

ritualísticos e filosóficos da própria doutrina. As características do primeiro mestre, que lhe habilitavam para exercer influência sobre antigas forças da natureza, e sua habilidade de voar pelos ares com o auxílio de seu tambor, são claras referências às práticas xamanicas e até mesmo tântricas muito difundidas na Ásia Central. As características do segundo mestre, aquela de ler oráculos, demonstra uma grande centralidade destas práticas em meio à religiosidade tibetana, que também foram apropriadas pelas escolas do budismo, chegando até a manter um importante papel dentro do Estado. Porém, de todas as características dos três mestres, a que possui maior importância, aqui, são aquelas do terceiro, a habilidade de conduzir cerimônias funerárias, e atrelado a isto, todas as demais concepções da doutrina Bön na sua segunda fase, acerca da própria morte. A este respeito, nos conta Baumer (2012, p. 78):

[...] The ritual that is mentioned, “knife pacification”, is a funerary ceremony. It is meant to prevent the spirit of the deceased from trying to regain possession of his body or from wandering about the earth as kind of ghost and endangering the living. The Bön priest tries with the help of his ritual to persuade the deceased to accept the cessation of his life and to literally let go of this past earthly existence. Ceremonies of this nature were later taken over by the Buddhist Nyingma school. They are still performed today by Nyingmapa lamas, as we can learn from the autobiography of the weatherman, Yeshe Dorje, mentioned earlier.¹⁹

Neste ponto, verificamos uma possível relação entre o ´khyar bon, e aquele descrito pelos estudiosos como sendo o Bön desenvolvido na segunda fase de sua formulação. Quando referido, através dos relatos dos pesquisadores, tais como Hoffman (1979) e Kvaerne (2001), como sendo o principal substrato religioso não budista possuidor de uma organização mais ou menos institucional, podemos concluir que estas descrições se referem ao Bön como foi descrito nesta segunda fase. Em alguns casos, todos os elementos não budistas eram classificados como Bön. No entanto, é através de estudos como o de Tucci (1988), que podem ser

¹⁹ “[...] O ritual que é denominado de, “pacificação pela faca”, é uma cerimônia funerária. Destina-se a evitar que o espírito do morto de tentar recuperar a posse de seu corpo ou de vagar sobre a terra como uma espécie de fantasma e pondo em perigo os vivos. O sacerdote Bön tenta com a ajuda de seu ritual para persuadir o falecido para aceitar a cessação da sua vida e, literalmente, deixar esta existência terrena. Cerimônias desta natureza foram mais tarde assumidas pela escola budista Nyingma. Elas, ainda hoje, são executadas por lamas Nyingmapas, como podemos aprender com a autobiografia do “homem do tempo”, Yeshe Dorje, mencionado anteriormente.” Trad. Nossa

evidenciadas certas diferenças entre Bön e “religiosidade popular tibetana”. A religião Bön (´khyar bon) era o alvo direto dos ataques da apologética budista, sendo geralmente classificado como “outro”, ou “obscuro”. Definições estas, que influenciariam de maneira decisiva as primeiras descrições acerca do Bön feitas no final do século XIX, e nas primeiras décadas do século XX.

3.5.3 A terceira fase

A terceira fase (´gyur bon) é tida como a fase em que o Bön tem o contato com a forma de budismo trazido oficialmente, a partir da Índia para o Tibete Central no século VII d.C. Nesta fase, devido a seus aspectos mais intrinsecamente controversos, levantam-se muitas questões acerca dos elementos que o Bön teria assimilado, ou não, de dentro das tradições budistas que chegaram ao Tibete. Esta seria a forma de religião Bön praticada pelos seguidores nos dias de hoje, a qual também é considerada como a quinta grande escola do budismo tibetano.

As relações presentes nesta terceira fase, dos primeiros séculos da introdução do budismo no Tibete, mais referidamente, àquelas entre Bön e Budismo, serão discutidas mais detalhadamente no capítulo seguinte, que trará como temática central estas relações, assim como também um estudo a respeito da escola Nyingma, durante o período que se estende do século VIII até o XI d.C. Aspectos relativos às práticas tântricas trazidas para o Tibete por Padmasambhava, e as relações destas com alguns elementos que, segundo a tradição Bön, já se encontravam em sua própria doutrina antes do contato com o budismo, também serão estudados no capítulo seguinte.

Neste ponto, podemos considerar este período (século VIII ao XI), como a fase de transição entre o ´khyar bon e o ´gyur bon. O ´gyur bon pode ser relacionado tanto com a segunda categoria do substrato religioso tibetano (Bön) tratada acima, tanto com a terceira (Budismo). Neste período, devido ao íntimo contato com as doutrinas budistas, acredita-se que o Bön teria assimilado diversos elementos filosóficos do mesmo, sendo o século IX e X, um período de reavivamento da cultura Bön no Tibete. Durante este tempo, as tradições e conhecimentos budistas foram mantidos sobretudo através das práticas de caráter popular, e, sobretudo, tântricas. Tais pontos serão mais bem desenvolvidos nos

capítulos seguintes. Contudo, a questão a respeito de que o Bön teria assimilado elementos filosóficos do budismo ainda permanece em debate, pois mestres de dentro do Bön, algumas vezes afirmam que estes elementos tidos como budistas, já estavam presentes nas formulações filosóficas do Bön em períodos anteriores

Pretendemos, dentro das limitações que um trabalho de dissertação de mestrado oferece, traçar um panorama acerca do pano de fundo no qual se desenvolve, desde o século XIX, os estudos acerca das origens e dos elementos que caracterizam a religião Bön. Vimos quais pontos são tratados com um maior enfoque pelos principais estudiosos da área, com o intuito de se obter dados o suficiente para, em um estudo mais abrangente, poder desenvolver uma possível genealogia da religião Bön, sem ter, contudo, a pretensão de esgotar o assunto e chegar a respostas conclusivas. Devido à própria natureza do tema, muito do que se concebe como “as origens” do Bön, ainda encontram-se (e talvez, ainda continuará a se encontrar) envolto em aspectos míticos, e até mesmo místicos. Porém, faz-se essencial conduzir um estudo baseado nos métodos científicos estabelecidos pelas ciências modernas, com o intuito de possivelmente esclarecer algumas questões que intrigam os pesquisadores há mais de um século, e que se considera de grande importância para a compreensão da religiosidade tibetana como um todo, como sendo um elemento que impulsiona praticamente todos os níveis de desenvolvimento daquela cultura.

Figura 5 - Símbolo representando o Yungdrung Bon



Fonte: <https://ravencypresswood.files.wordpress.com/2013/08/bon-flag-2.jpg>

Tabela 1 – Resumo do conceito de Bön dentro das obras de Hoffman (1979), Tucci (1988) e Kvaerne (2001)

Hoffman	Tucci	Kvaerne
<p>Elementos de origem indiana e não budista (Thîrtika). Presença de arquétipos relacionando Masculino → Luz Feminino → Sombra</p>	<p>Influenciado pela ‘folk religion’, tendo absorvido as deidades locais e seus temas mitológicos.</p>	<p>Identifica a palavra Bön com três diferentes tipos de prática religiosa:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Religião baseada no aspecto divino da figura do rei; ênfase nos ritos mortuários; rituais de oferenda 2) Religião que teria se consolidado no Tibete por volta dos séculos X e XI d.C.; A partir desta época, teria mantido uma tradição direta até os dias de hoje; Seria uma forma não ortodoxa de budismo, no entanto, ao considerar-se alguns aspectos, poderia ser considerada uma religião distinta do budismo. 3) Chama de “nameless religion”, que abarcaria o conjunto de crenças e práticas associadas às práticas xamânicas e animistas da Ásia Central. (Semelhança com o que Tucci chama de “folk religion”).
<p>Presença de motivos míticos que podem ser equiparados à alguns de religiões de origem iraniana, tais como a presença de ovos primordiais, dos quais nascem os elementos constituintes do mundo material.</p>	<p>Possível influência do Shaivismo pelo reconhecimento de motivos religiosos claramente indianos, assim como também do Zoroastrismo, sobretudo em seus mitos referentes à criação, aonde há uma batalha constante entre luz e escuridão.</p>	<p>Pouca distinção, à nível popular, entre suas próprias práticas e aquelas consideradas budistas. O culto às deidades pode parecer similar, no entanto eles variam de acordo com: nomes; origens mitológicas; cores características; objetos utilizados nos rituais e no ornamento das deidades.</p>
<p>Divisão de suas doutrinas canônicas em nove</p>	<p>A presença de temas referentes à dialética</p>	

<p>seções sistemáticas:</p> <p>4 veículos de causa; 5 veículos de feito</p> <p>Divisão similar àquela usada pela escola Nyingma.</p>	<p>filosófica budista tais como: vacuidade; o dharma, etc.</p>	
<p>Dentro destes nove veículos, encontramos a presença constante de temas associados à:</p> <p>Ritos fúnebres; Magia; O exorcismo e controle de espíritos; astrologia; práticas oraculares, dentre outras.</p>		

4. AS ORIGENS DO BUDISMO TIBETANO: UM ESTUDO ACERCA DOS QUATRO PRIMEIROS SÉCULOS E O DESENVOLVIMENTO DA ESCOLA NYINGMA

4.1 Introdução

O budismo, ao que demonstram algumas fontes históricas (Dudjom Rinpoche, 2002), teria adentrado o território do Tibete pela primeira vez por volta do século V d.C. Porém, continuam as fontes, a civilização tibetana e seus habitantes ainda não estavam prontos para receber a enorme carga “civilizatória” que a doutrina do dharma trazia consigo. A este respeito, apoiamo-nos nas palavras de Dudjom Rinpoche (2002, pg.393):

The fact of the matter was that in the middle part of the first millennium Tibet was an island in the midst of a Buddhist sea. In India the great monastic universities of the Gangetic plain were at the height of their development. In China Buddhist learning and devotion had acclimatised themselves to an East Asian environment, and, all along the great trade routes linking China to India to the West, wealthy oases patronised the spread of the genuine doctrine (saddharma). So during the seventh century when Tibet, under the leadership of King Songtsen Gampo, burst onto the international scene as a full-fledged empire, she found the unifying feature throughout the known civilised world to be Buddhism. Songtsen Gampo is revered in Tibet as the father of Tibetan Civilization and we know it. He gave his people law and literacy, and improved technology and a new range of occult skills. Most of all, however, he gave them the basis for the growth of the universal religion of the Tathagata, which reached its first fruition during the reign of Songtsen Gampo's descendant Trhisong Detsen.²⁰

A história da chegada do budismo ao Tibete costuma então a ser definida como tendo duas principais fases de transmissão. A primeira fase, geralmente associada ao rei Trisong Detsen (755 d.C.), foi marcada pelos primeiros contatos do

²⁰ "O fato da questão é que na metade do primeiro milênio d.C. O Tibete era uma ilha no meio de um mar budista. Na Índia, as grandes universidades monásticas das planícies do Ganges estavam no auge de seu desenvolvimento. Na China, o aprendizado budista e a devoção se tinham aclimatado para e um ambiente de uma Ásia Oriental, e, ao longo das grandes rotas comerciais que fluíam da China para a Índia, e para o Ocidente, ricos oásis financiaram a propagação da doutrina verdadeira (Saddharma). Então, durante o século VII, quando o Tibete, sob a liderança do rei Songtsen Gampo, estourou na cena internacional como um império de pleno direito, ele encontrou a característica unificadora conhecida em todo o mundo civilizado como sendo o budismo. Songtsen Gampo é reverenciado no Tibete como o pai da civilização tibetana tal como a conhecemos. Ele deu ao seu povo a lei e alfabetização, uma tecnologia melhorada e uma nova gama de habilidades ocultas. Acima de tudo, no entanto, deu-lhes a base para o desenvolvimento da religião universal do Tathagata, que alcançou sua primeira fruição durante o reinado do descendente de Songtsen Gampo, Trhisong Detsen." Trad. Nossa

budismo com o território Tibetano feito de forma oficializada, e também com as religiões que ali já se encontravam presentes. Esta primeira onda do budismo, segundo Peter Harvey (apud LAUMAKIS, 2010) foi marcada pela combinação do budismo Mahayana²¹ (de bases monásticas) trazido inicialmente pelo monge indiano Santaraksita, com as práticas místicas e tântricas trazidas para o Tibete pelo famoso iogue Tibetano, Padmasambhava²².

A análise da figura de Padmasambhava possui caráter central para a compreensão do budismo que viria a se desenvolver posteriormente, no reino do Tibete Central. A questão acerca de sua vida e aos feitos atribuídos a ele, assim como também os elementos tântricos que foram trazidos por ele ao Tibete, ainda é amplamente discutida hoje em dia, seja em meio acadêmico ou dentro do desenvolvimento dos estudos nas próprias escolas budistas.

Na segunda fase da transmissão do budismo, ainda sobre o patrocínio do rei, o budismo tibetano entra em decadência devido a um período de instabilidade política, que se estende do século IX d.C. até meados do século X. Nos relata Dudjom Rinpoche (2002, pg. 394)

These new developments did not, however, meet with the approval of all factions of Tibetan society and a reaction set in. Relpacen was assassinated in 841 (or 838) and his Elder brother Langdarma, who detested Buddhism, ascended the throne. The later persecuted the monastic establishments until, not long after, he himself was assassinated. The ensuing chaos culminated in the final collapse of the dynasty and the end of the Tibetan empire. Despite the hardships a few dedicated Tibetan monks did manage to keep their faith alive during that troubled age. Also, married yogins, who lived within the community and had suffered less in the persecutions, preserved all they could of Buddhist learning and lore.²³

²¹ O termo Mahāyāna significa literalmente “grande (maha) veículo (yāna)”. Trata-se da forma de Budismo que se desenvolve na Índia por volta do século II d.C.

²² Padmasambhava significa “aquele que nasceu do lótus”. Padmasambhava é a figura responsável pela introdução das práticas tântricas budistas em solo Tibetano. A ele teria sido creditada a incrível façanha de transformar os antigos demônios da tradição Bön em sagrados guardiões do dharma. A figura de Padmasambhava permanece rodeada de mistérios e lendas. A ele seria também creditada a fundação da mais antiga escola do budismo Tibetano, Nyingma.

²³ “Estes novos desenvolvimentos não conseguiram, no entanto, encontrar-se em aprovação de todas as facções da sociedade tibetana, e logo, uma reação se desenvolveu. Relpacen foi assassinado em 841 (ou 838) e seu irmão mais velho Langdarma, que detestava o Budismo, subiu ao trono. Langdarma perseguiu os estabelecimentos monásticos, até que, não muito tempo depois, ele mesmo foi assassinado. O caos que se seguiu culminou com o colapso final da dinastia e o fim do império tibetano. Apesar das dificuldades, alguns monges tibetanos dedicados conseguiram manter viva a sua fé durante essa época conturbada. Além disso, iogues casados, que viviam dentro da

No entanto, mesmo neste período em que o budismo enquanto instituição monasticamente organizada sofre durante o período de turbulência, continuam florescendo práticas de caráter popular, que em muitos casos, passam a mesclar elementos budistas com aqueles das outras religiões que também encontramos em território tibetano naquela época. Isso se deve ao fato de que os monastérios e, conseqüentemente, as práticas mais oficializadas estavam intimamente ligados ao governo, e sofreram com mais força neste período de instabilidade política. Assim, devido à natureza destes acontecimentos, justamente a forma tântrica de budismo teve maior difusão e aceitação durante este período, pois se assemelhava de certa forma às práticas desenvolvidas, em certos termos, pelas antigas religiões locais. Assim, o budismo com ênfase nas práticas tântricas de origem indiana teve fundamental importância na mediação entre as duas fases da implementação do dharma no Tibete. (Laumakis, 2010)

A segunda fase de transmissão ocorreu entre meados do século X d.C. e o século XI, sendo marcada pelo grande influxo de monges e sábios indianos. Nesta fase, a figura de Atisha (982-1054) adquire grande importância, justamente por ser ele um mestre indiano de grande erudição, que teria reintroduzido o budismo monástico no Tibete após o período anterior de instabilidade política. Sua presença foi fundamental para o posterior desenvolvimento de diversas escolas dentro do budismo Tibetano.

Aliado à chegada de Atisha e de outros mestres indianos, combina-se a redescoberta de diversos textos *terma*, que, segundo a tradição Nyingma, teriam sido escondidos pelo próprio Padmasambhava, que profetizou que seriam descobertos por diversos *tertons* em períodos mais propícios para a propagação dos ensinamentos contidos nestes textos (*termas*). Ambas as tradições Nyingma e Bön, possuem linhagens de ensinamentos que resistiram ao longo dos séculos através dos textos *terma*.

A seguir, iremos tratar acerca dos aspectos do budismo Mahayana que chegaria ao Tibet, e que junto com o tantra indiano, iria se desenvolver e formar as bases do budismo *Vajrayana*.

comunidade, sofreram menos nas perseguições, preservando tudo o que podiam do aprendizado budista." Trad. Nossa

4.2 Acerca do Mahayana

A questão acerca do surgimento do budismo Mahayana, ainda se mantém, como uma das menos elucidadas dentro dos estudos acadêmicos do budismo. Muitas são as explicações míticas e místicas a respeito do surgimento das escolas do Mahayana. No entanto, várias destas explicações carecem de corroborações históricas e factuais, o que nos leva a levantar várias perguntas. As teorias geralmente aceitas (porém, que não abrangem todos os leques de opções), seriam as de que o Mahayana teria surgido por volta do século I d.C., atribuído ao culto de cunho popular às estupas que continham relíquias do Buda Sakyamuni.

