



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE DOUTORADO

SIDNEY CARLOS ROCHA DA SILVA

**EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE:
nos rastros de uma pedagogia fantástica**

RECIFE

2020

SIDNEY CARLOS ROCHA DA SILVA

**EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE:
nos rastros de uma pedagogia fantástica**



Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: Educação e Espiritualidade

Orientador: Prof. Dr. Alexandre S. de Freitas

Recife
2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Natália Nascimento, CRB-4/1743

S586e Silva, Sidney Carlos Rocha da.
Educação e espiritualidade em Chögyam trungpa rinpoche: nos rastros de uma pedagogia fantástica. / Sidney Carlos Rocha da Silva. – Recife, 2020.
194f.

Orientador: Alexandre S. de Freitas.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.
Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.
Inclui Referências e Apêndices.

1.Educação – Filosofia 2. Pedagogia - Filosofia. 3. Métodos pedagógicos. 4. Educação - Espiritualidade 5. UFPE - Pós-graduação. Freitas, Alexandre S. de. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.) UFPE (CE2020-044)

SIDNEY CARLOS ROCHA DA SILVA

**EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE:
nos rastros de uma pedagogia fantástica**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação
em Educação da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito de avaliação para
obtenção do título de Doutor em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Maria Thereza Didier de Moraes (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Moisés de Melo Santana (Examinador Externo)
Fundação Joaquim Nabuco

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Eugênia de Paula Benício Cordeiro (Examinadora Interna)
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Por saber que “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”, e que essa escrita só foi possível em função de uma força coletiva, agradeço. Nesse gesto de gratidão, atualizo o amor e torno ainda mais vivo o laço afetivo de todos e todas que vêm contribuindo direta e indiretamente comigo. Meus sinceros agradecimentos às linhagens ancestrais de sabedoria e compaixão pelo legado tão precioso. Em especial, aos professores e mestres em que as bênçãos se mantiveram: desde Arya Tara e Guru Padmasambhava, passando por Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa e Gampopa, até chegar em Chögyam Trungpa Rinpoche e em sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche. Desta grande tradição presto minha homenagem ao Lama Padma Samten por nos apresentar de forma tão generosa essa preciosa visão.

Aos meus professores diretos de sempre, deixo meu agradecimento especial em forma de presente: Alexandre Simão de Freitas (Alex), por todo o amor ainda vivido, por toda amizade colorida, pela força de vida que nos liga, pela paixão que nos sustenta! Aurino Lima Ferreira (Aurelio), pela paternidade e partilha, pelos cuidados constantes, pela força compassiva.

Sem jamais esquecer, não poderia deixar de agradecer: a todo empenho sensível, a todo o amor dedicado e carinho doado de Maria de Fatima (Mainha), Maria das Graças (Gracinha), José Alves de Lima (papai), Mario Gabriel da Silva (Maro) – essas que são minhas mães e a eles que são meus pais. A toda família que, desde Mãe Bazé, mantém viva a alegria, a afetuosidade, o acolhimento e a coragem, deixo minha gratidão e meu respeito: a Nego, Nado, Nem. A Ninha, pela entrega e partilhas, a Li, pela cumplicidade; a Bia, Ceça, Biliu, Binho, Rafa, Juninho, Keka, Junior, Thays, Marconi e Marcelo. A todos os sobrinhos, sobrinhas e afilhadas, aos prim@s de ontem e aos que estão chegando hoje, obrigado. Faço aqui um agradecimento especial a meu irmão Silas que, além de manifestar a habilidade vajra de ser, me ensinou uma forma peculiar de amar antes mesmo de eu nascer. Ele, que sempre está comigo, ainda que eu esteja longe.

A Alice, por todo nosso amor, por todo cuidado, carinho, presença e companhia. Pelo querer bem e por ser bem querer; por estar junto, não importa o que aconteça; pela partilha inteira e generosa companheira. Pelos pais e família generosa que ela tem.

Sem demora, agradeço pela amizade, troca e partilha que tive e ainda tenho em muitos momentos de Joao e Dea, Nego e Ninha, Admilson, Cleiton, Nathalia e Katarina. Com elas e eles, não andei e não ando só pelo caminho.