Por volta do século I d.C. surgem novas correntes de pensadores budistas, o que leva ao nascimento do chamado budismo Mahayana. Segundo Gonçalves (2010, pg. 18):

Nas escolas do *Maaiana*, o aspecto devocional tomou grande impulso e os ideais de Buda e *Bodisatva* foram corporificados num abundante panteão de divindades sobre-humanas, como Amithaba, Maitreya, Bhaisajya-Guru e Avalokitesvara, ao mesmo tempo modelos de perfeição em sabedoria e compaixão e divindades salvadoras que cumulavam seus fiéis de graça. Na época da formação do *Maaiana*, foram esculpidas as primeiras imagens búdicas, sob a inspiração da escultura grega, trazida à Índia e à Ásia Central pelos comerciantes e soldados helenísticos e romanos.

Os ensinamentos contidos nestas doutrinas do budismo Mahayana, teriam sido pregados pelo próprio Sakyamuni, no entanto, necessitando de um maior amadurecimento filosófico e espiritual, tais doutrinas só seriam mais bem compreendidas e difundidas em um tempo futuro (no caso, tomando-se as datações mais aceitas, por volta de seis séculos após o parinirvana do buda). Tais ideias entram em contraste com as concepções da escola Theravada, para quem o único cânone aceito seria o Pali, e que, tais ensinamentos contidos nos sutras do Mahayana, a ressaltar, aqueles do *Prajnaparamitahridaya Sutra*, ou Sutra do Coração, e também o *Vajracchedika Prajnaparamita Sutra*, ou Sutra do Diamante seriam os maiores representantes da literatura que viria a se difundir com a expansão do budismo Mahayana pela Ásia Central e o extremo Oriente. Continua Gonçalves (2010, pg. 18)

Entretanto, o *Maaiana* não se limitou a desenvolver os aspectos religiosos do Budismo. A doutrina da metafísica da libertação, apenas esboçada nas pregações de Gautama, recebeu dos pensadores do *Maaiana* um cuidado todo especial, sendo desenvolvida até as últimas consequências. Novas obras vieram somar-se às já catalogadas no Cânon Budista. Em contraposição aos *sutras* (textos que têm a forma de sermão feito por Buda a seus discípulos) bastante simples, escritos no período anterior, muito fáceis de serem entendidos pelos ocidentais por causa da sua racionalidade, surgiram *sutras* mais profundos e difíceis, que procuram expressar os aspectos metafísicos da doutrina, através da simbologia religiosa da Índia e de uma série de paradoxos, cujo objetivo é apontar para um conhecimento intuitivo, que capta aspectos do Real não compreensíveis à mente intelectual e discursiva.

Dentro das doutrinas do Mahayna, temos o estabelecimento de duas grandes escolas de pensamento, que viriam a formar o que é considerado como a base filosófica e prática do budismo Mahayana. Estas escolas são chamadas de *Madhyamaka* e *Yogacara*. Cronologicamente, a *Madhyamaka* antecede a *Yogacara*. No que tange ao conteúdo, muito dos tratados desenvolvidos pelos mestres da *Yogacara*, comentam, em geral, tópicos filosóficos estabelecidos e comentados pelos mestres do *Madhyamaka* e da escola *Sarvastivada*. A escola *Madhyamaka* tem a sua fundação atribuída ao grande mestre e bodhisattva chamado Nagarjuna.

4.3 Acerca do Tantra

A forma dos ensinamentos e práticas tântricas como o conhecemos hoje, é, geralmente atribuída aos iogues indianos que viveram por volta do século V d.C. (FEUERSTEIN, 1998; FLOOD, 2006) Neste ponto, há divergência de concepções, e alguns praticantes defendem que as origens do tantra são muito mais antigas. De fato, ideias e práticas similares às tântricas podem ser identificadas em conceitos e ensinamentos muito mais antigos. Porém, na presente dissertação, não iremos desenvolver nem adentrar nestas discussões, pois o que nos interessa, aqui, é a forma como o tantra se desenvolve, e, posteriormente, chega ao Tibete, através da figura mística de Padmasambhava.

Laumakis (2010, p. 269) nos oferece uma definição de tantra:

O termo 'tantra', que está relacionado às palavras 'fio' e 'tecer', refere-se aos textos que contém instruções rituais e práticas em si. Uma forma especialmente clara e útil de pensar a respeito dos textos e práticas tântricas é vê-los como diversas maneiras e métodos de "tecer" uma nova visão, uma nova experiência ou uma nova compreensão da realidade.

Este termo está relacionado também com a noção de tessitura, e, de uma forma metafórica, com o próprio conceito de "teia", ou de uma totalidade em que todas as partes estão conectadas. Como nos lembra Gavin Flood (2006), o termo deriva da raiz sânscrita *tan* (que conforme dissemos acima se relaciona ao conceito de fio ou tessitura) mas que também pode ser traduzido como estender ou esticar. E, além disso, a raiz *tan* se conecta ao termo *Tanu*, que significa "o corpo". Destes dois conjuntos de sentidos, advém uma noção que norteia todas as práticas tântricas: a de "tecer" ou "conectar" através do corpo, um estado de "absoluta ausência do eu" (Flood, 2006, p. 149)

O budismo tibetano, também chamado de *Vajrayāna*, se caracteriza justamente pela forte presença de práticas tântricas, as quais tem importância central dentro da filosofia e da epistemologia das mais variadas escolas que integram esta forma de budismo, pois servem como aporte experiencial para as concepções filosóficas de tais escolas.

Devemos lembrar aqui, que nas tradições orientais de modo geral, as especulações filosóficas se desenvolvem conectadas à prática, estando sempre intimamente relacionadas. Continua Laumakis (2010, pg. 269):

As raízes do Tantra indiano parecem estar ancoradas em antigas tradições e práticas religiosas que podem estar relacionadas com rituais esotéricos e textos de meditação que têm por objetivo auxiliar seus praticantes a se identificarem com uma divindade ou "se unir"- seja de modo literal ou como fruto da imaginação – a esse determinado ser. Assim, o Tantra não se refere apenas à textos, ou conceito, mas é um sistema complexo que envolve múltiplas partes, e inclui rituais esotéricos, práticas e acima de tudo, as revelações feitas diretamente dos mestres aos discípulos.

Porém, no âmbito desta dissertação, é justamente com a dimensão textual do tantra que poderemos trabalhar. As coleções de textos tântricos, dentro do

Vajrayāna, podem ser divididos em pelo menos quatro categorias: *Tantras Kriya*(ação); *Tantras Caryā*(desempenho); *Tantras Yoga*(união); *Tantras Anuttara Yoga*(união incomparável).

Segundo autores como Feuerstein (1998), seria mais fácil realizar um estudo do tantra tendo como base as tradições do Vajrayana, devido ao fato de que seus textos e ilustrações práticas foram compilados de forma sistemática pelos monges. No entanto, em oposição ao Vajrayana, o tantra dentro do hinduísmo teria sido transmitido de uma maneira mais direta, oral, sendo as fontes escritas mais escassas.

Uma das ideias básicas do Tantra é proporcionar a seus praticantes, através de seus textos e rituais, um caminho mais curto e eficaz para compreender e experimentar a natureza fundamental da realidade. Dentro das práticas do Vajrayāna, os textos e rituais buscam oferecer um método mais eficaz e direto para alcançar o domínio da mente, e, posteriormente, realizar-se na natureza de buda, alcançando assim a libertação da natureza egoíca individual e a realização do estado de “ausência de eu”, onde a experiência budica se torna efetiva.

O termo tantra pode ser compreendido como uma manifestação filosófica, cultural, ou até mesmo um estilo de vida, sendo fortemente enraizado na cultura indiana, tanto dentro das diferentes formas de hinduísmo, quanto nas diferentes escolas do budismo mahayana. Os textos e práticas tântricas influenciaram fortemente as tradições não-tântricas, embora muitos praticantes destas tradições pensem, ou defendam o contrário.

Por outro lado, podemos reconhecer muitos pontos em comum entre estas duas tradições tântricas, como por exemplo: o estudo dos corpos sutis e de sua energia vital (*Prāṇā*), que se manifesta nos *cakra* (“roda” em sânscrito), na poderosa *kuṇḍalinī-Śakti* (o “poder da serpente” que repousa no *cakra* básico), nos *Nāḍī* (canais) e *bindus* (pontos de concentração). Todos estes termos são referenciados no elaborado mapeamento dos corpos sutis desenvolvido dentro do tantrismo (Gnerre, 2011).

A geografia dos corpos sutis e de seus canais de energia é algo absolutamente fundamental dentro desta tradição que se desenvolve tanto na Índia

quanto no Tibete. Afinal, é justamente o conhecimento da geografia destes canais de circulação da energia (*Nāḍī*) e de seus “centros de distribuição” nos *cakra*, que permite a ascensão da *kundalini shakti* através do canal central – o *suśumṇa-nāḍī*. Este é o objetivo supremo dos yogues, seja na Índia ou no Tibete: o despertar da energia que permite a própria dissolução do ego e da mente ordinária do praticante, e que sobe ao longo da coluna abrindo caminho para a própria experiência búdica. (Brennand, 2013 e Gnerre, 2013)

Figura 6 - Representação artística tibetana dos chakras com seus respectivos elementos, assim como a kundalini enrolada na base da coluna.²⁴



Fonte:[http://www.bodetam.org/ThuVien/HinhAnh/MatTong/Luan%20Xa%20\(Cakra\)/Luan%20Xa.JPG](http://www.bodetam.org/ThuVien/HinhAnh/MatTong/Luan%20Xa%20(Cakra)/Luan%20Xa.JPG)

Outros importantes pontos de intersecção entre as tradições tântricas na Índia e Tibete são as práticas de visualização, que incluem visualizações de deidades e visualizações de gurus e meditações em *Yantras* (“instrumentos” de meditação,

²⁴ Nesta imagem, vemos uma estilização tibetana da representação dos sete chakras. Os chakras são uma abordagem de origem indiana para mapear os conductos energéticos do corpo humano. Cada chakra é associado à um elemento (terra, fogo, ar, éter, etc.), e, dentro da tradição do tantra indiano, os chakras também são associados à flor de lótus, cada qual representando uma lótus com um número X de pétalas.

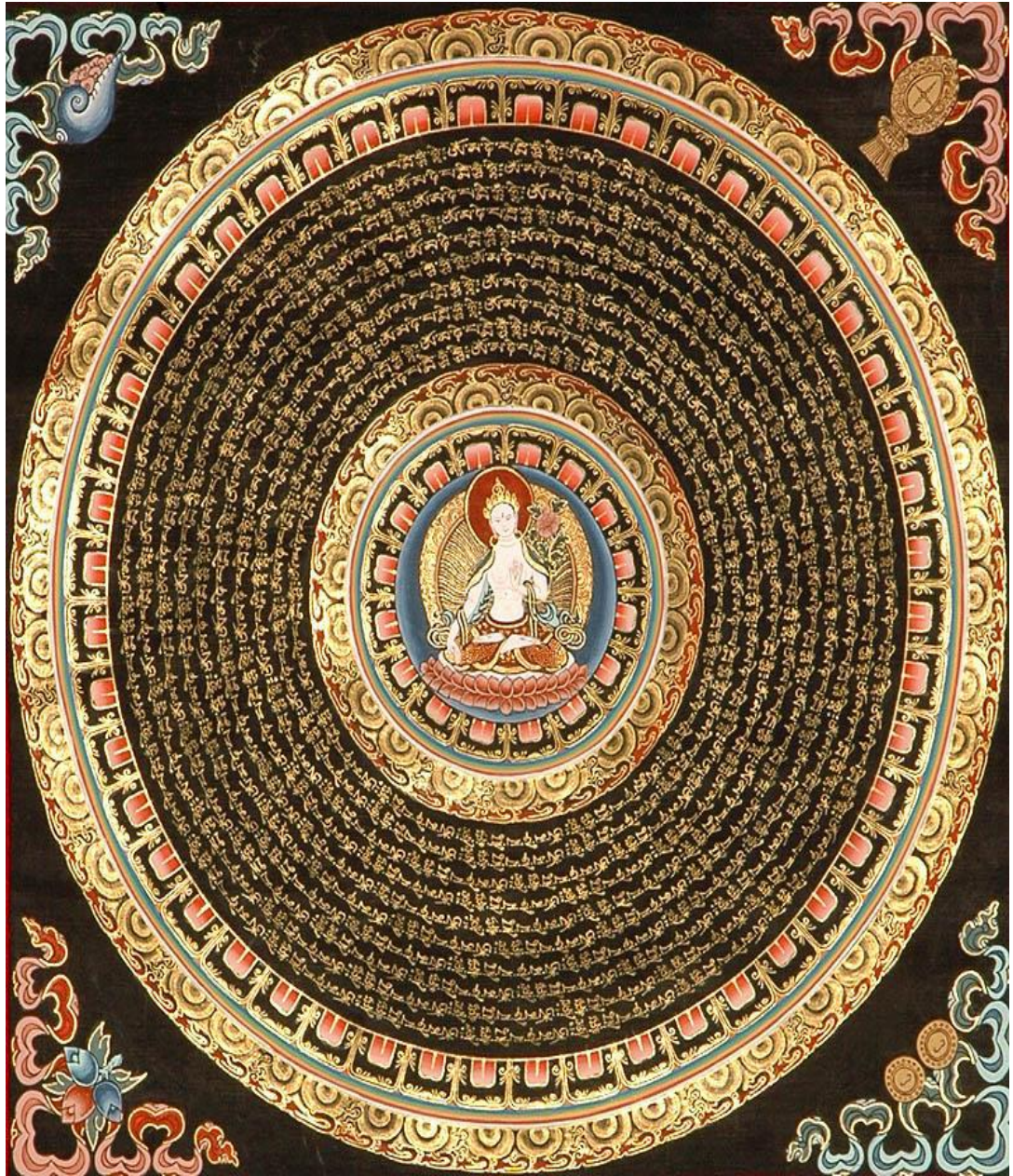
geralmente elaborados na forma de desenhos geométricos concêntricos) e *Mandalas* (“circulo” em sânscrito) e a entoação de sons sagrados, denominados de *mantras*. As *mandalas* representam um dos elementos tântricos mais fortes e característicos do tantrismo que se desenvolve no Tibete:

No Budismo tibetano, tais mandalas podem ter representações pictóricas complexas. Mas, seja simples ou complicado, o mandala representa sempre um espaço consagrado e é, supostamente o corpo da divindade (ishta-devata), escolhida pelo praticante. O mandala é usado para adorar essa divindade e, através de complexas práticas de visualização, tornar-se um com ela. (Feuerstein, 2005, p. 145)

Desta forma, a mandala serve para o praticante como um instrumento de unidade com a divindade ali representada. E, nestas representações de deidades pode-se notar também outra importante característica do trantrismo em geral que é a forte presença do aspecto sagrado feminino – a *shakti*, que no Tibete se manifesta nas diversas representações de Tara. Além disso, temos também no Tibete importantes práticas de entoação de *mantras*, sons sagrados que no contexto meditativo funcionam também como ferramentas para a transcendência. São geralmente entoados em associação com os *mudrás* – gestos com as mãos que selam a energia do corpo e a direcionam (Gnerre, 2011).

Assim, podemos dizer que a “leitura” de todo este conjunto de elementos tântricos que é feita no contexto da rica cultura que já existia no Tibete antes da chegada do budismo, será constituinte da própria identidade que o Budismo Vajrayana adquire naquela região.

Figura 7 - Mandala tibetana com imagem de Tara branca ao centro e mantas circunscrito

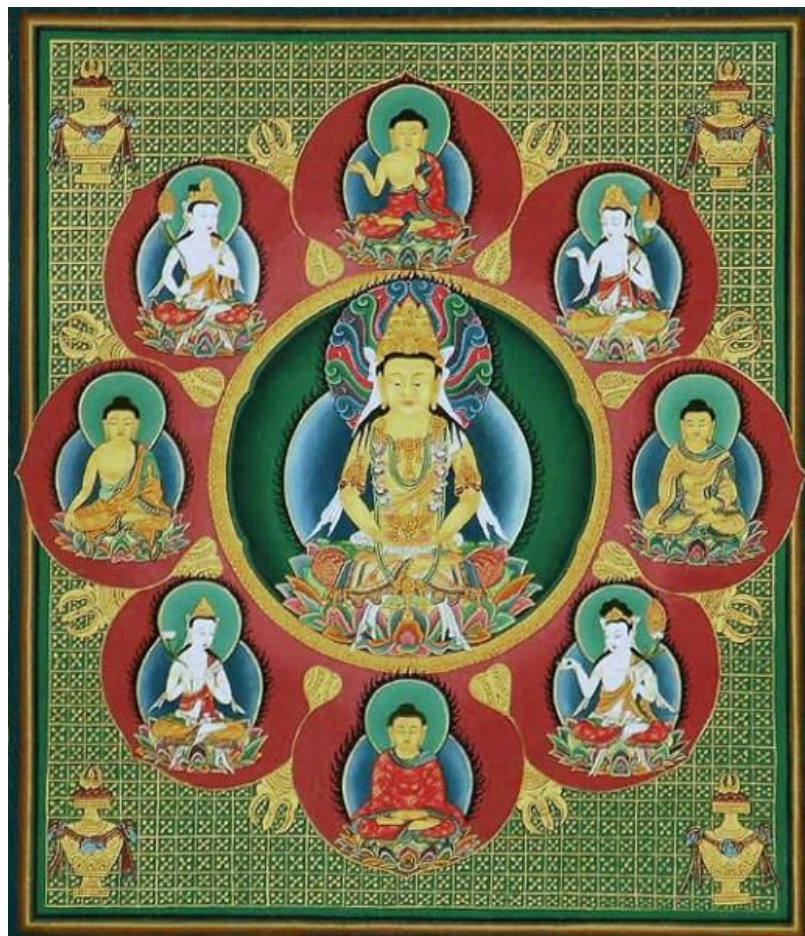


Fonte: http://www.exoticindia.com/buddha/white_tara_mandala_with_syllable_mantra_tq05.jp

Como forma de purificação, antes de iniciar-se um ritual, efetua-se uma prática intitulada de *Puja*, a qual consiste em uma série de reverências, seja através de prostrações, ou de recitação de cânticos, que tem por objetivo abrir a sessão ritualística. Este tipo de prática tem uma importância particular dentro do contexto tibetano, aonde, mesmo dentro dos rituais leigos, abre-se o mesmo através da prática de algum tipo de *puja*. Além do propósito de purificação, as *pujas* também são utilizadas como uma forma de fortalecer a fé, pois trata-se de uma prática de reverência.

As práticas tântricas de visualização utilizam-se de figuras, pinturas e estátuas de divindades do Vajrayana, e servem como auxílio na meditação, e em diversas outras técnicas. É através da meditação em qualidades e estados mentais representados nestas divindades, que o praticante identifica-se com elas, e pode, adquirir as suas qualidades, ou superar os defeitos representados por aquela divindade em particular. O Budismo Vajrayana conta com um panteão extenso de divindades, que é cultuado e reverenciado na forma popular deste budismo, aonde peregrinações e festas são realizadas e dedicadas a estas divindades. Muitas destas divindades já eram cultuadas na religião popular tibetana, e no o Bon, e foram, posteriormente, assimiladas à crença budista.

Figura 8 - Imagem de diferentes divindades



Fonte: <http://www.lucky16888.url.tw/中台八葉院.files/image003.jpg>

Os mantras são sílabas e sons sagrados que são utilizados desde os tempos mais primordiais. Dentro do hinduísmo e de outras religiões de origem indiana, os mantras possuem um caráter central dentro da prática ritualística e de fé destas crenças. Eles são utilizados de diversas formas, mas geralmente têm o papel de purificar o ambiente onde a prática está acontecendo, e também auxiliar na concentração para entrar no estado meditativo. A recitação de mantras é uma das técnicas meditativas mais utilizadas dentro do Vajrayana.

Tendo sido produto do contato entre o Budismo Mahāyāna e o Tantra, o Vajrayana também adotou a prática de entoação de mantras em seus rituais e nas suas práticas tântricas meditativas. Muitos mantras são utilizados, porém, um deles se destaca, por ser tido como o mantra que representa *Avalokiteshvara*, o *Boddhisatva* da compaixão. Dentro da crença dos budistas tibetanos da escola *Gelug*, a Sua Santidade o Dalai Lama é considerado como uma emanção de *Avalokiteshvara*, sendo assim, seu mantra, *Om mani padme hum*, muito utilizado e disseminado em todo o Tibete e as demais regiões de grande influencia do Vajrayana como Butão, Nepal, entre outras.

Figura 9 - Grafia em língua tibetana do mantra Om mani peme hung



The image shows the Tibetan script for the mantra 'Om mani padme hum'. The characters are written in a stylized, calligraphic font. The first character is 'Om' (ཨོཾ), followed by 'ma' (མ་), 'ni' (ཎི་), 'pa' (པ་), 'me' (མེ་), and 'hum' (ཧཱུྃ). The script is arranged in a single line, with the characters connected by thin lines.

Syllables OM MANI PADME HUM

4.4 A escola Nyingma

Durante o processo de transmissão do dharma dentro do território Tibetano, ao longo dos séculos, formaram-se diversas escolas de pensamento. Tais escolas divergem e convergem em alguns aspectos essenciais da filosofia budista, e, também, possuem diferentes ênfases no que diz respeito às práticas tântricas. A escola Nyingma continuou utilizando elementos que têm suas origens atribuídas à antiga religião Bön, seja nas vestimentas utilizadas pelos sacerdotes nos rituais litúrgicos, ou até mesmo na prática do Dzogchen, considerada como sendo a prática mais importante em ambas as tradições (Bön e Nyingma). As principais escolas em representatividade dentro do Budismo Tibetano são Nyingma, Kagyu, Sakya, Gelug e Bön. Cada escola possui seus próprios monastérios, e suas próprias abordagens do dharma. Mais adiante iremos analisar uma abordagem prática e característica (porém, não exclusiva) da escola Nyingma: o dzogchen.

Trata-se de um sistema de práticas que é reconhecido como sendo um destes elementos “herdados” da tradição Bön pelo budismo Tibetano. No âmbito deste capítulo nos interessa justamente analisar as principais características da escola Nyingma, seus ritos centrais, e sobretudo a importância do Dzogchen.

4.4.1 O mestre Padmasambhava

Ao mestre tântrico Padmasambhava é creditado o feito de ter pacificado os demônios que se encontravam furiosos logo que o monge Santaraksita iniciou, a pedido do rei Trisong Detsen, uma introdução sistemática da doutrina budista no reinado do Tibete Central. Sobre este processo de introdução do budismo no Tibete, por volta do século VIII, comenta Dudjom Rinpoche (2002 pg. 513):

Just so, when Trhisong Detsen was thirteen he began to govern the kingdom. At twenty he made a solemn resolution to propagate the true doctrine and he invited to Tibet the Boddhisatva, Santaraksita, the preceptor from Sahor. The later granted the eight vows to some, but when he taught the doctrines of the ten virtues and of the eighteen psychological bases, the savage demons and deities of Tibet became angry. Lightning struck Marpori [the “Red Mountain”, site of the present Potala Palace] and the palace at Phangtang was swept away by a flood. The harvest was destroyed and great calamities befell the country. Evil minister said, “This is due to the practice of the

doctrine. The master should be banished to his own country". The king offered much gold to the preceptor and told him of the situation. Santaraksita replied, "The spirits of Tibet are displeased. I will go to Nepal for the time being. In order to subdue the savage spirits and demons of Tibet, there is a mantra adept called Padmasambhava, who is, at present, the most powerful in the world. I will send him an invitation, and Your majesty should do the same." So they sent messengers consecutively."²⁵

Este feito, creditado à Padmasambhava, de ter pacificado e convertido as deidades locais, para assim se tornaram protetores fieis do dharma, assim como um pequeno esboço acerca da natureza de tais divindades, pode ser evidenciado nas palavras de Tucci (1988, pg. 167-68):

The *numina* of this type are not only ambiguous and indeterminate; at times they do not even have a name. They are the no more than a vague indication of a sacred presence. If one asks why it is better for one to keep away from a certain place, or how one should behave oneself there, the one receives an almost universal answer: 'Because there is a *lha* (god, spirit) there'. On the other hand some *numina* have kept their past glories to such a degree that they are today still invoked in the liturgy as protectors of Tibet, for example the twelve *bstan man*, who are also called 'patrons of Tibet' (*bod khams skyong*). A *phi lha moi s* similarly patron of Tibet (*bod skyong*). This tradition is so deeply rooted that these patron deities maintain their fixed place even in the liturgies of the *dGe lugs pa* (No. 70, pg.2), and one offers *bsang*, incense, to them so that they will take the locality, the dwelling places (*gnas gzhi*), the monastery (*gdan sa*) or the hermitage (*sgrub gnas*) under their protections. *sPu rgyal*, the mythical king, is also patron (*skyong byed*) of Tibet (No. 70). All these indigenous *numina* acquired, as it were, rights of citizenship in Buddhism after the introduction of the new religion. Although this process of naturalization took place gradually and without interruption, it was believed that its origin could be precisely established; it was due to the acts of Padmasambhava. Padmasambhava did not merely possess magical powers (*mthu*), he

²⁵ "Sendo assim, quando Trhisong Detsen tinha treze anos ele começou a governar o reino. Aos vinte ele fez uma resolução solene para propagar a verdadeira doutrina e ele convidou para o Tibete o Boddhisatva, Santaraksita, o preceptor de Sahor. Este último concedeu os oito votos para alguns, mas quando ele ensinou as doutrinas das dez virtudes e das dezoito bases psicológicas, os demônios selvagens e divindades do Tibete tornaram-se irritados. O raio atingiu Marpori [a "Montanha Vermelha", local da presente Potala] e o palácio em Phangtang foi varrida por uma enchente. A colheita foi destruída e grandes calamidades se abateram sobre o país. Algum ministro disse: "Isto é devido à prática da doutrina. O mestre deve ser banido para o seu próprio país ". O rei ofereceu muito ouro para o preceptor e disse-lhe da situação. Santaraksita respondeu: "Os espíritos do Tibete estão descontentes. Eu irei para o Nepal por enquanto. A fim de subjugar os espíritos selvagens e demônios do Tibete, existe um adepto do mantra chamado Padmasambhava, que é, atualmente, o mais poderoso no mundo. Vou enviar-lhe um convite, e Sua Majestade deve fazer o mesmo. "Então eles enviaram mensageiros consecutivamente." Trad. Nossa

commanded also another miraculous gift (*mthu stobs*), true speech which could never lie, the genuine word of the Buddha (*bden pa bslu ba med pa'i mthu*). The description in the *Thang yig* (No. 3, pg. 244) of the triumphal procession of Padmasambhava, set forth in epic language, reveals very clearly a long series of sacred localities of the pre-Buddhist epoch, and also the traces of certain powers who enjoyed high reverence there. It is concerned throughout with local and mountain gods, and often also with lineage and ancestral gods. Thus the eulogy reports about the region of *Myang* (Nyang), which has its capital at Gyantse, how Padmasambhava, before making his entry there, brought about the submission of no fewer than thirteen demons, each of whom is mentioned by name (No. 4, p.8b). Many of these mountains have preserved their sacred character up to the present day, and also their names which go back to the pre-Buddhist period: *bsan*, *khyung*, 'brong (wild, demonic yak as opposed to the White yak, *g. yag dkar po*). The *numina* whom Padmasambhava met and overthrew on his victorious journey through Tibet eventually accepted their new role as *defensores fidei*, while retaining their fear-inspiring character.²⁶

Tais feitos, ainda que mitológicos, atribuídos à Padmasambhava simbolizam uma demarcação definitiva na história do Tibete. Eles representam, simbolicamente,

²⁶ "Os *numina* desse tipo não são apenas ambíguos e indeterminados; às vezes eles nem sequer têm um nome. Eles não são mais do que uma vaga indicação de uma presença sagrada. Se alguém perguntar por que é melhor alguém, para se manter afastado de um determinado lugar, ou como se deve comportar-se lá, a pessoa recebe uma resposta quase universal: 'Porque há um lha (deus, espírito) lá'. Por outro lado, alguns *numina* mantiveram suas glórias passadas a tal nível que eles são, ainda hoje, invocados na liturgia como protetores do Tibete, (*bod kham skyong*). A *phi lha moi* é semelhante patrono do Tibete (*bod skyong*). Esta tradição é tão profundamente enraizada, que essas divindades protetoras mantêm o seu lugar fixo, mesmo nas liturgias da *dGe lugs pa* (No. 70, pg.2), e é oferecido *bsang*, incenso, e para eles, afim de que eles tomem a localidade, as moradas (*gnas gzhi*), o mosteiro (*gdan sa*) ou o eremitério (*gnas sgurb*) sob suas proteções. *sPu rgyal*, o rei mítico, é também patrono (*skyong byed*) do Tibete (No. 70). Todos estes *numina* indígenas adquiriram, por assim dizer, os direitos de cidadania no budismo após a introdução da nova religião. Embora este processo de naturalização ocorreu gradualmente e sem interrupção, acreditava-se que sua origem poderia ser precisamente estabelecida; que era devido aos atos de Padmasambhava. Padmasambhava não se limitou a possuir poderes mágicos (*mthu*), comandou também um outro dom miraculoso (*mthu stobs*), verdadeira fala que nunca poderia mentir, a palavra verdadeira do Buda (*bden ba bslu pa med pa'i mthu*). A descrição na *Thang yig* (No. 3, pg. 244) da procissão triunfal de Padmasambhava, estabelecida em linguagem épica, revela muito claramente uma longa série de localidades sagradas da época pré-budista, e também os traços de certos poderes que gozavam de alta reverência lá. Ela está preocupada em toda com deuses locais e para a montanha, e muitas vezes também com linhagem e deuses ancestrais. Assim, os relatórios enaltecendo sobre a região de Myang (Nyang), que tem sua capital em Gyantse, sobre como Padmasambhava, antes de fazer sua entrada lá, trouxe a apresentação de nada menos que treze demônios, cada um dos quais é mencionado pelo nome (No. 4, p.8b). Muitas dessas montanhas preservaram o seu caráter sagrado até os dias atuais, e também seus nomes que remontam ao período pré-budista: *bsan*, *khyung*, 'brong (selvagem, iagues demoníacos em contraste do iaque Branco, *g yag dkar po*). Os *numina* que Padmasambhava conheceu e derrotou em sua jornada vitoriosa pelo Tibete, acabaram por aceitar o seu novo papel como *defensores fidei*, mantendo o seu caráter aterrorizante." Trad. Nossa

a união entre o velho e o novo, e são atribuídos a apenas uma figura, Padmasambhava.

Sempre que na medida do possível, as práticas budistas tibetanas mantiveram muitos elementos praticados pelo substrato religioso da “religiosidade popular”, assim como também nas doutrinas do Bön, anteriormente à chegada do budismo, excluindo-se, no entanto, aqueles que iriam de encontro direto com a doutrina budista, tais como sacrifícios de sangue. Muitas das práticas encontradas em meio aos leigos (aqueles não ordenados monges), utilizam-se de tais elementos. Por exemplo, dentro de uma típica casa tibetana, encontraremos, muito provavelmente, um altar dedicado a tais divindades, geralmente decorado com figuras de madeira, terracota, bronze, etc. Dentro das estruturas familiares não encontramos a rigidez das práticas restritas aos monges, sobretudo no que diz respeito à prática da doutrina de uma escola específica.

Através da narrativa exposta acima, vemos como a imagem de Padmasambhava se constrói como peça essencial para a subsistência e difusão do budismo para o Tibete. Ele é tido como a figura fundadora do budismo tibetano. À ele também é atribuída a fundação da escola Nyingma, e várias linhagens de mestres dentro da mesma remontam a sua origem à figura de Padmasambhava. Guru Rinpoche (como o denominam em tibetano) também é reverenciado pelos monges e lamas das demais escolas do budismo tibetano.

À Padmasambhava, também é creditado, segundo as tradições, a compilação de muitos textos *termas*²⁷, que seriam escondidos por Guru Rinpoche, para que, em uma época futura mais propícia, estes textos fossem encontrados por *tertons*²⁸, e que os ensinamentos contidos neles pudessem florescer e reavivar as doutrinas ali contidas. Muitos textos Nyingma e Bön foram redescoberto durante a segunda fase da transmissão do budismo no Tibete. Isto teve grande impacto na preservação de ensinamentos budistas para a escola Nyingma, durante o período de instabilidade

²⁷ *Termas* é um conjunto de textos que tem centralidade dentro das tradições Nyingma e Bön. Para ambas as escolas, estes textos teriam sido escondidos por mestres, no anseio de que em um futuro, quando fosse necessário e propício, estes textos seriam redescobertos.

²⁸ Os *tertons* são figuras quase que “proféticas”, e a eles são creditados o descobrimento dos textos *terma*.

do budismo no Tibete. Para a tradição Bön, o descobrimento de textos *terma* teve papel importante no reavivamento da cultura Bön a partir do século X d.C.

Figura 10 - Pintura representando Padmasambhava.



Fonte: <http://dzogchen.gr/en/files/2013/01/guruP.jpg>

Muitos feitos são atribuídos à figura de Guru Rinpoche, porém, os mais importantes foram: o apaziguamento dos espíritos e demônios do Tibete, transformando-os, posteriormente, em guardiões do dharma (doutrina budista); trazer para o Tibete os elementos da prática do tantra, os quais foram assimilados às doutrinas exegéticas e monásticas trazidas por Santaraksita, formando assim, as bases da prática meditativa e da filosofia do budismo tibetano.

4.5 Os elementos da escola Nyingma

4.5.1 A sangha

Dentro da escola Nyingma, podemos identificar duas categorias distintas de sangha: a comunidade de monges e monjas, e a comunidade de tântricos. Para aqueles que participam da sangha de caráter mais monástico, são exigidos votos de celibato, pobreza, solidão e diversos outros tipos de renúncias ao mundo material. Os tântricos, no entanto, vivem uma vida menos regrada pelas regras monásticas, ao passo que não precisam fazer tais votos de renúncia à vida mundana, ou até mesmo material. Porém, isso se deve ao fato de compreenderem tais elementos como meios que podem ser usados como apoio para a prática da realização.