Agradeço a todos e todas que fazem a comunidade do Coque e a família Neimfa: a Lucia, pela confiança e presença constante; a Paulina (Madrinha) pela corporificação da dádiva; a Dona Zezé pela entrega; a Luiza, pela energia sempre viva; a Ana Claudia pela atenção; a Bastinha e

o Tonhão pela disponibilidade e disposição; a Valda, Djane, Di por manifestarem a força da humildade, da verdade e da coragem; a Zita, pela gargalhada, pelas palhaçadas, pelo sorriso generoso, olhar atento e mãe-amiga. A D. Nenem, Tereza e Vanderlucia pela companhia alegre de cada dia. A Fábio, por nos abrir caminhos e pelo amor de sempre; a Emília, Everson, Adilson, Selma, Severino, Teca, Policarpo, Ferdinand, Jeanne, Carmitinha, Ridivânio, Cris Marçal e Cris Araújo pela dedicação em nossa constituição e em nossa educação. Aos professores e professoras do Neimfa que já passaram, aos que estão e aos que virão: nossa gratidão.

Àqueles e àquelas que partilharam comigo o curso de educadores sociais e primeira turma de educadores holísticos: obrigado pelas manhãs e tardes de muitas trocas de experiências, pelo circuito de afetos, pelas memórias afetivas, pela divertida companhia.

Ao grupo de RPG do Neimfa que, ao calar da noite, abria um espaço para ouvir o que não se conta do mundo e falar o que não se diz comumente. Pelos encantos de vida que aí se sentia, pelas histórias fantásticas que entre nós circulavam.

Ao Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz do Neimfa por me ensinar a gestar vidas e sonhar mundos. Aqui, uma homenagem aos professores e professoras, monitores e monitoras da formação em valores humanos das manhãs de domingo (Jô, Auvandeide, Girlane, João, Alice, Dea, Ninha, Evelize, Caio, Denis, Mota, MaxWell, Mari, Sidcleia). Em especial, quero agradecer imensamente aos jovens que há quase 10 anos estão comigo todas as manhãs no domingo partilhando de suas vidas, suas dores, seus amores e seus sonhos: Mercinho, Vinícius, Julia, Breno, Lírio, Dondinho, Matheus Luciano, Deusa Ray, Ze Lucas, Bezinho, Léo, Mary, Bê, Duda, Dudão, Humberto, Mika, Mekinho, Juninho, Elô, Letícia, Matheus Medusa, Lay, Nina, Niko, Diogo, Rebeca, Dácila. A nós, que tecemos os fios da amizade!!!

Aos que fazem as práticas espirituais do Neimfa e, por isso, mantêm atual e sempre viva a magia, dos seus em-cantos às artes da feitiçaria.

Àqueles que aceitaram começar uma formação de guerreiro: Drika, Carlinhos, Joao Pedro, Vinicius, Miguel, Nino, Walderson. A Marcia, Alice, Zita, Lucia e Dea pela perseverança e por acompanhá-l@s.

Ao grupo de estudo, formação e pesquisa em Psicologia, Esquizoanálise e Espiritualidade do Neimfa: Carol, Bruna, Alyne, Mari, Alice, Lucia, Djailton. Pelos nossos sorrisos, pelo nosso convívio, pelas nossas trocas, pelos sonhos nutridos.

A tod@s que contribuem com essa teia de solidariedade afetiva no Neimfa na figura de Emília, Gabi, Renata, Gelson, Evandro, Flavinha, DJ, Jean, André, Lu, Eduarda.

A toda Rede Coque (R)existe na figura de Reupiz (Ma), pela ousadia, pelo coração sincero, pelos sonhos que carrega, pela solidariedade afetiva. A Chico, pelo carinho sempre amigo.

Ao Mabi na pessoa de Auta e de Procópio. Obrigado pela presença revolucionária e arrebatadora.

A Avipa (Casinha), na pessoa de Laurinha, Vanda, Guará, Erika, Lay - e todas as crianças que ali habitam e se encontram - por tornarem o mundo mais vivível, amável, alegre, divertido e brincante. A tod@s vocês nosso muito obrigado pelas brincadeiras, picadeiros e nos lembrar do nariz de palhaç@ o tempo inteiro!

Ao CEBB-Recife na pessoa de Vinicius, Regina, Yuri, Napoleão, Gidália, Artur, Hebe; ao Drukpa-Recife-Brasil na pessoa do Lama Jigme Lhawang, Murilo, Fabian, Carli. A vocês obrigado pela parceria em nome do benefício dos seres.

Ao programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE, aos professores e professoras que contribuem constantemente com nossa formação. Em especial ao pessoal da secretaria na pessoa de Karla, Morgana e Leandro pela atenção, pela ajuda e apoio que fizeram diferença. Não esquecerei disso. Ao Núcleo de Educação e Espiritualidade pela ousadia e pela coragem, especialmente ao grupo de pesquisa intitulado “Traficantes de Dons”, por me permitir oficinas de pensamento, pela poética do cuidado, pelos desejos de resistência. Obrigado pelas trocas e pelos muitos momentos de reflexão e aprendizados.

Não posso e nem quero esquecer de agradecer aos professores e professoras que aceitaram nosso convite para compor a banca examinadora da Tese. Além da admiração que tenho por cada um e cada uma, fiquei muito feliz pela leitura sensível, olhar cuidadoso e acolhimento imediato. Aos professores Aurino Lima Ferreira e Moisés Santana; e às Professoras Thereza Didier e Paula Cordeiro, recebam minha gratidão e meu reconhecimento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de estudo concedida durante a elaboração dessa Tese. Esse apoio foi importante para criar condições favoráveis no andamento e conclusão deste trabalho.

A tod@s, enfim, que contribuíram para a realização deste trabalho: obrigado, obrigado, obrigado!

RESUMO

Vivemos tempo algum, nenhum tempo temos. São tempos de desencantamento. Um estado que nada acontece: suspensão. É apreciação de coisa-alguma: nada. Fazemo-nos a partir daquela insensibilidade que sabe de tudo, mas que nada sente. O que esse desencantamento não para de dizer, insistimos em não perceber: há algo de terminal em nosso mundo, a ausência de futuro já começou. Cabe-nos, mais do que nunca, farejar, nas impossibilidades do mundo, as brechas de horizontes perdidos. Nessa direção, pesquisamos em educação movidos pelo desejo de retirar do silenciamento outras epistemologias, minoritárias, como as que foram forjadas nos contrafortes dos Himalaias. Na busca de rastros do que ainda não se deixam pensar no campo acadêmico da educação, viajamos até o extremo oriente e nos perguntamos: em que medida a visão espiritual do professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche pode contribuir para reorientar nossas propostas educativas? A intenção mais ampla consiste em analisar a visão filosófico-educacional deste pensador, descrevendo as bases onto-antropológicas do que ele denomina de educação guerreira a fim de mapear rastros para desdobrar uma pedagogia fantástica. De modo mais específico, buscamos (1) compreender a visão espiritual imanente ao pensamento pedagógico de Chögyam Trungpa Rinpoche, no intuito de extrair implicações que nos ajudem a repensar o papel da educação; (2) apresentar a mitologia de Shambala e o dispositivo pedagógico denominado de educação guerreira, buscando compreender o que significa ser sujeito da educação nesse contexto; e (3) apreender a meta educacional defendida pela filosofia da educação de Chögyam Trungpa Rinpoche, discutindo suas possibilidades de tradução e seus desdobramentos para a formulação de uma *pedagogia fantástica*. Para tanto, empreendemos uma investigação de caráter teórico-bibliográfico. Como mostraram os resultados, o enfoque de espiritualidade, desde o modo budista apreendido por Chögyam Trungpa Rinpoche, configura-se como um exercício de arejamento das estruturas de dominação e rigidez sustentadas pelo modo neurótico de funcionamento do eu. A questão que a espiritualidade pretende inserir no cenário das ciências humanas, de modo geral, e do campo educativo, de modo particular, está baseada na capacidade de abriremos um espaço de intercâmbio de posição, onde o eu, descentrado, transmuta a neurose para enxergar o mundo desde outros pontos de vistas. O dispositivo denominado de educação guerreira, ao se inspirar na mítica de Shambala, apresenta-se como intervenção pedagógica pautada não só na reativação da magia, mas em sua invocação. Organizado por uma proposta política-pedagógica sustentada pela experiência do mundo sagrado, o trabalho formativo volta-se para um cuidado comum com as vidas. Do modo como foi tematizada, a trilha formativa da educação guerreira não só é sustentada por uma visão *sui generis* de espiritualidade como nos deixou rastros para engendrar