Dentro das escolas do budismo Tibetano, a Nyingma é a única que possui este tipo de sangha que não parte do pressuposto das renúncias, dos votos de castidade, pobreza, etc. Todas as demais escolas: Kagyu, Sakya, Gelup, tem como um de seus pressupostos principais os votos acima mencionados. Como nos esclarece Tulku Thondup (1986, pg. 41):

Nyingmapas are the least interested in organizational structures, hierarchical formalities and theoretical dialectics. They are more interested in devoting their lives to being simple and natural; and they stress the application to their own minds of whatever they have studied. The simplest but highest and deepest teaching and training in the Nyingma is the Great Perfection meditation, known in Tibetan as Dzog chen, a meditation for bringing the mind to the ultimate ease, the natural and undeluded state. It is the swiftest and most extraordinary means to dissolve the phenomena of mental fabrication into the absolute nature, Buddhahood. Great Perfection practitioners are remarkable for their attainment of the result: they train themselves through natural means to achieve the ultimate natural state in a short time. Those who are trained and perfected in this practice, in addition to being normal, simple and easy to be with, possess clairvoyance, miraculous power, and wisdom of united bliss and emptiness. Many who have attained the realization of this practice dissolve their mortal bodies at death without leaving behind any remains, which is a sign that they have attained the fully enlightened state, Buddhahood.²⁹

²⁹ “Nyingmapas são os menos interessados em estruturas organizacionais, em formalidades hierárquicas e dialética teóricas. Eles estão mais interessados em dedicar suas vidas para serem simples e naturais, e enfatizam a aplicação para suas próprias mentes de tudo o que eles têm estudado. O ensinamento mais simples, mas mais alto e mais profundo praticado no Nyingma é a grande meditação da Perfeição, conhecida em tibetano como Dzog chen, uma meditação para trazer a mente para a “facilidade final”, o estado natural e sem ilusões. É o meio mais rápido e mais

Tais elementos desenvolveram-se dentro das bases da escola Nyingma, acredita-se, pelo fato de que, durante o período de declínio da doutrina budista após o século VIII (do século IX à meados do X), muito da doutrina budista da época, sobreviveu graças às práticas que permaneceram existentes em meio popular, sobretudo na cultura dos *yogins*, cuja centralidade da prática estava na realização através da experiência, utilizando-se de técnicas tântricas, com menor ênfase nos elementos filosóficos e normativos (muito presentes na tradição monástica). Iremos, em seguida, analisar a prática considerada central para a escola Nyingma, assim como também para os praticantes da religião Bön, o Dzogchen. Muitos elementos presentes nas doutrinas do Dzogchen têm relação com a concepção da importância primária da experiência direta, dando maior enfoque à prática *per se* do que ao estudo sistemático da densa filosofia budista.

4.5.2 As bases epistemológicas e filosóficas da escola Nyingma

No próximo capítulo, iremos discutir a prática do Dzogchen, como sendo o produto de uma sistematização do pensamento Nyingma e Bön em sua terceira fase (*'gyur bon*), a qual é caracterizada pela influência mútua entre estas duas tradições, tendo como foco a principal instrumento filosófico e prático comum a ambas, a centralidade da prática do Dzogchen. No entanto, antes de adentrar dentro dos elementos da prática do Dzogchen na escola Nyingma, e relaciona-los com a prática do Dzogchen no Bön, achamos de grande importância retratar brevemente o pano de fundo filosófico no qual o budismo tibetano começa a ser sistematizado, ainda no século VIII d.C., durante o reinado de Trisong Detsen.

Nesta época, durante os primeiros anos da sistemática tradução de sutras a partir de fontes indianas, sobretudo do sânscrito, para a língua tibetana, e o desenvolvimento da base filosófica da escola Nyingma, temos a influência decisiva da figura do monge Shantaraksita, o qual, segundo as fontes históricas tibetanas

extraordinária para dissolver os fenômenos da fabricação mental sobre a natureza absoluta, o estado de Buda. Grandes praticantes da Perfeição são notáveis por sua capacidade de alcançar este resultado: eles são treinados através de meios naturais para alcançar o último estado natural um curto espaço de tempo. Aqueles que são treinados e aperfeiçoados nesta prática, além de ser normal, simples e fácil de ser realizada, possuem o do da clarividência, poderes miraculosos, e sabedoria que os leva a suprema bem aventurasse a e vacuidade. Muitos dos que atingiram a realização desta prática dissolveram seus corpos mortais com a morte sem deixar para trás qualquer vestígio, o que é um sinal de que atingiram o estado totalmente iluminado, o estado de Buda” Trad. Nossa

teria sido trazido à mando do rei Trisong Detsen, para o Tibete, afim de estabelecer as bases monásticas, com a ordenação de monges, e a construção do primeiro mosteiro budista do Tibete, Samye. (DUDJON RINPOCHE, 2002).

Porém, devido à grande erudição e sabedoria de Shantaraksita, ele também seria o sistematizador de boa parte do que podem ser considerados os primeiros desenvolvimentos filosóficos propriamente budista feitos no Tibete, ainda nos primeiros anos de sua influencia intelectual dentro do budismo tibetano. À respeito da importante sistematização feita por Shantaraksita, comenta Jamgön Mipham (2010, pg. 13):

Shantarakshita's importance in the scholarly field stems from the fact that he effected a synthesis that was to mark the last great development of Buddhist philosophy in India. To this synthesis—according to which the ultimate truth is presented in terms of Madhyamaka, while the conventional is understood in terms of the Chittamatra or Mind Only school—was added another crucial component: the logico-epistemological tradition of Dignaga and Dharmakirti. This all-inclusive presentation of the Mahayana is the hallmark of Shantarakshita's teaching. Moreover, the significance of the fact that this final synthesis was disseminated in Tibet not in the form of translated texts propagated by scholars, but through the direct intervention of its author, was not lost on the Tibetans, for whom it counts for much that Shantarakshita went to Tibet himself and delivered his message in person. Throughout the early period of Buddhism in Tibet (that is, approximately the first four centuries), it was Shantarakshita's synthesis that, on the level of the sutra teachings, dominated the religious and intellectual scene³⁰.

³⁰ “A importância de Shantarakshita no campo da escolástica budista decorre do fato de que ele efetuou uma síntese a qual marcaria o último grande desenvolvimento da filosofia budista na Índia. De acordo com esta síntese-a que a verdade final é apresentado em termos de Madhyamaka, enquanto o convencional é entendida em termos da Chittamatra ou Escola da mente apenas- foi adicionado um outro componente crucial: a tradição lógico-epistemológico da Dignaga e Dharmakirti. Esta apresentação que abarca toda a gama filosófica do Mahayana é a marca da transmissão de Shantarakshita. Além disso, a importância do fato de que esta síntese final foi divulgada no Tibete não sob a forma de textos traduzidos propagados por estudiosos, mas através da intervenção direta do seu autor, não foi perdida na língua dos tibetanos, para quem conta muito que Shantarakshita foi para o próprio Tibete e entregou sua mensagem em pessoa. Durante todo o período inicial do budismo no Tibete (ou seja, aproximadamente os primeiros quatro séculos), era a síntese de Shantarakshita que, no nível dos ensinamentos sutra, dominou a cena religiosa e intelectual.” Trad. Nossa

Foi através da figura de Shantaraksita que tivemos, no Tibete, a primeira grande sistematização das duas maiores correntes filosóficas do Mahayana, a Madhyamaka e a Yogacara.

A seguir, iremos, ainda que brevemente, discorrer sobre os principais aspectos filosóficos discutidos por ambas estas escolas, para então, poder melhor compreender a sistematização feita por Shantaraksita, a qual definiu os principais pressupostos da filosofia Nyingma nos primeiros séculos do budismo no Tibete, conseqüentemente influenciando o desenvolvimento do Bön nesta fase.

4.5.3 Madhyamaka – O berço da filosofia Mahayana

Dentro da tradição do *Mahayana* temos o surgimento de escolas filosóficas especificamente mahayanistas, e é na figura de Nagarjuna, que temos o primeiro grande expoente destas escolas. Nagarjuna é o pai fundador da escola do *Madhyamaka*, também conhecida como escola do “caminho do meio”. Sua principal obra é o *Mulamadhyamakakarika*, que é traduzido por “Versos sobre os fundamentos do caminho do meio”. Segundo Dan Lusthaus (2016):

No coração dos escritos chave de Nagarjuna -- o Mula-madhyamakakarika (MMK) (Versos sobre os Fundamentos do Caminho do Meio) e Vighraha-vyavartani (VV) (Refutação das Objeções) -- repousa um ataque metodológico devastador sobre a coerência de algumas das convicções indianas mais estimadas e inveteradas, visões, pressuposições, e teorias. A crítica de Nagarjuna desafiou tanto budistas como não budistas. Enquanto ele exalta Buda e a doutrina de pratitya-samutpada (co-surgimento condicionado), seu assalto sobre as suposições subjacentes requeridas nas noções de "selfhood" e causalidade minou deliberadamente o convencional como também as idéias mais sofisticadas defendidas por budistas relativas a Buda e a pratitya-samutpada.

Logo, vemos uma forte característica própria aos escritos da tradição *Mahayana*, que têm suas próprias particularidades, e em muitos pontos, sugerem uma mudança de paradigma no que diz respeito à leitura hermenêutica de conceitos centrais dentro da tradição filosófica budista, sobretudo em pontos que diferem do pensamento creditado às escolas mais antigas (da tradição *Hinayana*). O

pensamento *Madhyamaka* perdurou por muitos anos como sendo hegemônico dentro das tradições do *Mahayana*.

Ainda dentro dos principais pontos defendidos pela filosofia de Nagarjuna, e conseqüentemente, de seu produto intelectual, a escola *Madhyamaka*, temos a teoria das duas verdades.

A teoria das duas verdades é uma formulação mahayanista acerca das duas possíveis maneiras de se perceber a realidade e os fenômenos. Dentro do modelo indiano, temos: a verdade relativa que é convencional, e pode ser considerada relativamente verdadeira, porém, absolutamente ilusória; a verdade absoluta que é definitivamente verdadeira, e é a experiência autêntica, para além de toda ignorância, e seu principal produto, a maneira equivocada na qual nós percebemos a “realidade”, numa forma de ilusão. Para sair da verdade relativa, é necessário a percepção da originação dependente de todas as coisas. A percepção de um *atman* inerente aos fenômenos, seres e objetos, segundo o budismo indiano, é a origem de toda ignorância, e falso discernimento, o que leva ao ciclo interminável de morte e nascimento (*samsara*). Porém, ao progredir no caminho da visão correta, ou seja, da compreensão da originação dependente, que postula a inexistência de um *atman* inerente à qualquer coisa que seja, é possível ir gradativamente da visão relativa à visão absoluta, que é a culminação da superação da ignorância, e o verdadeiro discernimento. Atingindo a verdade absoluta, é possível transcender toda a ilusão causada pela mente, produto da verdade relativa. Dentro das tradições budistas indianas, tal processo de transformação segue apenas uma via:

Verdade Relativa → Verdade Absoluta

A partir do momento em que se atinge a verdade absoluta, não existe mais a verdade relativa. A mente não mais pode voltar à ignorância, pois ela já a superou, e passa então, a ser apenas verdade absoluta. Este processo é tido como irreversível, e apenas funciona na unidirecionalidade explicitada acima.

À escola *Madhyamaka*, seria atribuída a primeira grande formulação filosófica do *Mahayana* a trabalhar com a questão das duas verdades. No entanto, algumas

décadas posteriores aos principais escritos de Nagarjuna, surge na Índia, nas regiões de Gandhara, a escola Yogacara, a qual trataremos brevemente a seguir

4.5.4 A Yogacara – O início do desenvolvimento sistematizado das posições “idealistas”

Posteriormente ao nascimento e desenvolvimento concreto da escola Madhyamaka, surge, por volta do século IV d.C., a escola Yogacara. Alguns pontos filosóficos defendidos pela Madhyamaka, viriam a ser contestados com o surgimento desta nova escola dentro do budismo *Mahayana*. Seguindo as palavras de John P. Keenan (2006, pg. 224):

A escola logacara, uma escola de filosofia budista fundada pelos irmãos Asanga e Vasubhandu no século V, caracteriza-se por uma compreensão crítica e reflexiva da mente, tanto desperta quanto sob a ilusão. Ela tenta explicitar a estrutura da consciência e esboçar o avanço dinâmico rumo à conversão e ao despertar. Asanga e Vasubhandu, assim como o semilendário Maitreya, que, segundo relatos, teria sido o mentor de Asanga, e ao qual são atribuídos diversos textos, foram profundamente influenciados pelos textos do Prajnaparamita e por seu ensinamento central de que todas as coisas são vazias. Eles também se envolveram com o pensamento Madhyamika: Asanga e Sthiramati (século VI) escreveram comentários sobre as *Estâncias sobre o Caminho do Meio*, de Nagarjuna. As noções de vazio e de origem interdependente assim como o tema das duas verdades são centrais no pensamento e na meditação logacara.

Porém, os pensadores do Yogacara não se limitaram aos comentários acerca dos escritos de Nagarjuna, e também desenvolveram os seus próprios sistemas e estruturas filosóficas, aonde tentaram fundar um pensamento da introvisão do vazio, em uma concepção crítica da mente. Continua John P. Keenan (2006):

A meta de Asanga era revitalizar a teoria como a compreensão de origem interdependente, por meio do repensar do significado do vazio. A filosofia logacara é então uma reafirmação parcial da validade das análises e exposições abhidharmicas. Ela não mais pressupõe o realismo ingênuo do Abhidharma da tradição Hinayana, mas tenta tornar explícita a estrutura subjacente e o funcionamento dinâmico da consciência, tal como se observa no título de seu texto fundacional, *O Livro Sagrado da Explicação do Significado Subjacente (Samdhanirmocanasutra)*.

Dentro dos desenvolvimentos filosóficos legados pela *Madhyamaka*, sobretudo na figura de Nagarjuna, a discussão acerca de *sunyata*, ou “vacuidade”, virá a ser um tema de grande centralidade. Junto com esta vasta literatura de origem Mahayana, acerca da vacuidade e seus desdobramentos, também temos o surgimento de alguns *sutras* cuja características indicam o início de concepções mais elaboradas sobre as doutrinas da “mente apenas”, ou *cittamatra*. Tais *sutras* podem ser descritos de tal forma:

- *Samdhinirmocanasutra*: Este *sutra* contém umas das bases teóricas para o idealismo Yogacara, e pode ser considerado como o *link* entre a literatura do *Prajnaparamita* e o início da literatura da escola *Vijnanavada*. Segundo alguns pesquisadores, acredita-se que ele tenha sido composto entre os séculos II e III d.C.
- *Lankavatarasutra*: Neste *sutra*, composto entre os séculos III e IV a.C., temos algumas exposições não sistemáticas de teses idealistas.

Ambos os *sutras* contém o que pode ser considerado como a base teórica sobre a qual as posições da Yogacara viriam a se desenvolver.

4.5.5 A sistematização de Shantaraksita

4.5.5.1 Prasangikas e Svatantrikas

Poucas figuras foram tão influentes quanto Shantaraksita para o desenvolvimento filosófico e também para o estabelecimento da disciplina monástica nos primeiros séculos da sistematização do budismo tibetano (tradução de textos para o tibetano, a construção dos primeiros mosteiros e o desenvolvimento dos principais preceitos da escola Nyingma). Junto a ele, a figura de Padmasambhava ocupou um lugar central dentro deste processo.

O aspecto mais importante da contribuição feita por Shantaraksita para o desenvolvimento do budismo no Tibete, foi a sua síntese filosófica que englobava e conciliava as filosofias do Madyamaka e da Yogacara, sobre o ponto de vista Svatantrika, sendo então denominada de *Yogacara-Svatantrika-Madhyamaka*.

Shantaraksita foi um herdeiro do pensamento de seu predecessor, e o sistematizador do pensamento Svatantrika dentro da escola Madhyamaka, Bhavaviveka (século VI). As principais ideias de Bhavaviveka a respeito do sistema Svatantrika iam de encontro com as sistematizações da linha Prasangika, também uma subescola da Madhyamaka. A grosso modo, esta diferenciação era feita majoritariamente sobre o tópico acerca das duas verdades. Para os Prasangikas, a “verdade absoluta”, estava para além de palavras e conceituações, e apenas poderia ser experienciada através de estados meditativos. No entanto, os Svatantrikas, a partir de Bhavaviveka desenvolvem o tópico a respeito da “verdade absoluta”, estabelecendo que poderia haver dois tipos de “verdade absoluta”. Uma, que seria apenas a apreensão de alguns aspectos da mesma, sendo possível comunica-la através de um desenvolvimento de cunho filosófico, através do uso do método lógico, traduzindo-a, parcialmente, em conceitos e palavras. A outra, estava, assim como para os Prasangikas, para além de qualquer tipo de conceituação, e poderia apenas ser experienciada. Sobre este tópico, trazemos a contribuição de Jamgön Mipham (2010, pg. 14-5, 19)

For the first four centuries after the introduction of Buddhism to Tibet, the Madhyamaka teachings were upheld principally according to the tradition of Shantarakshita. Bhavaviveka's commentary on Nagarjuna, together with its extensive subcommentary by Avalokitavrata, were also translated in the early period, and this gave rise, in the early doxographical literature, to the perception of two Madhyamaka traditions, differentiated according to the way they discuss conventional phenomena in terms of other, non-Madhyamaka, tenet systems. In his *lta ba'i khyad par*, therefore, Shantarakshita's disciple Yeshe De describes the view of Bhavaviveka (Bhavaya for short) as Sautrantika-Madhyamaka (*mdo sde spyod pa'i dbu ma pa*) and refers to that of Shantarakshita and Kamalashila as Yogachara-Madhyamaka (*rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa*). [...] This division between the two truths and the implied necessity of defining them in relation to each other makes necessary a further distinction, this time in relation to the ultimate truth. In the *Tarkajvala*, Bhavaya considered the important objection that since the ultimate truth transcends the discursive intellect, it follows that no verbal formulation can possibly express it. How therefore is it possible even to talk about the two truths, distinguishing ultimate truth in opposition to the relative? If the ultimate cannot be talked about, how can it be distinguished from anything at all? In response, Bhavaya draws a distinction between two kinds of ultimate truth. On the one hand, he says, there is the ultimate that is “world-transcending” (*'jig rten las 'das pa*). This is the ultimate truth in itself, the completely ineffable state beyond conceptual elaboration, which can only be experienced but never expressed. On the other hand, there is an ultimate that Bhavaya describes as “pure

worldly wisdom” (dag pa 'jig rten pa'i ye shes), which, in the context of the division of the two truths, is the counterpart of the relative and is the object of thought and word. It is “the ultimate that can be talked about.” These expressions run parallel to another, better-known distinction, which first appears in another text also attributed to Bhavya, between the “ultimate truth in itself” (rnam grangs ma yin pa'i don dam) and the “approximate ultimate” (rnam grangs pa'i don dam) or “concordant ultimate” (mthun pa'i don dam).³¹

Desta forma, podemos concluir que, devido à grande influencia da subescola Svatantrika no pensamento de Shantaraksita, este ponto de vista foi o mais aceito dentro do budismo tibetano, durante cerca de quatro séculos, para que então, houvessem, novas formulações a respeito da distinção entre Prasangika e Svatantrika, principalmente na figura do famoso lama do século XIV, Je Tsongkhapa. No entanto, devido ao foco do presente trabalho, não entraremos na discussão a respeito deste período.