o que chamamos de pedagogia fantástica. Um método de ensino e aprendizagem que, ao borrar as fronteiras da percepção, abre uma fenda nos limites da razão. Inspirados pela visão espiritual de Chögyam Trungpa Rinpoche, podemos concluir que a espiritualidade é um dispositivo formativo de cuidado com os outros do mundo e a educação um artefato mágico de transformação dos corpos pela via da fantasia.

Palavras-chave: Educação. Espiritualidade. Chögyam Trungpa Rinpoche. Pedagogia fantástica.

ABSTRACT

We live in no time, we do not have any. These are times of disenchantment. A state in which nothing happens: suspension. It is the appreciation of the void: nothingness. We make ourselves from that insensitivity that knows everything but feels nothing. What this disenchantment does not stop saying, we insist on not realizing: there is something terminal in our world, the absence of a future has already begun. More than ever, it is our responsibility to sniff the gaps of lost horizons in the impossibilities of the world. In this direction, we have researched education driven by the desire to remove from silence other minority epistemologies, such as those forged in the foothills of the Himalayas. In the search for traces of what is still not allowed to be thought in the academic field of education, we traveled to the far east and asked ourselves: To what extent can the spiritual vision of the Tibetan teacher Chögyam Trungpa Rinpoche contribute to reorienting our educational proposals? The broader intention is to analyze the philosophical-educational sight of this thinker describing the onto-anthropologic bases of what he calls warrior education, in order to map out trails to unfold a fantastic pedagogy. More specifically, we seek (1) to understand the spiritual vision immanent to Chögyam Trungpa Rinpoche's pedagogical thinking, in order to extract implications that help us rethink the role of education; (2) to present the Shambala mythology and the pedagogical device called warrior education, seeking to understand what it means to be subject to education in this context; and (3) to grasp the educational goal advocated by Chögyam Trungpa Rinpoche's philosophy of education, discussing its possibilities of translation and its unfoldings for the formulation of a *fantastic pedagogy*. To this end, an investigation of a theoretical and bibliographical nature was undertaken. As the results showed, the focus on spirituality, from the Buddhist mode seized by Chögyam Trungpa Rinpoche, is configured as an exercise of ventilation of the structures of domination and rigidity sustained by the neurotic mode of operation of the self. The question that spirituality intends to insert in the scenario of the human sciences in general and of the educational field in particular, is based on the capacity to open a space of exchange of position, where the self, decentralized, transmutes the neurosis to see the world from other points of view. When inspired by shambala's mythical, the device called warrior education presents itself as a pedagogical intervention based not only on the reactivation of magic, but on its invocation. Organized by a political-pedagogical proposal supported by the experience of the sacred world, formative work turns to a common care for lives. As it was themed, the formative trail of the warrior education is not only sustained by a *sui generis* vision of spirituality but left us trail to engender what we call fantastic pedagogy. A method of teaching and learning which, by blurring the boundaries of perception, opens a rift within the limits of reason. Inspired by

Chögyam Trungpa Rinpoche's spiritual vision, we can conclude that spirituality is a formative device of care for others in the world and that education is a magical artifact of transforming bodies through the path of fantasy.

Keywords: Education. Spirituality. Chögyam Trungpa Rinpoche. Fantastic pedagogy.