4.5.5.2 A formulação Yogacara-Madhyamaka

Como um mestre da escola Madhyamaka, Shantaraksita pressupõe, assim como os demais, uma relação direta entre os ensinamentos centrais da

³¹ “Durante os primeiros quatro séculos após a introdução do budismo no Tibete, os ensinamentos Madhyamaka foram mantidos, principalmente, de acordo com a tradição de Shantarakshita. O comentário de Bhavaviveka à Nagarjuna, em conjunto com o seu extenso subcomentário por Avalokitavrata, também foram traduzidos no início da época, e isso deu origem, na literatura doxográfica antiga, com a percepção de duas tradições Madhyamaka, diferenciadas de acordo com a maneira como eles discutiam fenômenos convencionais em termos de outras, não-Madhyamaka, sistemas de princípios. Em Ita ba'i khyad par, portanto, o discípulo de Shantarakshita, Yeshe De descreve a visão de Bhavaviveka (Bhavya em abreviado) como Sautrantika-Madhyamaka (mdo sde spyod pa'i dbu ma pa) e refere-se ao de Shantarakshita e Kamalashila como Yogachara - Madhyamaka (rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa). [...] Esta divisão entre as duas verdades e a necessidade implícita de defini-las em relação à elas mesmas, torna necessária uma outra distinção, desta vez em relação à verdade suprema. No Tarkajvala, Bhavya considerada a objeção importante que, desde a última verdade transcende o intelecto discursivo, segue-se que nenhuma formulação verbal pode, eventualmente, expressá-la. Como, portanto, é possível até mesmo falar sobre as duas verdades, distinguindo verdade última em oposição à relativa? Se a última não pode ser descrita, como pode ser distinguido de alguma coisa? Em resposta, Bhavya estabelece uma distinção entre dois tipos de verdade suprema (ou última). Por um lado, diz ele, existe aquela (última) que “transcende o mundo” ('jig rten las' das pa). Esta é a verdade última em si mesma, o estado completamente inefável além da elaboração conceitual, o que só pode ser experimentado, mas nunca expressado. Por outro lado, há uma verdade última que Bhavya descreve como “sabedoria pura do mundo” (dag pa 'jig rten pa'i ye shes), que, no contexto da divisão das duas verdades, é a contrapartida da relativa e é o objeto de pensamento e de palavras. É “o máximo que pode ser expresso.” Estes expressões são paralelas entre si, e a distinção mais conhecida, que aparece pela primeira vez em outro texto, também atribuído a Bhavya, entre a “verdade suprema em si” (grangs rnam ma yin pa ' i don dam) e a “verdade suprema aproximada” (rnam grangs pa'i don dam) ou “suprema harmoniosidade” (mthun pa'i don dam).” Trad. Nossa

Madhyamaka, com o segundo “nível” da realidade absoluta como postulada pelos Svatantrikas, sendo assim, que, segundo tal, o ensinamento Madhyamaka pode ser considerado como o meio mais eficaz para o acesso à natureza última dos fenômenos. No entanto, como bem o destaca Mipham (2010, pg. 31):

[...] This placing of Madhyamaka and Chittamatra (understood as *bka'i sems tsam*) on a comparable level is typical of the Nyingma approach, which resists the tendency to distinguish hierarchically the scriptures of the second and third turnings of the wheel of Dharma (placing the second above the third, or vice versa). Instead, the teachings of the two turnings are accepted as complementary. [...] ³²

Sendo assim, Shantaraksita atribui à Yogacara e à sua epistemologia, como sendo a ferramenta mais precisa e pedagogicamente mais correta para descrever a realidade em termos da “verdade relativa”, devido à sua complexa sistematização do conceito de “mente apenas” (*cittamatra*). Seguindo ainda esta lógica, a Madhyamaka seria o meio mais adequado para atingir a “verdade absoluta”, dentro da formulação visando uma síntese entre estas duas escolas de pensamento do Mahayana.

³² “[...] Esta classificação da Madhyamaka e Chittamatra (entendida como *bka'i sems tsam*) em um nível comparável é típico da abordagem Nyingma, que resiste à tendência em distinguir hierarquicamente as escrituras dos segundo e terceiro giros da roda do Dharma (colocando a segunda por cima da terceira, ou vice-versa). Em vez disso, os ensinamentos dos dois giros são aceitos como complementares. [...]” Trad. Nossa

Figura 11 - Representação artística do monge Shantarakshita



Fonte: <https://garywonghc.files.wordpress.com/2014/08/wp-id-shantarakshita-e5af82e68aa4e5a4a7e5b888-3-jpg.jpeg>

Figura 12 – Outro tipo de representação artística do monge Shantarakshita



Fonte:

http://promienie.net/images/dharma/pictures/masters/shantarakshita/shantarakshita_small.jpg

9

5. DZOGCHEN: A PONTE ENTRE A ESCOLA NYINGMA E A TRADIÇÃO BÖN

Vimos, primeiramente, através de uma abordagem histórica, como o budismo chegou ao Tibete Central, se desenvolveu sobre certas bases filosóficas e quais foram as principais características deste período considerado como de “introdução” do budismo no Tibete. Muitas destas características são obtidas através de análises de textos históricos datando da época (do século VII ao X d.C.). Tendo em vista que o alfabeto tibetano tenha sido criado para a tradução dos sutras indianos para serem utilizados e pregados nos mosteiros tibetanos, as fontes históricas mais antigas são geralmente associadas a reinados adjacentes àquele do Tibete Central, como a China, principados no norte da Índia, e reinados que se estendiam mais à Oeste. (DUDJOM RINPOCHE, 2002; BAUMER, 2013).

Figura 13 – Alfabeto Tibetano

		UNASPIRATED - HIGH	ASPIRATED - MID	VOICED - LOW	NASALS - LOW	
		I	II	III	IV	
GUTTURAL	①	ཀ ka	ཁ kha	ག ga	ང nga	
	②	ཅ ca	ཆ cha	ཇ ja	ཉ nya	
PALATAL	③	ཏ ta	ཐ tha	ཌ da	ཎ na	
	④	པ pa	ཕ pha	བ ba	མ ma	
DENTAL	⑤	ཅ ts	ཆ tsh	ཇ dz	ཉ wa	
	⑥	ཞ zha	ཟ za	འ a	ཡ ya	
LABIAL	⑦	ར ra	ལ la	ཤ sha	ས sa	
	⑧	ཧ ha	ཨ a			

Fonte:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/08/Tibetan_script.svg/2000px-Tibetan_script.svg.png

No presente capítulo discutiremos os aspectos filosóficos e práticos referentes ao Dzogchen dentro da escola Nyingma e do ‘gyur Bön. No que diz respeito à escola

Nyingma, logo nos primeiros contatos que tivemos com os materiais de mestres de dentro da linhagem, recorrentemente que temos uma descrição das práticas e dos principais conceitos filosóficos relacionados às respectivas práticas do Dzogchen, demarca-se uma notória necessidade em referendar tais conceitos dentro das bases filosóficas do budismo indiano, sobretudo dentro de conceituações elaboradas pelas escolas Madhyamaka e Yogacara. No entanto, no caso do Bön, apesar de que hoje ele possa ser considerada como a quinta grande escola do budismo tibetano, não é presente, nestes estritos termos, a necessidade de referendar a prática à conceitos chave da filosofia budista, ainda que muitos destes conceitos estejam pressupostos, ou sejam por vezes mesmo mencionados diretamente.

Ao analisarmos, ainda que brevemente, a história do pensamento budista, sobretudo nos primeiros séculos do Mahayana (porém, também encontramos a mesma dicotomia presente na história do pensamento das escolas do chamado *budismo clássico*), deparamo-nos com uma dicotomia definida nos termos do contraste presente entre a ortopraxia e a ortodoxia escolástica, esta última uma das principais características do budismo no que diz respeito às demais tradições indianas. Ainda que, diferindo das demais tradições de matriz indiana em pontos centrais, sobretudo com a sua conceituação do *anatmanvada*, o budismo, da forma como o compreendemos, possui aqui, um paralelo com algumas tradições do hinduísmo no que diz respeito ao paradoxo entre ortodoxia e ortopraxia.

Dentro do período da gênese do pensamento Mahayana, sobretudo em tradições como a da Caxemira e Gandhara, é percebido um crescente aumento nos desdobramentos periféricos de algumas escolas, sendo estes, caracterizados pela prática de *yogues* que buscavam ter acesso direto, através da experiência meditativa e contemplativa, aos conceitos filosóficos centrais do budismo, tais como a impermanência, os doze elos da originação dependente, a natureza dos *dharmas*³³, dentre outros. Durante o período da expansão do budismo para além das fronteiras da Índia, para países como China, Tibete, Coréia e Japão, também podemos evidenciar este constante diálogo entre diferentes abordagens, sobretudo no que diz respeito à ortopraxia.

³³ Aqui nos referimos ao conceito de *dharmas* dentro do contexto filosófico normativo presente no pensamento das escolas budistas, sobretudo no pensamento Sarvastivada.

Particularmente presente no contexto tibetano, talvez devido ao grande número de práticas tântricas assimiladas de outras tradições indianas, este “embate epistemológico” gerou grandes controversas durante a história do pensamento budista, e motivou diversas reformas dentro do budismo tibetano, sendo até mesmo responsável pela formação de novas escolas, à exemplo da Gelug, representada na figura de seu fundador, Je Tsongkhapa (século XIV). À respeito dos aspectos da ortopraxia dentro do Bön, nos apoiamos nas palavras de Rossi (1999, pg 43-44):

The expression *rdzogs pa chen po'i lta ba*, the View of the Great Perfection, obviously implies the literal connotation of theoretical view or philosophical way of seeing; but as will be shown through this presentation, this 'view' detaches itself from the common Buddhist connotation of theory or (wrong) view to cover the whole gamut of doctrinal, metaphysical and soteriological principles pertaining to the Great Perfection. [...] Therefore, instead of fostering mere speculative knowledge, the Great Perfection teachings, as they are expounded through the principles related to the Basis (*gzhi*), concentrate uncompromisingly on assisting the individual to transcend the confusion and narrowness that characterize the relative condition, so that one's own Ultimate Nature (*rang bzhin*), which is the self-perfected state of Enlightenment (*sangs rgyas pa*) existing as a potentiality in all beings, may be recognized.³⁴

5.1 A prática do Dzogchen na escola Nyingma

O Dzogchen é uma prática que incorpora diversos elementos do pensamento filosófico budista, sobretudo aqueles que se tornaram os principais motivos dos *sutras* advindos da tradição do Mahayana, como a questão acerca de *sunyata* (vacuidade) como sendo a essência última de todos os fenômenos condicionados. A este respeito, comenta Dalai Lama (2006, pg. 99)

³⁴ "A expressão *rDzogs pa chen po'i ba lta*, a Visão da Grande Perfeição, implica obviamente a conotação literal do ponto de vista teórico ou uma maneira filosófica de ver; mas como será mostrado durante toda esta apresentação, esta 'visão se separa do conotação budista comum de teoria ou visão (errada) para cobrir toda a gama de princípios doutrinários, metafísicos e soteriológicos pertencentes à grande perfeição. [...] Portanto, em vez de alimentar mero conhecimento especulativo, os ensinamentos da grande perfeição, como eles são expostos através dos princípios relacionados com a Base (*gzhi*), concentram-se intransigentemente em ajudar o indivíduo a superar a confusão e estreiteza que caracterizam a o estado relativo, de modo que a própria Natureza Última (*bzhin rang*), que é o estado auto-aperfeiçoado da Iluminação (*sangs rgyas pa*) existente como uma potencialidade em todos os seres, possa ser reconhecida." (Trad. Nossa)

Qual é o verdadeiro significado da impermanência? É que qualquer fenômeno que dependa de causas e condições para sua originação deve ser impermanente, pelo motivo de que as mesmas causas e condições que propiciam sua existência também são as causas de sua desintegração e cessação. Todos esses fenômenos são momentâneos, no sentido de que todos passam por um processo de mudança de momento a momento, e não requerem condições secundárias para a desintegração. O simples fato de as causas e condições que os produzem serem as causas e condições suficientes para sua desintegração mostra que esses fenômenos devem ser, por natureza, momentâneos e impermanentes.

Ao analisar as premissas acima, compreendemos que o termo *sunya*, ou “vacuidade” não expressa a afirmação da “não existência” de objetos e fenômenos. Porém, ao analisar mais profundamente a natureza de sua existência, vemos que ela está condicionada a uma série de causas, que, assim como são a origem de sua existência, também podem passar a ser a origem de sua cessação. Tendo em vista os argumentos explicitados, a filosofia budista nos diz que os fenômenos são “vazios de existência inerente”, ou seja, são insubstanciais em sua essência. Continua Dalai Lama (2006, pg. 102):

[...] Quando dizemos que os fenômenos são vazios, não significa que sejam não-existentes. Quando batemos na mesa sentimos dor, e essa dor é prova suficiente para nos mostrar que a mesa existe; essa simples experiência refuta e desmente qualquer concepção errônea de que a mesa seja não-existente. Assim, qual é o significado de que os fenômenos são vazios? Os fenômenos são vazios no sentido de que não possuem qualquer existência *independente* ou *inerente*. [...] Desse modo, existe uma discrepância, uma lacuna, entre como as coisas nos aparecem e como realmente são. Nós, seres ordinários, nos agarramos aos fenômenos como eles aparecem. Algo nos aparece como existindo de modo inerente, e não questionamos essa aparência superficial.

Esta percepção da *vacuidade* inerente dos fenômenos e objetos materiais pode ser evidenciada de várias formas. Uma delas, é a compreensão através da análise analítica de premissas filosóficas, organizadas de forma lógica e coerente. A outra, se dá através da percepção e experiência direta em certos estados meditativos. Nos apoiamos nas palavras de Dalai Lama (2006, pg. 104):

Como podemos exemplificar diferentes níveis de consciência em nossa experiência? Quando as percepções sensoriais como visão, audição e assim por diante estão ativas, estamos em um nível no qual o estado de nossa mente é bastante tosco. Comparado a isso, a consciência do estado de sonho é considerada muito mais sutil. Mais sutil ainda é o estado de consciência associado com experiências específicas como desmaiar, ou ficar inconsciente. O nível mais sutil

de consciência é vivenciado na hora da morte. A abordagem singular encontrada nas práticas do Yoga Tantra Superior é utilizar o nível mais sutil de consciência como um estado de sabedoria que realiza a vacuidade. Essa é uma abordagem muito veloz e profunda.

Desta forma, caracterizamos o Dzogchen (também chamado de *Atiyoga*) como um conjunto de práticas que mantém um caráter central dentro da escola Nyingma, e é considerado o mais elevado dos veículos, responsável pela síntese geral e a mais pura compreensão dos conceitos tratados e experienciados nas práticas dos demais veículos. Comenta Dudjom Rinpoche (2002, pg. 300)

Now, if one were to ask just what is the purpose of the teaching of these lower sequences [of the vehicle], it is intended either with reference to the intellectual degrees of those who require training, or as the means by which one on a lower [path], having trained the mind, gradually enters in this path [of Atiyoga], or else as a support for the path. The nucleus of all Sugata's teachings, the culmination of meaning, is pristine cognition alone, the transcendental perfection of discriminative awareness, the natural state which is just what is; and the perfect establishment of it through the direct percepton of intrinsic awareness is none other than the path of Great Perfection. [...].³⁵

A prática do Dzogchen busca a evidenciação e a experiência direta da vacuidade através de diferentes técnicas e métodos. O Dzogchen possui dois aspectos: *trekchö* e *tögal*. A prática do *trechö* é a abordagem mais básica encontrada no Dzogchen, porém, antes de poder se dedicar a ela precisa-se passar por uma serie de práticas preliminares.

Dentro deste conjunto de práticas preliminares, que tem como objetivo habilitar o discípulo para a grande carga transformadora da experiência dos ensinamentos do Dzogchen, temos dois tipos: *Ngöndro* e *Phowa*. A prática de *Ngöndro* consiste em uma série de purificações que tem por objetivo produzir uma transformação interior. Podemos evidenciar a importância de profundas contemplações sobre importantes tópicos filosóficos do budismo tais como: a

³⁵ "Agora, se alguém perguntar o que é o propósito do ensino destas sequências inferiores [do veículo], pretende-se tanto com referência aos graus intelectuais daqueles que necessitam de treinamento, ou como os meios pelos quais alguém percorrendo um menor [caminho], tendo treinado a mente, entra gradualmente nesse caminho [de Atiyoga], ou então como um suporte para o caminho. O núcleo de todos os ensinamentos do Sugata, o culminar do significado, é apenas a cognição pura, a perfeição transcendental da consciência discriminativa, o estado natural, que é o que é; e o estabelecimento perfeito desta, através da percepção direta da consciência intrínseca não é outro senão o caminho da Grande Perfeição. [...]".
(Trad. Nossa)

singularidade de vida humana; como a impermanência permeia todos os fenômenos; as leis de causa e efeito; a condição de sofrimento inerente ao samsara. Através da pura reflexão sobre tais questões, segundo os mestres, objetiva-se gerar na mente do discípulo um sentimento de “renúncia” à toda condição samsárica, a assim, poder almejar o caminho da libertação.

Nesta etapa do caminho, algumas outras práticas específicas serão contempladas, são elas: tomar refúgio nos ensinamentos do Buda; a geração de *bodhicitta*; a prática de visualizações e recitações de mantras. Através deste estágio, procura-se a acumulação de méritos e de sabedoria suficientes para desenvolver uma generosidade universal, similar àquela dos Boddhisatvas. Neste ponto, comenta Sogyal Rinpoche (1999, pg. 215):

Nunca é demais enfatizar a importância dessas praticas preliminares. Elas devem trabalhar em conjunto e sistematicamente para inspirar o estudante a despertar para a natureza da mente, e habilitá-lo a estar pronto e preparado quando o mestre escolher o momento de mostrar a ele ou ela a face original de rigpa.

A respeito das descrições a respeito das práticas de *trekchö* e *tögal*, achamos oportuno nos apoiarmos nas descrições feitas por Sogyal Rinpoche (1999, pg. 226-7):

Trekchö significa atravessar a ilusão com ardente e direta inteireza. Atravessa-se a ilusão essencialmente com força irresistível da visão de Rigpa, como uma faca corta a manteiga ou um mestre de caratê quebra uma pilha de tijolos. Todo o fantástico edifício da ilusão desmorona, como se você tivesse pulverizado seus alicerces. A ilusão é atravessada e a pureza primordial e natural simplicidade da natureza da mente são desveladas.

Nesta passagem explicitada acima, vemos a descrição da consumação do caminho, através do qual, o praticante consegue reconhecer *rigpa* como a essência mais profunda através da qual se manifesta a realidade. Ainda sobre os aspectos de *tögal*, continua Sogyal Rinpoche(1999):

Somente quando o mestre constatou que você tem uma base firme na prática do Trekchö é que ele ou ela o introduzirá na prática avançada do Tögal. O praticante do Tögal trabalha diretamente com a Clara Luz – que habita de modo inerente todos os fenômenos e está “espontaneamente presente” neles – usando exercícios específicos de muito poderosos para revelá-la dentro de si mesmo. [...] O efeito do Tögal é tornar alguém capaz de efetivar todos os diferentes aspectos da iluminação em si próprio no decurso de uma

vida. Por isso é considerado o método único e extraordinário do Dzogchen; enquanto o Trekchö é a sua sabedoria, o Tögal são seus meios hábeis. Exige imensa disciplina e é geralmente praticado em retiro.

Outro elemento fundamental dentro da tradição do Dzogchen é a presença de um mestre experiente. Esta relação entre *guru-discipulo* é uma característica sobretudo das práticas de origem tântrica. Para Dudjom Rinpoche (2002, pg. 302):

Without realising the natural and utterly pure discriminative awareness, which is the abiding nature of the Great Perfection, by such attainments, the aspects of the truth of the path do not transcend the compounded fundamental virtues attained by the ideas and scrutiny of discrete recollections and thoughts. These aspects include the three vows, the six transcendental perfections and the creation and perfection by stages which all refer to objects of the intellect, and their various means by which the mass of conflicting emotions are [respectively] renounced by pious attendant and self-centred buddhas, obstructed by bodhisattvas, and transmuted into the path by the secret mantra and so forth.³⁶

A escola Nyingma, assim como a tradição Bön divide os seus ensinamentos do Dzogchen em nove veículos. Estes nove estágios, estão por sua vez, divididos em três diferentes grupos. Os nove veículos são conhecidos como: Shravakayana; Pratyekabuddhayana; Bodisattvayana; Kriya Tantra; Charya Tantra; Yoga Tantra; Maha Yoga; Anu Yoga; Ati Yoga (Dzogchen). Cada veículo possui sua particularidade, e, dentro da tradição do Dzogchen, começa-se a prática através do Shravakayana, tendo como objetivo chegar ao ultimo estágio, o estágio do Ati Yoga.

Dentro da tradição dos ensinamentos dos mestres do Dzogchen, vemos uma clara primazia da experiência direta da realidade da impermanência através da prática meditativa, ou até mesmo da introdução neste estado pelo mestre realizado. Os outros veículos do caminho (Shravakayana; Pratyekabuddhayana; Bodisattvayana; Kriya Tantra; Charya Tantra; Yoga Tantra; Maha Yoga; Anu Yoga), também chamados de veículos "inferiores" têm por objetivo preparar a mente do

³⁶ "Sem perceber a consciência discriminativa natural e absolutamente pura, que é a natureza permanente da Grande Perfeição, por tais realizações, os aspectos da verdade do caminho não transcendem as virtudes fundamentais compostas, atingidas pelas ideias e escrutínio de reminiscências discretas e pensamentos. Estes aspectos incluem os três votos, as seis perfeições transcendentais e a criação e perfeição por etapas que todos se referem à objetos do intelecto, e os seus vários meios pelos quais a massa de emoções conflitantes são [respectivamente] renunciadas pelos "atendente piedosos do caminho" e os budas auto centrados, obstruída por bodhisattvas, e transmutado para o caminho pelo mantra secreto e assim por diante". (Trad. Nossa)

praticante, para que ela possa finalmente repousar em seu estado natural de pura consciência, e clara luz. No entanto, as necessidades da utilização de tais veículos, segundo os mestres, dependerá das capacidades e inclinações do discípulo, não sendo, desta forma, uma fórmula previamente estabelecida, “engessada”.

Podemos evidenciar um dos aspectos mais peculiares do Dzogchen através da descrição de Dalai Lama (2006, pg. 106-7 e 168):

A base do Dzogchen é fundamentalmente a natureza de buda, o tathagatagarbha. Nas fontes da escola filosófica Madhyamaka, a natureza de buda é descrita em primeiro lugar como sendo a verdadeira natureza da própria mente. Sua natureza é a vacuidade, e existe um *continuum* de consciência, clara e perceptiva, que sempre esteve ali e que por fim atingirá o estado de buda. A natureza de buda é o fator fundamental que nos permite atingir o nível do estado de buda e os kayas do estado de buda. Na verdade, é isso que a base do Dzogchen significa. No contexto da base, podemos falar de um estado impuro no qual falha-se em reconhecer a verdadeira natureza da percepção clara e pura, rigpa. Em vez disso, sucumbimos à influência da própria energia e poder interno de rigpa e, quando essa energia não consegue ficar em seu lugar, escorregamos para o controle – ou vamos atrás, mais exatamente – dos pensamentos que surgem. Visto que rigpa não consegue se sustentar por si mesmo, o resultado é o samsara. Por outro lado, se rigpa consegue se manter firme, sem sucumbir à influência dos pensamentos, é a base para o nirvana. Dado que a base de todo o samsara e do nirvana é encontrada na mente fundamental e inata de clara luz – rigpa-não-composto -, essa é a base para o Dzogchen. [...] Agora poderíamos nos perguntar: se essas várias abordagens das diferentes tradições vão enfim chegar todas na mesma experiência ou no mesmo ponto, porque se diz que o Dzogpachenpo ou Atiyoga é o pináculo dos nove yantras? A característica singular dessa abordagem, conforme já mencionei, é que no sistema de meditação do Dzogchen não se emprega os níveis grosseiros da mente, tais como pensamentos discursivos e conceituais. Em vez disso, desde o começo, faz-se a experiência da clara luz manifesta, quase como se fosse algo tangível – uma experiência direta, desnuda, de clara luz.

Na passagem acima, é notável uma referência que associa conceitos do Dzogchen com pontos centrais da literatura budista à respeito do *tathagatagarbha*. A literatura do *tathagatagarbha*, ao que indicam pesquisadores como Anthony W. Barber (2008) e Alex Wayman (1996) deve ter surgido em meio aos Mahasamghikas do sul da Índia, sendo o período deste surgimento ainda não devidamente esclarecido. O conceito central presente nos sutras e textos de origem

tathagatagarba postulam uma essência ou natureza de buda (*Gharba*) presente em todos os seres sencientes, ainda que obscurecida pela ignorância e pelos *kleshas*, esta essência estaria acessível à todos, através do caminho do dharma. Este conjunto de sutras e comentários em particular, se faria essencialmente influente durante a disseminação do budismo para países como China, Coreia e Japão. No Tibete, no entanto, a influência destes textos se daria de forma menos evidente, e este é um tópico que merece uma atenção muito especial dentro do campo de estudos budistas, com o fim de esclarecer diversas relações, como por exemplo, à respeito da influência do budismo chinês no budismo tibetano.

A introdução ao estado de clara luz (*rigpa*) é um aspecto essencial da prática Dzogchen, daí a primordial importância da transmissão dos ensinamentos, e conseqüente introdução ao estado de *rigpa* por um mestre qualificado e realizado, capaz de induzir diretamente a mente do discípulo, através de suas características singulares, ao estado primordial. A comunicação dos ensinamentos através do mestre difere amplamente daquela realizada através de livros. Após haver ocorrido a introdução ao estado de base da mente, o estado da clara luz extremamente sutil e absoluta, faz-se necessário a continuidade da prática, tendo como objetivo manter este estado de *rigpa* nos processos de pós meditação.

A evidenciação de *rigpa* é claramente o foco da prática do Dzogchen, no entanto, como seguidores da Madhyamaka, os mestres da escola Nyingma pronunciam a impossibilidade da conceitualização precisa a respeito das características e elementos da verdade absoluta, evidenciada através da percepção de *rigpa*. Contudo, nos apoiamos nas palavras de Sogyal Rinpoche (1999, pg. 217):

Mesmo sabendo que as palavras e os conceitos fracassam quando tentamos descrevê-la, vou procurar dar uma ideia do que é a Visão e do que acontece quando *Rigpa* é revelado diretamente. Dudjom Rinpoche diz: “Esse momento é como tirar um capuz da sua cabeça. Que amplitude infinita e que alívio! Este é o ver supremo: ver o que não foi visto antes”. Quando você “vê o que não foi visto antes” tudo se abre, se expande e se torna fresco, claro, transbordante de vida, vívido de encantamento e frescor. É como se o teto de sua cabeça se destampasse ou um bando de pássaros repentinamente revoasse de um ninho escuro. Todas as limitações se dissolvem e desaparecem como se, dizem os tibetanos, um selo tivesse sido rompido. Imagine-se morando numa casa no topo de um montanha, que por sua vez está no topo do mundo. De repente, toda a estrutura da casa que limitava sua visão simplesmente desaparece e você

pode ver tudo ao seu redor, tanto dentro quanto fora. Mas não há alguma “coisa” para ver; o que acontece não tem nenhuma referência no mundo ordinário; é uma visão total, completa, sem precedentes, perfeita.

Hoje em dia, devido a fatores como a diáspora cultural tibetana, os ensinamentos Dzogchen são dados de forma mais aberta do que nos tempos passados. Muitos mestres do Dzogchen expressam a sua preocupação com relação a que, se estes ensinamentos não forem pregados, em algumas décadas, poderia-se perder esta rica e importante tradição, que mantém-se tão importante dentro do legado espiritual tibetano. Dentro desta tradição de mestres que se estende até a figura fundadora de Padmasambhava, podemos citar nomes tais como: Khenpo Tsewang, Dongyal Rinpoche, Yangthang Tulku Rinpoche, Katok Getse Rinpoche, Khenpo Namdrol Rinpoche, Khenchen Tsewang Gyatso Rinpoche, Namkhai Norbu Rinpoche e Sogyal Rinpoche, dentre outros importantes nomes de mestres Dzogchen que ainda ensinam a doutrina nos dias de hoje.

A seguir, afim de ter um panorama mais completo acerca das abordagens do Dzogchen dentro das tradições do budismo tibetano, trataremos especificamente da prática do Dzogchen dentro da tradição do *gyur Bön*, afim de evidenciar as similitudes e diferenças entre as duas tradições.

5.2 A prática do Dzogchen no Bön

O Dzogchen é considerado pelos praticantes Bön como a tradição espiritual mais elevada da sua doutrina. Nos relata Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 55):

De acordo com o Bön, as cinco paixões – ignorância, apego, raiva, inveja e orgulho são as principais causas de todos os problemas desta vida e da transmigração no samsara. Eles também são chamados os cinco venenos, porque matam as pessoas. Estas são as paixões que devemos superar através da prática. De acordo com a visão do Sutra, leva muitas existências para purificar as paixões e alcançar a iluminação, ao passo que de acordo com a visão tântrica e a visão Dzogchen, o praticante pode obter a iluminação nesta própria existência.

Notamos aqui uma forte semelhança com os preceitos budistas, sobretudo com relação à forma como a libertação do ciclo samsárico é visto pelo caminho do tantra, sendo possível, através da prática do tantra e a visão do Dzogchen, alcançar

a iluminação em uma existência. Muito embora tenha havido praticantes do Dzogchen nas mais diversas escolas do budismo tibetano, como Kagyu, Sakya e Gelug, as linhas de ensinamentos mais importantes se encontram no Bön e na escola Nyingma (a escola mais antiga do budismo tibetano). Ambas as tradições dividem os seus ensinamentos em nove veículos, caracterizados como caminhos e práticas que conduzem à iluminação. Nas duas tradições o Dzogchen é considerado como o mais elevado dos veículos.

O Dzogchen é descrito como sendo composto de três aspectos: base, caminho e fruição. Base pois o fundamento do Dzogchen reside no estado primordial do indivíduo, caminho porque o Dzogchen é considerado o caminho supremo pelo qual se alcança a realização, e fruição porque ele é a consumação da iluminação. Segundo a tradição, através do Dzogchen, se faz possível a libertação do ciclo de transmigração samsárico em apenas uma vida. Conforme nos expressa Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 58):

De acordo com o ensinamento Dzogchen, a essência (ngobo) da base de tudo (kun gzhi) é vazia (ston pa nyid) e primordialmente pura (ka dag); a natureza (rang bzhin) da base é claridade (gsal ba) que é espontaneamente perfeita (lhun sgrub); a união inseparável (dbyer med) da essência primordialmente pura e da natureza espontaneamente perfeita é o fluxo não-obstruído (ma 'gag pa) da energia e da compaixão (thugs rje). Na mente individual, esta base é o estado natural (gzhi) e é a fonte do samsara para a mente deludida (ma rig pa) e do nirvana para a mente na qual o conhecimento (rigpa) está desperto.

O caminho do Dzogchen consiste em adquirir a percepção do estado natural da base, e tornar o fluxo de *rigpa* constante através de práticas meditativas, que tem por objetivo habilitar o praticante a dominar a sua mente, afim de manter o fluxo de *rigpa* mesmo nos períodos de pós meditação, e então integrar este estado ao nosso comportamento, e às atividades do dia a dia. Dentro da tradição Bön, o Dzogchen é tido como um ensinamento muito elevado e poderoso, e, devido à sua natureza, nos tempos passados poucos eram os mestres que conheciam e praticavam o Dzogchen, pois as diversas linhagens eram mantidas de forma secreta e poucos mestres se habilitavam a passar tais ensinamentos a seus estudantes.

Atualmente, esta transmissão se dá de maneira mais frequente, mais livre e aberta, pois os mestres Bön têm hoje uma visão de que é preciso que estes

ensinamentos sejam transmitidos, para que não se corra o risco de perde-los devido à diáspora cultural Tibetana e outros fatores. Dentro da tradição dos Bönpos, os ensinamentos do Dzogchen são precedidos por uma serie de práticas preliminares, chamadas de *ngondro* e *powa* que tem por função purificar a mente do aluno, e poder prepara-lo para o teor altamente desenvolvido dos ensinamentos. Estas práticas preliminares se dividem em nove, e são classificadas em: gerar compaixão por todos os seres sencientes; tomar refúgio; oferecer a mandala; meditar sobre a impermanência; confessar as transgressões; fazer prostrações; guru yoga: fundir a mente com a mente iluminada do guru visualizado à sua frente; oferecer preces; receber bênçãos. Estas práticas estão descritas no *Nyams rgyud rgyal ba'i phyag khrid*.

O Dzogchen se divide em três correntes dentro da tradição Bön, conhecidas como Ati, Dzogchen e Zhang Zhung Nyan Gyud. As duas primeiras são tradições baseadas em termas, ou seja, em textos que foram escondidos para serem protegidos, e foram posteriormente redescobertos, estudados e difundidos. A tradição do Zhang Zhung Nyan Gyud é uma tradição oral, que se baseia na transmissão contínua e direta por uma linha ininterrupta de mestres. Apesar destas três tradições terem as suas particularidades quanto à própria prática, a essência e a finalidade se configura como sendo a mesma, a introdução ao estado natural da base. (Wangyal Rinpoche, 2011).