SUMÁRIO

1 NOTAS INTRODUTÓRIAS OU MEMÓRIAS DE UM APRENDIZ DE FEITICEIRO	16
1.1 Escuto o tempo do fim: imagens do tempo algum.	17
1.2 A vida não acaba quando a morte chega, mas quando o desencantamento começa.	19
1.3 Porque a ausência de futuro começou: precisamos aprender a viver, apesar de.	21
1.4 Para reativar a feitiçaria	25
1.5 Da pesquisa como dispositivo mágico, ou: do que dá a ver o que não se diz e faz dizer o que não se vê.....	27
1.6 Escrevo como quem lança feitiço	31
2 A LINHAGEM DOS CONTRATEMPOS: A ESCOLA DOS MESTRES DO ENCANTAMENTO	35
2.1 Tilopa: Mestre, Louco e Sábio.....	40
2.2 Naropa, o aprendiz insistente, um mestre incansável.	42
2.3 Marpa, Asceta Empoderado.....	46
2.4 Milarepa, Xamã do Tibete: de feiticeiro assassino a feiticeiro Iluminado	51
2.5 Chögyam Trungpa Rinpoche: o Nascido no Tibete	56
2.5.1 Trungpa Rinpoche Como Poeta da Louca Sabedoria.....	60
2.5.2 Do Mestre Da Louca Sabedoria à Professor Que Invoca Magia.....	63
2.6 Do que há para aprender com o Budismo de Chögyam Trungpa Rinpoche – Por Uma Ética Mágica do Encantamento	65
3 O ENFOQUE BUDISTA DE ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE: IMPLICAÇÕES PARA RE-PENSAR A EDUCAÇÃO	70
3.1 Além do materialismo espiritual: uma discussão em torno da distorção egocentrada da espiritualidade	71
3.2 O Enfoque Budista De Espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche: o Ponto De Vista Da Louca Sabedoria.....	78
3.3 Implicações para repensar a educação: da relação pedagógica como um caso de amor entre aquele que ensina e aquele que aprende.....	88
4 SHAMBALA: UM REINO MÍTICO, UM MUNDO MÁGICO	105
4.1 Shambala: uma história de muitas versões	105

4.1.1 Uma compreensão (pré)budista do reino.....	107
4.1.2 A Recepção de Shambala pela Cultura Ocidental: uma lente esotérica	111
4.1.3 Shambala: uma visão a partir do Chögyam Trungpa Rinpoche	116
4.2 A Educação do Guerreiro: uma trilha sagrada para a sociedade iluminada	119
4.2.1 A condição guerreira: por uma ética da coragem na educação	120
4.2.2 O Mundo Sagrado: a Cosmopercepção Guerreira.....	128
4.3 A percepção (de um sujeito da educação) que vem do não-eu	135
4.3.1 A animalidade como mediadora de saber: ou, quando o inumano ensina.....	140
4.3.1.1 <i>Uma Viagem à Casa do Tigre na Flor da Idade</i>	142
4.3.1.2 <i>A Dança do Leão das Neves</i>	145
4.3.1.3 <i>Garuda: alçando voo em direção ao espaço sideral</i>	147
4.3.1.4 <i>O Rugido do Dragão</i>	149
5 NOS RASTROS DE UMA PEDAGOGIA FANTÁSTICA.	156
5.1 O mundo como mandala, ou da natureza relacional de uma teia mágica.....	160
5.2 O poder transformador das palavras: quando falar é agir, quando dizer é criar.	
162	
5.3. Da proteção contra poderes antagonísticos: ser mestre em contrafeitiço	165
5.4 Da natureza mágica da espiritualidade: a arte de estabelecer uma política por	
outros meios.	169
5.5 A potência da transformação dos corpos pela via da imaginação, ou... da	
infinidade de possibilidade de habitar o mundo e a subjetividade.	173
5.6 Sonhar mundos e tecer planos: porque pensar é aprender a ver.....	178
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS	191

1 NOTAS INTRODUTÓRIAS OU MEMÓRIAS DE UM APRENDIZ DE FEITICEIRO

Na primeira orientação de doutorado, antes mesmo de realizar a matrícula, fiquei parcialmente desorientado. Um misto de inquietação e curiosidade, uma desconfiança que se materializou renunciando um embate. É que nas primeiras conversas de orientação, o orientador, com a potência de uma voz que só os que padecem alegremente sabem ter, disse: “parece que essa ainda não é sua Tese”. Ele falava como quem pergunta: “Qual é mesmo o objeto real da sua Tese de doutorado?” Sem tempo para me deixar respirar voltava a indagar: “O que você realmente quer defender?”.