No presente trabalho, devido às fontes utilizadas, e conseqüentemente, devido ao fato de que os mestres autores dos textos fontes terem sido treinados e iniciados na sua maioria, dentro da tradição do *Zhang Zhung Nyan Nyud*, sempre que nos referiremos às práticas que serão descritas adiante, estaremos (exceto caso seja explicitado o contrário), nos referindo à esta tradição em particular. Esta linhagem de ensinamentos, como a temos sistematizada nos dias de hoje teria sido transmitida por um mestre Bönpo chamado Tahpirista, por volta do século VIII d.C., no reinando de Zhang Zhung, um reinando independente localizado geograficamente no que hoje é equivalente ao noroeste do Tibete. A respeito de Tahpirista, citamos as palavras de Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 63-4):

Na tradição Bön, fazemos a prática de guru yoga: fundimos nossa mente com a mente natural do guru, que visualiza a si mesmo como a deidade Shenlha Okar, ou como a figura de Tapihritsa que

representa a união de todos os mestres da linhagem Bön. Tapihritsa é representado no estado de Dharmakaya, como Kuntuzangpo, nu e sem ornamentos. De acordo com o relato tradicional no *Zhang Zhung Nyan Gyud*, Tapihritsa nasceu no século oito. Seu pai era Rasang Luyal e sua mãe, Sherig Sal. Ele recebeu ensinamentos através da mente telepática e das transmissões orais de seu pai e do grande mestre Ponchen Rasang, mas em especial ele foi o discípulo de Tsepung Lawa Gyaltzen, Siddha e vigésimo quarto mestre da linhagem de transmissão oral do Zhang Zhung.

Os ciclos de ensinamentos são divididos em quatro seções, cada qual estando ligada à aspectos particulares do ensinamentos transmitidos por Tahpirista. A primeira seção, chamada de “externa”, explica os pontos de vista filosóficos da doutrina da Grande Perfeição³⁷. A segunda seção, chamada de “interna”, contém as instruções essenciais para a prática. A terceira seção, também chamada de “a secreta” envolve instruções de meditação envolvendo o nível de “percepção pura”. A quarta, referida como “a muito secreta”, consiste em ensinamentos que visam revelar a forma de ser da natureza última. (Rossi, 1999)

5.2.1 Os estágios do caminho na prática do Dzogchen da tradição Bön

Assim como para a escola Nyingma, o caminho do Dzogchen no Bön consiste de uma série de práticas, algumas preliminares, outras de treinamento da mente, para que o discípulo possa ser treinado para a carga transformadora do conhecimento e experiência direta de *rigpa*, assim como para ser apto a manter o estado da base luminosa em períodos de pós meditação. A seguir, destacaremos algumas práticas importantes descritas por alguns mestres como os primeiros estágios do caminho da prática do Dzogchen, como transmitido pela tradição de Zhang Zhung, e referenciado nos escritos *Zhang Zhung Nyan Gyud*.

Similarmente ao que é concebido dentro da prática do Dzogchen dentro da escola Nyingma, algumas práticas de cunho preliminares são tidas como necessárias, e até mesmo essenciais para o desenvolvimento do praticante dentro

³⁷ O nome Grande Perfeição é também um sinônimo utilizado pelos mestres para se referir ao Dzogchen.

do caminho do Dzogchen. Nestes termos, trazemos as palavras de Rossi (1999, pg. 68):

The most important and distinctive practices reputed to promote real understanding of the state of the Great Perfection are those of *khregs chod* and *thod rgal*. The first is said to be practised in order to dissolve the rigidity of one's dualistic perception, and to learn to integrate one's Awareness with all aspects of one's life and being, without necessarily striving to perform any specially devised meditation or assuming any specific form of behaviour. The second implies, at least, in its first stages, specific physical postures and ways of gazing; it is practised in order to overcome one's dualistic perception by concretely realizing the Ultimate Nature of the Mind-itself through the arising of visions; the practice of *thod rgal* is also said to represent a preparation for dealing with the different manifestations that will appear during the intermediate state.³⁸

5.2.1.1 A prática de Zhiné

As práticas de concentração e de meditação como o *zhiné*, são encontradas nas mais diversas tradições indianas, seja nas muitas formas de hinduísmo, ou nos textos budistas do sutra ou do tantra. Ainda que os objetivos alcançados pela prática de *zhiné* possa ser diferente, todas estas tradições atribuem uma importância particular à ela. No caso particular do Dzogchen, trata-se de uma prática preliminar muito importante, pois é essencial o domínio desta prática, para acessar e progredir nos estágios mais avançados do caminho.

Dentro da tradição do Dzogchen, a prática de concentração é dividida em três diferentes etapas. A primeira, chamada de "contração com esforço". Esta consiste, dentro da tradição do *Atí*, em utilizar um objeto como suporte para a fixação da concentração mental. Dentro da tradição *Atí*, utiliza-se uma imagem da letra tibetana

³⁸ "As práticas mais distintas e importantes para promover a compreensão real do estado da Grande Perfeição são as de *khregs chod* e *thod rgal*. O primeiro é dito para ser praticado de modo a dissolver a rigidez da sua percepção dualista, e aprender a integrar a própria consciência com todos os aspectos da vida de alguém, sem necessariamente estar se esforçando para realizar qualquer meditação especialmente concebida ou assumir qualquer forma específica de comportamento. A segunda implica, pelo menos, em seus primeiros estágios, posturas e formas físicas específicas; é praticada a fim de superar a percepção dualista por realização concreta da Natureza Última da Mente-em-si através do surgimento de visões; a prática de *thod rgal* também é tida como representando uma preparação para lidar com as diferentes manifestações que aparecerão durante o estado intermediário." (Trad. Nossa)

“A”. A este respeito, apoiamo-nos nas palavras de Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 94):

Dedicar-se na prática de concentração é muito importante, porque sem ela é muito difícil alcançar o entendimento do estado verdadeiro; e mesmo que nós realmente obtenhamos entendimento, é muito difícil sustentar esse entendimento por qualquer período de tempo, a menos que tenhamos desenvolvido suficiente poder de concentração. Na verdade, a habilidade de concentrar-se é muito importante em todos os caminhos espirituais, não apenas no Dzogchen, e também na vida cotidiana comum.

A segunda etapa consiste em desenvolver esta “concentração forçada” até que se chegue, gradativamente, a um estado de tranquilidade mental natural. A terceira etapa é caracterizada pela estabilização da tranquilidade mental natural. Continua Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg 94-5):

No Dzogchen a concentração é uma das praticas preliminares fundamentais. Através dela, nós acalmamos e obtemos controle sobre a mente e movimento e, o mais importante, através dela podemos ser introduzidos pelo mestre no “estado natural da mente”. É também uma prática importante que os praticantes experientes utilizam para ajudá-los a estabilizar esse estado. Na tradição Bön, depois de completar as práticas preliminares e receber a iniciação do *Zhang Zhung Meri*, o praticante dedica-se à prática de *zhiné*, sob a orientação de um mestre experiente que o introduz ao conhecimento do estado natural inato de sua mente. A prática *zhiné* delineada neste capítulo vem do sistema *Atí* do Dzogchen Bönpo.

Segundo a tradição do sistema *Atí*, ao praticar neste estágio, podem surgir sinais de progresso espiritual, que são agrupados em “sinais internos” e “sinais externos”, os quais indicarão o nível de progresso que o praticante obtém, no que diz respeito aos graus de controle sobre a mente. Apesar de ser importante, dentro do progresso, obtê-los, no entanto, é também importante na mesma medida, não buscar obtê-los, pois, caso contrário, pode ser desenvolvido um nível de apego (sutil ou não) à estes sinais de progresso. Sobre a natureza desta experiência e o que decorre dela, comenta Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 102):

Quando os sinais externos e internos começam a se manifestar, o mestre nos introduz ao estado natural, explicando-nos a natureza das experiências que nós já tivemos e do conhecimento que já adquirimos por nós mesmos. Desta maneira a prática se torna mais calma e mais relaxada, menos como uma prática de fixação e concentração e mais como uma prática de contemplação.

É precisamente neste momento em que o mestre faz perguntas frequentes ao discípulo sobre a sua experiência do estado natural da mente. Tal prática, segundo o sistema *Ati* do *Zhang Zhung*, pode levar diretamente à experiência do imediata de insight à respeito da natureza própria da mente. Para Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg.102): “O mestre não introduz o seu próprio conceito, algo que nós não experimentamos por nós mesmos, porque isto produziria meramente uma compreensão intelectual”. Nestes termos, podemos perceber a grande ênfase na prática da experiência direta do estado primordial, como sendo superior à compreensão intelectual de tais conceitos.

Figura 14 – Letra “A” do alfabeto tibetano



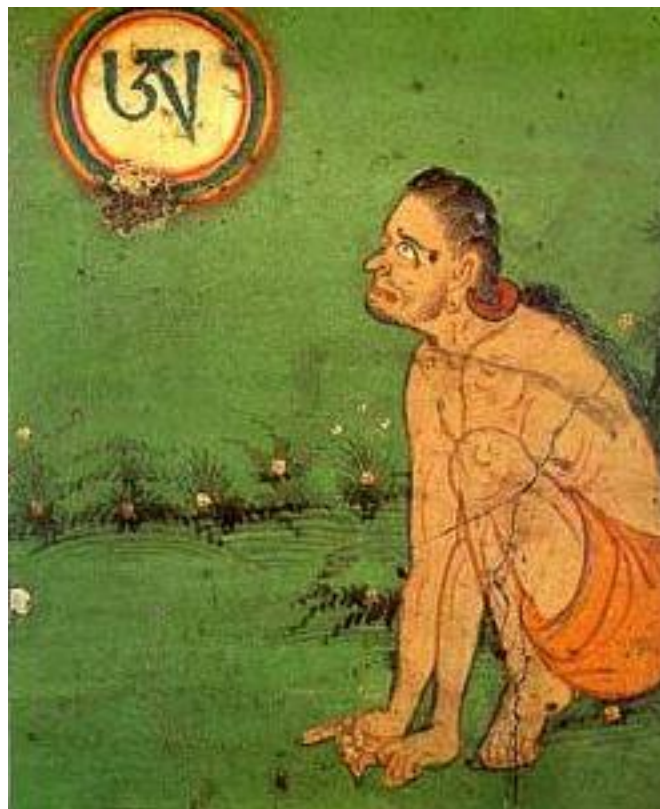
Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/ef/05/85/ef05858ea776c891158b446b60fe719a.jpg>

Figura 15 – Outra representação da letra “A” do alfabeto tibetano



Fonte: http://www.plotinus.com/images/a_letter.gif

Figura 16 – Representação de um *yogue* praticando algum tipo de *zhiné* tendo como objeto a letra “A”



Fonte: http://www.plotinus.com/images/a_dreamyoga.jpg

5.2.1.2 Nyamshag, A contemplação.

Quando falamos em “contemplação” dentro do contexto específico do caminho da prática do Dzogchen, estamos nos referindo à compreensão de que, a contemplação, de fato, significa o estado de inseparabilidade entre clareza e vacuidade. Dentro da linguagem simbólica utilizada nos escritos Dzogchen, esta inseparabilidade também é mencionada nos termos de “união (ou inseparabilidade) de mãe e filho”. Técnicas meditativas que empregam o conceito de “vacuidade”, utilizadas dentro do caminho sútrico e tântrico possuem caráter secundário dentro do Dzogchen. Nestes termos, nos referenciamos à Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, p. 108):

[...] O que devemos desenvolver como praticantes Dzogchen é a contemplação da inseparabilidade de vacuidade e clareza no estado natural da mente. Como estas já são inseparáveis, no Dzogchen nós não tentamos uni-las, como os praticantes tântricos fazem, mas simplesmente reconhecemos sua indivisibilidade. As práticas secundárias são apenas meios hábeis voltados para este desenvolvimento.

Após o discípulo ter sido treinado nas técnicas de concentração contidas no *zhiné*, ele pode, com a ajuda do mestre, finalmente, ser introduzido dentro do estado de contemplação. Dentro desta concepção do estado contemplativo, não mais percebemos a dualidade entre sujeito~objeto, não há mais existência relativa, mas sim, o aspecto comum a ambos, ou seja, a sua verdadeira natureza, que é vacuidade. Esta percepção se dá diretamente, não passando por conceituações lógico filosóficas, mas sim, pela experiência yoguica. No entanto, um dos aspectos característicos do Dzogchen, é que esta experiência imediata não exige, necessariamente, que o discípulo tenha que alcançar o caminho da visão. Para alcançar este estágio, apenas é preciso que se permaneça no estado de contemplação, onde ocorre o reconhecimento de que toda realidade “externa”, nada mais é que uma projeção do condição interior. Trata-se de um entendimento similar àquele desenvolvido pela escola Yogacara, porém, a respeito de algumas diferenças entre ambos, comenta Tenzin Wangyal Rinpoche (2011, pg. 109):

No Dzogchen, é importante compreender qual tipo de mente permanece no estado de contemplação. A tradição do sutra (Chittamatra) classifica os tipos de mente em percebedores “diretos” e “não diretos”. A percepção direta, que é definida como não conceptual, pode ser de quatro tipos: através dos sentidos, mental,

auto-conhecedora e yóguica. De acordo com o Dzogchen, o tipo de mente envolvida na contemplação é um percebedor direto, mas não está incluído em nenhuma das quatro classificações do sistema sútrico. Embora, segundo o Dzogchen, a consciência que percebe o estado natural seja chamado “auto-conhecedora”, esta não corresponde ao percebedor direto auto-conhecedor do sistema Chittamatra. No Dzogchen, “auto” está relacionado com vacuidade, a base não fabricada de tudo, também referida como “*kunzhi*”.

Aqui, podemos delinear uma diferença importante conceitual, entre a concepção do Dzogchen Bön, e alguns conceitos centrais para o budismo, sobretudo nas escolas clássicas, como exemplo a Sarvastivada, da qual, toda tradição de pensamento filosófico e normativo daria a origem do pano de fundo filosófico necessário às formulações posteriores da Yogacara.

Dentro da tradição do Dzogchen no *Zhang Zhung Nyan Gyud*, temos a descrição de três diferentes tipos experiências na contemplação. São elas: a experiência da bem aventurança (*bde ba 'i nyams*), uma sensação de prazer interno; a experiência da vacuidade (*stong pa 'i nyams*), uma sensação de total dissolução no espaço, onde nada pode ser existente; a experiência de claridade (*gsal ba 'i nyams*), uma sensação de extrema lucidez em que há compreensão direta pela presença sem a mediação do pensamento (Wangyal Rinpoche, 2011). Apesar de serem experiências profundas, elas ainda não podem ser confundidas com *rigpa*, pois as mesmas, são todas abarcadas por *rigpa*. Há, ainda, uma importante distinção a ser feita dentro dos ensinamentos do Bön, entre a contemplação comum e a contemplação com claridade. Comenta Tenzin Wangyal Rinpoche (2011. Pg. 116-7):

[...] A contemplação com claridade é consumada fazendo-se a prática de purificação de dissolver o *tiglé* (*thig le*), a forma visualizada de *rigpa* que é a claridade da mente, no espaço, que é a vacuidade da mente, unindo assim vacuidade e claridade. Nesse momento, se formos capazes de estar presentes na claridade, poderemos desenvolvê-la ainda mais. Na contemplação, há compreensão direta, sem conceito, através da claridade. [...] Através da contemplação, nós podemos ter uma experiência transitória da condição individual do estado primordial natural que é sempre claro, luminoso e perfeito, como o sol que sempre brilha no céu, mas pode ser temporariamente obscurecido. [...] Quando vemos com nossos olhos no estado de contemplação, o que nós estamos realmente vendo é a nossa própria sabedoria.

Dentro dos termos aqui evidenciados, podemos conceber o Dzogchen como uma prática espiritual, cuja origem é um tema bastante discutido dentro da área de estudos budistas, sobretudo no que diz respeito à história do budismo tibetano. As essências dos ensinamentos contidos nestas doutrinas visa o reconhecimento, e a percepção direta da mente originária de clara luz, também definida como “a mente base”.

Referindo-se ao contexto estritamente budistas, no qual se desenvolve as práticas do Dzogchen dentro da escola Nyingma e do *‘gyur* Bön aqui descritas, podemos destacar mais similitudes do que diferenças, pois, ao que parece indicar os estudos, tais práticas se desenvolveram paralelamente em ambas as tradições, no entanto, aparentemente estabeleceram uma importante esfera de contato entre si. Sinteticamente falando, todo este arcabouço prático, simbólico e filosófico tem por objetivo a culminação do ápice do caminho espiritual dentro de ambas as tradições tibetanas. À este respeito, trazemos as palavras de Rossi (1999, pg. 68-9):

[...] As a result of having performed these practices during one's lifetime, the *rDzogs chen pa*, the follower of the Great Perfection, should be able to achieve the Fruits of his or her realization after death. In particular, those individuals who are endowed with excellent spiritual capacity (*dbang po rab*) will attain liberation (*thar pa*) without having to go through the intermediate state. They will show their realization in the form of the so-called rainbow body (*ja 'lus*), a process through which the aggregates of the physical body will progressively be reabsorbed into the essence of the five elements, that is to say light, so as to eventually disappear altogether, leaving only hair and nails behind.³⁹

³⁹ “[...] Como resultado de ter executado estas práticas durante a vida, o *rDzogs chen pa*, ou seguidor da Grande Perfeição, deve ser capaz de alcançar os frutos da sua realização após a morte. Em particular, aqueles indivíduos que são dotados de excelente capacidade espiritual (*po rab dbang*) irão alcançar a liberação (*thar pa*) sem ter que passar pelo estado intermediário. Eles vão mostrar a sua realização sob a forma de o chamado corpo do arco-íris (*ja' lus*), um processo através do qual os agregados do corpo físico serão progressivamente reabsorvidos na essência dos cinco elementos, isto é, luz, a fim de eventualmente desaparecer completamente, deixando apenas cabelo e unhas para trás”. (Trad. Nossa)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões envolvendo os elementos da religião Bön, a história de seu desenvolvimento, sua interação com o Budismo, e os frutos desta mesma interação são questões, há muito discutidas em meio acadêmico dentro da área de estudos budistas das academias ocidentais, e até mesmo dentro das próprias tradições budistas do Tibete. Durante muitos séculos, os estudos produzidos à este respeito tinham uma conotação própria da apologética das escolas budistas (Gelug, Sakya, Kagyu e Nyingma), que, naturalmente, buscavam se legitimar como tradição, desenvolvendo assim considerações, análises e em última instância, juízos à respeito do que seria o Bön.

A partir das primeiras produções acadêmicas a respeito destas questões, sobretudo na academia ocidental, de uma forma geral se reproduziu o conteúdo desta apologética budista, que constantemente classificava o Bön como sendo uma cópia de caráter heterodóxico das demais escolas do budismo tibetano, ou constantemente classificando-o em termos de: diferente, pagão, primitivo e selvagem. Estes adjetivos buscam traduzir a maneira como o Bön foi compreendido durante mais de cinco décadas no ocidente, até que, por volta da década de 1950, com estudiosos como Helmuth Hoffman, Giuseppe Tucci, David Snellgrove, dentre outros, os quais começaram a desenvolver uma análise que buscava um aspecto mais imparcial a respeito das diversas representações da religiosidade tibetana é que os estudos sistemáticos que tinham o Bön como objeto principal começaram a ser produzidos. No Brasil, no entanto, a maioria dos materiais que tratam de alguma forma, ainda que brevemente, do tema, trazem conceitos há muito ultrapassados e muitas vezes equivocados. Dentro destas literaturas referidas anteriormente, o Bön (na forma como ele se caracteriza nos dias de hoje) é comumente referido como sendo uma religião nativa do Tibete, a qual geralmente é classificada como uma forma de animismo/xamanismo, e que se diferencia, em larga escala, do budismo. No entanto, de acordo com nossas análises sobre o assunto, percebemos que tais definições se dão de forma muito superficiais e imprecisas.

Evidenciamos, também, a importância de um estudo desta natureza dentro da área acadêmica das Ciências das Religiões, pois, busca esclarecer, ainda que de

maneira introdutória, a vívida complexidade inerente ao estudo das religiões, e, sobretudo, aqui, do pano de fundo da religiosidade tibetana.

No presente trabalho, desenvolvido dentro deste escopo disciplinar das Ciências das Religiões, dentro de um campo denominado de “estudos budistas”, buscamos desenvolver uma visão mais ampliada possível, respeitando os limites que uma dissertação de mestrado nos impõe, à respeito da história do Bön, a formulação de sua doutrina, e suas relações com o Budismo (mais precisamente a escola Nyingma), sobretudo evidenciada nos aspectos da prática do Dzogchen. A influência das doutrinas do Bön, seja em sua forma ritualística, artística, religiosa ou filosófica influenciou de forma decisiva a construção do pano de fundo da religiosidade tibetana como a concebemos nos dias de hoje, ainda que muito destes aspectos estejam encobertos por outros elementos mais evidenciados por diversos que sejam os motivos. A classificação das “fases do Bön”, entre *’jol Bon*, *’khyar Bon*, e *’gyur Bon* visou uma apresentação da história e desenvolvimento do mesmo de forma mais didática, pois devido à complexidade conceitual associada ao termo Bön, esta “classificação” se mostrou mais favorável ao entendimento dos leitores.

A questão das origens do Budismo no Tibete se mostra de grande importância dentro do presente trabalho, pois, foi em contato com esta forma de Budismo, durante mais de quatro séculos, que o Bön desenvolveu a sua própria literatura, seja através da tradução de pretensos textos da língua de Zhang Zhung para o tibetano, ou através de novas formulações textuais feitas pelos Bonpos da época, retomando as tradições orais, ou através de termos redescobertos. A evidência da importância de personagens centrais dentro do budismo tibetano, tais como Padmasambhava e Shantarakshita se mostra decisiva para a caracterização e compreensão dos principais aspectos (que cobrem desde as práticas tântricas e os aspectos ritualísticos às especulações mais profundas de cunho filosófico) desta forma de budismo.

O fato de ter havido um reavivamento da cultura e da religião Bön durante os séculos IX e X d.C. influenciou de forma decisiva o futuro desenvolvimento sistemático do Bön, assim como também o estabelecimento da apologética budista no que diz respeito às análises feitas pelas escolas budistas sobre o que seria o Bön. É importante aqui ressaltar, que, nos dias atuais, o Bön é considerado por

alguns especialistas (dentre eles o próprio XIV Dalai Lama) como sendo a quinta grande escola do budismo tibetano, o que põe em evidência, nos termos do presente estudo, uma possível relação de caráter mais estreito entre Nyingma e 'gyur Bon. Na segunda fase de transmissão dos ensinamentos budistas para o Tibete, por volta do século XI d.C., ao que demonstram algumas evidências, possíveis diferenças poderiam ter surgido entre a escola Nyingma e o 'gyur Bon.

As concepções centrais dentro da prática do Dzogchen no que diz respeito à ambas as tradições aqui referidas (Bön e Nyingma) apesar de pertencerem à diferentes tradições, possuem poucas, ou nenhuma diferença substanciais entre si no que diz respeito à prática em si do Dzogchen, pois a essência dos ensinamentos contidos em ambas as doutrinas, e que visa o reconhecimento da “mente base”, através da percepção direta de sua característica como sendo pura, inata e de clara luz, após serem analisadas em seu caráter prático e filosófico, apontam para os mesmos objetivos. No entanto, referindo-se, dentro do contexto budista, no qual incluímos tanto a escola Nyingma quanto o 'gyur Bon, possíveis diferenças possam ser encontradas no que diz respeito à influência de interpretações do conceito de *Tathagatagarba*, o qual se mostra essencialmente fundamental para a compreensão da possibilidade do desenvolvimento da visão do Dzogchen dentro do contexto estritamente filosófico.

Dentro das interpretações do *Tathagatagarba* desenvolvidas dentro da tradição Bön, é importante aqui, nos referimos à conceituação de *kunzhi*, pois ela define de maneira definitiva alguns elementos a serem discutidos. *Kunzhi* é tido como a *base-do-todo*, e no entanto, difere amplamente da conotação dada à este termo dentro da tradição budista indiana do Yogacara. *Kunzhi* (em sânscrito, *alaya*), é tido, dentro das conceituações da Yogacara indiana clássica, como sendo a oitava consciência (*alayavijnana*), na qual, mantém a função de *consciência-depositório* aonde todas as sementes, frutos das ações kármicas são armazenadas. Dentro da interpretação da escola Yogacara indiana, esta oitava consciência é a base a partir da qual se dará a iluminação, devida à superação da ignorância dentro do processo das 6 consciências, e posteriormente à superação dos *kleshas* sutis dentro da oitava consciência, se procederá então à cessação da produção de *sementes-kármicas*. À partir da oitava consciência, se efetuará uma definitiva mudança de eixo, e, ao ser “re captada” pela sétima consciência, o processo de iluminação se efetuará.

No entanto, dentro do Dzogchen Bonpo, *kunzhi* possui um aspecto eminentemente diferente. Trata-se, da *base-do-todo*, à partir da qual se manifestam todos os fenômenos, e é a base e fonte tanto do *samsara* quanto do *nirvana*. Ela contém, em si mesma, ambos os aspectos da iluminação (iluminação original; iluminação condicionada), como também o aspecto da *não-iluminação*. A *base-do-todo*, em sua condição primordial, sempre esteve pura e espontaneamente iluminada (características da “iluminação original”), e possui uma capacidade *sempre-não-obstruída* de se manifestar das mais diversas formas. De acordo com a interpretação Bonpo, a forma como a *base-do-todo* se manifesta, está diretamente ligada ao entendimento de sua própria *natureza-última*. Logo, caso percebida em sua verdadeira essência, surgem as causas para a iluminação condicionada (*nirvana*). E caso seja percebida de forma incorreta, surge então os elementos da cadeia cíclica de morte e renascimento (*samsara*). Afim de trazer uma passagem de um texto Bön, o qual trata de tais conceitos, nos referimos à Rossi (1999, pg. 55), em sua tradução de uma passagem dos “*Twelve little Tantras*” (p. 182,2-5) :

As to the Basis, (it is) defined in three general ways:
 the Basis (of) Enlightenment, the Basis (of) delusion, and the Source-Basis.
 The Basis (of) Enlightenment is the great primordial purity.
 The Bases (of) delusion (is) the foundation of (karmic) imprints and so on.
 The Source-Basis (is) neutral and spontaneously accomplished.
 Transmigration (and) the state transcending suffering occur in the Basis of all.
 Realization and delusion (are) circumstantial phenomena.
 As for the Mind, (its) Nature (is) Clear Light; in this respect,
 when the superior knowledge of realization is generated,
 (that) realization is Primordial Enlightenment, Kun (tu) bZang (po).
 As for the Mind, (its) Nature (is) Clear Light; in this respect,
 when the superior knowledge is not generated,
 (that is) the original delusion (of) sentient beings (appearing) as transmigration.
 When it is not that, it is taken as the other,
 as (when) a rope is mistaken for a snake.
 Even if (the Basis) is explained as threefold, (its) essence (is) one.
 (It is) the great, single Dimension encompassing everything.⁴⁰

⁴⁰“Quanto à Base, (é) definida de três formas gerais: Base (da) Iluminação, Base (da) ilusão de e o Base-fonte. A Base (da) Iluminação é a grande pureza primordial. A Base (da) ilusão (é) a fundação das impressões (kármicas) e assim por diante. A Base-fonte (é) neutra e espontaneamente realizada. A transmigração (e) o estado que transcende o sofrimento ocorrem na base Base-fonte. Realização e ilusão (são) fenômenos circunstanciais. Quanto à mente, (sua) Natureza (é) a Clara Luz; À este respeito, quando o conhecimento superior de realização é gerado, (esta) realização é a Iluminação original, Kun (tu) bzang (po). Quanto à mente, (sua) Natureza (é) Clara Luz; À este respeito, quando o conhecimento superior não é gerado, (que é) a ilusão originada (dos) os seres sencientes (e que aparece) como transmigração Quando não é isso, é tomado como o outro,

Através da passagem citada acima, pensamos ter evidenciado de maneira clara as três características da *base-do-todo*, ainda que, em termos absolutos, estas três características (aqui descritas como convencionais), são apenas diferentes aspectos de um todo, aqui referenciado como a *base-do-todo*, também chamada, dentro da tradição Bonpo de *A-mente-pura-e-perfeita* ou *A-mente-mesma*.

Dentro da tradição Nyingma, porém, dentro do âmbito da literatura e da bibliografia consultada durante o processo de produção desta dissertação, tais aspectos de *kunzhi* não foram evidenciados, de forma que possamos fazer uma ponte direta entre o conceito Bön e o conceito Nyingma, ainda neste sentido. Este fato é de grande importância, pois, através desta aparente diferença fundamental, poderíamos sugerir uma possível diferença substancial no que diz respeito aos aspectos filosóficos centrais da prática do Dzogchen em ambas as tradições. Devido ao fato de que, apenas pequenas diferenças foram constatadas, no que diz respeito à maneira como os ensinamentos são classificados, aplicados na prática, e difundidos dentro de ambas as tradições, tais questões podem ainda, apontar para um desenvolvimento de frutos futuros à partir da atual pesquisa, pois, questões desta natureza precisam ser esclarecidas para que se possa talvez desenvolver algum tipo de conclusão à respeito de uma possível diferença fundamental, no que diz respeito ao Dzogchen, entre ambas as tradições.

É importante aqui ressaltar, no entanto, que uma possível via de acesso à estes *insights* de cunho puramente acadêmico e filosófico possa se dar à partir do estudo minucioso à respeito das diferentes interpretações no que diz respeito aos conceitos de *Tataghatagharba* utilizados tanto no Budismo indiano, quanto no Budismo chinês. As características do conceito de *kunzhi* aqui evidenciadas dentro da tradição Bön, parecem, ao que pode indicar uma constatação à nível ainda superficial, por se tratar de um trabalho de mestrado, apontar uma forte semelhança nas interpretações do conceito de *Tataghatagharba* presente em um texto de grande importância dentro do desenvolvimento do Budismo chinês que é o “Tratado do despertar da fé do Mahayana”, o qual, os alcances filosóficos do mesmo foram decisivos para o desenvolvimento do Budismo chinês. Feitas breves considerações

como (quando) uma corda é confundida com uma cobra. Mesmo que (A Base) seja explicada como tríplice, (sua) essência (é) uma. (É) A grande, dimensão única que tudo engloba.” Trad. Nossa

sobre este tópico, é também importante aqui mencionar que a possível diferença nas interpretações do conceito de *Tathagatagarba* entre as tradições do Dzogchen da escola Nyingma e do Bön possa se dar pelo fato de que a escola Nyingma utilize-se, possivelmente, das interpretações oriundas das tradições do Budismo indiano, enquanto que o Bön apoia-se, possivelmente, naquelas desenvolvidas pelo Budismo chinês, de forma posterior.

Tendo em vista a natureza do presente trabalho, não pretendemos, de forma alguma, esgotar estas questões por fim aqui levantadas, e sim, apontar para uma possível direção de um provável desenvolvimento posterior de algumas constatações levantadas durante a presente pesquisa.

REFERÊNCIAS

BAUMER, C. **Tibet's Ancient Religion Bon**. Hong Kong: Orchid Press, 2002.

Bjerken, Zeff, '**Exorcising the Illusion of Bön “Shamans”**: A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions', *Revue d'Etudes Tibetaines*, 6 (2004): 4–59.
Acesso em 13 de Maio de 2015.

BRENNAND, I; GNERRE, L. **A prática do dzochen e a tradição vajrayana no budismo tibetano**. In: 1º Simpósio Internacional da ABHR / 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 2013, São Paulo. Anais do 1º Simpósio Internacional da ABHR / 1º Simpósio Sudeste da ABHR. São Paulo: Editora USP, 2013. v. 01. p. 2014-2028.

DALAI LAMA, SS. **Dzogchen: A essência do coração da grande perfeição**. São Paulo: Gaia, 2006.

DUDJOM, R. **The Nyingma school of Tibetan Buddhism: its fundamentals and history**. Sommerville: Wisdom Publications, 2002.

FEUERSTEIN, G. **Tantra: Path of ecstasy**. Boston: Shambhala, 1998.

_____. **A Tradição do Yoga**. São Paulo: Pensamento, 2005.

FLOOD, Gavin. **The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion**. New York, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2006

GEOFFREY, S. **Civilized Shamans**. Washington: Smithsonian Institution, 1993.

GNERRE (c), M. L. A. **Religiões Orientais: Uma introdução**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

GONÇALVES, R. M. **Textos Budistas e Zen Budistas**. São Paulo: Cultrix, 2010.

HOFFMAN, H. **Religions of Tibet**. Westport: Greenwood Press, 1979.

IHDE, D. **Hermeneutic Phenomenology: the philosophy of Paul Ricoeur**. Evanston: North-Western University, 1971.

Karmay, S. G. **The Treasury of Good Sayings: a Tibetan History of Bon**. London: Oxford University Press. 1972.

KEENAN, J. P. **logacara**. In: YOSHINORI, T. *Espiritualidade budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KVAERNE, P. **The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition**. Boston: Shambhala Publications, 2001.

LAUMAKIS, Stephen J. **Uma introdução à filosofia budista**. São Paulo: Madras, 2010.

LOWESTEIN, T. **A visão do buda: Filosofia e Meditação, O Caminho Para a Iluminação, Locais Sagrados**. Köln: Taschen, 2001.

LUSTHAUS, D. Nagarjuna. Disponível em:<
<http://www.nossacasa.net/shunya/default.asp?menu=943>> Acesso em: 20 janeiro de 2016.

NORBU, N. **Dzogchen Teachings**. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

_____. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989b.

_____. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1999.

RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. São Paulo: Talento: Palas Athena, 1999.

RINPOCHE, T. W. **Maravilhas da mente natural**: a essência do Dzogchen na Tradição Bön nativa do Tibete. São Paulo: Devir, 2011.

ROSSI, D. **The philosophical view of the great perfection in the Tibetan Bon religion**. Boston: Snow Lion, 1999.

SHANTARAKSHITA & MIPHAN J. **The adornment of the middle way**. Boston: Shambhala Publications, 2010.

SOGYAL, R. **O livro tibetano do viver e do morrer**. São Paulo: Palas Athena, 1999.

THONDUP, T. **Hidden Teachings of Tibet: na explanation of the Terma tradition of Tibetan Buddhism**. London: Wisdom Publications, 1986.

TUCCI, G. **The religions of tibet**. Oakland: University of California Press, 1988.

WANGYAL, T. **Maravilhas da mente natural**: a essência do Dzogchen na Tradição Bön nativa do Tibete. São Paulo: Devir, 2011.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

COZORT, D. **Buddhist Philosophy**. Ithaca: Snow Lion Publications, 2003.

DAKPA, N. **Opening the door to Bön**. Ithaca: Snow Lion, 2005.

Duerlinger, J. **Indian Buddhist Theories of Persons**: Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self". New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Gyatso, M. **Fundamental Mind**: The Nyingma View of the Great Completeness. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

_____. **Buddha Mind**: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo. Ithaca: Snow Lion Publications, 1989.

NORBU, N.. **The Crystal and the Way of Light**: Sutra, Tantra and Dzogchen. Ithaca: Snow Lion Publications, 2000.

PONLOP, D. **Wild Awakening**: The heart of Mahamudra and Dzogchen. Boston: Shambhala Publications, 2003.

Rinchen, S. **The Three principal aspects of the path**: an oral teaching. Ithaca: Snow Lion Publications, 1999.

SNELLGROVE, D. **A cultural history of Tibet**. Boston: Shambhala Publications, 1995.

Yoshinori, T. **Espiritualidade budista**: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Espiritualidade budista Vol. II**: China mais recente, Coréia, Japão e Mundo moderno. São Paulo: Perspectiva, 2006.