Com certeza, ele mesmo sabia que, naquele momento, eu não tinha uma resposta para aquelas perguntas. Eu olhava a tela do computador à nossa frente, tentando encontrar alguma saída para o meu problema. Contudo, as perguntas ressoavam: “O que você realmente quer defender?”. Essa questão tornou-se uma espécie de visita inesperada nas horas que seguiram. Passei a procurar. Estou procurando. Desde então, não passo de tentar ainda entender: o que eu realmente quero defender?!

Foi assim que entre tropeços, murmúrios e ruídos vi a noite desenrolar o dia. Torço, retorço e distorço. No dia seguinte, ao encontrar meu pai na cozinha perguntei para ele aquilo que não parava de perguntar em mim: “Qual foi sua Tese?”, buscando, na sua resposta, aquilo que eu mesmo precisava descobrir. Sua resposta ajudou, mas não tanto como esperava. Esse, talvez, seja o problema de toda expectativa, ela nunca nos deixa realmente satisfeitos qualquer que seja o resultado alcançado.

Então percebi, nas entrelinhas do espaço-de-mim-sem-eu, que a questão endereçada pelo meu professor não era exatamente: “O que você realmente quer defender”; mas, sim, “o que o ‘objeto’ da Tese precisava dizer para mim?”. Por que não havia escutado *isso* antes? Verdade, dizem os poetas, o silêncio sempre diz mais... Uma verdadeira questão (de pesquisa) não é problema do ego, antes, é um problema para ele.

A *tese por vir* falava-me em silêncio, como voz vinda de um outro lugar. O que ela diz “não se apoia em algo que já existe, nem numa verdade em curso nem na única linguagem já falada ou verificada. Ela anuncia, porque começa. Indica o futuro, porque ainda não fala” (BLANCHOT, 2011, p. 59).

Toda tese, quer saibamos ou não, quer queiramos ou não, é uma expressão poética do vazio que reside em nós. Assim, como Foucault (2006, p. 5), “ao invés de tomar a palavra, fui envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível”.

Percebi, então, no silêncio que grita, que o que estava em jogo na defesa de minha *tese por vir* tivera início no justo instante em que a pergunta que se desdobrou da fala do orientador, no primeiro encontro, me desorientou, transportando-me para os limites de experiências vividas quando ainda era adolescente - esse tempo de existência em que a vida é uma brincadeira séria pois se morre em pleno dia.

Foi assim que naquele primeiro encontro de *desorientação*, em pleno dia, me vi transportado para as margens da cidade do Recife, na comunidade do Coque, no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis - Neimfa. Foi nesse espaço periférico e marginal que pude saborear uma experiência formativa embriagada e embriagante de magia. Aí também pude viver o amor que atravessa a educação e a filosofia. Lembrei. Fui educado nas margens, e conheci a filosofia da educação nas tardes quentes dessa ilha mítica e mística chamada Joana Bezerra.

Os anos de aprendizagem no Neimfa marcaram-me profundamente. Não só refizeram minhas bases epistemológicas, como sacudiram minhas estruturas existenciais, alargando minha visão de mundo. Foi precisamente essa experiência pessoal, de educação não formal, que provocou meu encontro com mestres místicos, feiticeiros antigos que me ensinaram verdades de um extremo oriente perdido.

Precisarei resgatar algumas memórias. Notas, em fragmentos, que dizem de como um amor vivido me partiu por inteiro. Se as evoco aqui é para rememorar aquilo que, em educação, não convém esquecer.

1.1 Escuto o tempo do fim: imagens do tempo algum

Tais vendo? Eu ouço - por ouvir, eu vejo. Meus ouvidos têm olhos e sentem. Escuto o trepidar dos corações dos mundos, trovoando em meio a um céu nublado. Faz tempo que não vejo o dia, nem toco o sol com a ponta da pele. Apesar de estar quente, muito quente – talvez o sol tenha derretido – sinto um frio sufocador. O calor não aquece, queima. Infl-ama, mas falta amor. Urros ao longe. São os vampiros sedentos de sangue: nos sugam, nos chupam, nos lambem.

“Temos tempo algum...nenhum tempo temos” – Uma voz grita desesperada. A temporalidade do tempo agora é tempo-algum. Um estado que nada acontece: suspensão. Nem há clamor, é apreciação de coisa-alguma: nada. Um excesso de humanidade que estrangula a potencialidade das outras gentes. Ser humano se tornou ser-fingidor: finge amor, finge beleza,

finge sorrisos. Só não finge a dor! Ah! Nem finge a dó de querer sempre o que não é. Cromo somos daquela insensibilidade que sabe de tudo, mas que nada sente.

Imagens de tempo algum. Nenhum tempo temos. Vivemos na era do desencantamento: “um tempo que não se conta mais, que não se narra mais, que não se habita mais tal como até agora se habitou. Este tempo produzirá suas narrativas e seus habitantes e contará com números que não conhecemos [...]” (SAFATLE, 2016, p. 05).

Urros, de desespero. Gritos, da morte. Entre um silenciamento e outro: desertificação. A margem da maré falava, à beira da linha dizia: - “Maria-fumaça? há pouco tempo curria, pegava, gimia...gimia de medo os povos tudo...Mas hoje os gemidos é tudo duído. Meu corpo ferido não sangra, só seca. Meus gritos, ninguém ouve. Ficaram surdos. Ficaram cegos. E falam sem nada dizer. Esqueceram a língua que não mais se diz, nem mais se escuta. Cantam pra eles mermo...sonham consigo mermo...de tanto e tanto... acordaram e não mais viam: eles tudo agora só vive doente. E a doença deles me adocece”.

Corra! Para onde? A barbárie alastra-se junto com as chamas do ódio. Crises de identidade deram lugar para as crises de temporalidade. Não mais “o que sou?”. Agora, “que tempo temos?”. Depois, “o que faremos?”. A cada dia a certeza de que não venceremos - fomos, antes, vencidos. A paralisia virou modo de ser. A guerra é cotidiana. A força é exercida pela violência. A política é de natureza privativa. O estado de exceção virou regra. Cala-se antes mesmo de pedir silêncio. Por todos os lados e em cada canto de terra, procuram-se horizontes.

Imagens de tempo algum: é guerra. “é guerra por lá, por aqui, por aí, por sei lá onde, por toda parte. o oriente é terrorista, a áfrica é terrorista, a natureza é terrorista, manifestantes são terroristas, professores são terroristas, alunos são terroristas [...]” (PUCHEU, 2016, p. 18). Paisagens sombrias dessa *necropolítica* que não mais problematiza esse “nós”, humanos, que nos tornamos: gozamos perversamente com a eliminação dos outros todos. E “que ninguém pergunte pela porra disso que nós somos porque talvez não sejamos mais porra nenhuma. é guerra. é guerra, declara o estado no mesmo impulso colonialista de sempre[...]” (PUCHEU, 2016, p. 15).

Escuto o tempo do fim. Preciso ainda falar de mais dor para fazer ecoar o seu grito? Aquela infância, que levei por entre os campos de barro vestidos de lama, foi baleada pelas costas. Mas como? Preciso dela para crer num mundo que não mais tenho – mas que tanto me faz falta.

"Eu" mesmo falei, por outra língua, na ponta do ouvido de você-bicho-mangue, que era a hora. Tu-bicho-mangue deve ter entendido. E ao outro-mim, homem-índio, deve ter respondido. Era a primeira vez. E já era a última voz: vai! Tu-bicho-mangue.

E ao que tu-bicho-mangue depressa atendeu. Sem muitos sorrisos - há muito tinha perdido o motivo de sorrir.

De ouvidos largos como a cara, acenou para esse outro-mim, homem-índio, como quem diz, sem dizer: “eu, bicho-mangue, viu vindo e vindo viu: ouviu. Eu ouvi o chamado. Eu-bicho-mangue, ouviu o canto, o clamo, o grito. Eu-bicho-mangue perdeu a casa...e com ela, a voz”.

Outros como bicho-mangue vivem a se esconder. Sem casa, sem toca, sem voz...se esconde tudo, de tudo se esconde. E se foi correndo, como de costume. De coração na boca corria como quem pulsa pelas patas - sempre meladas, manchadas, marcadas.

E dessa última voz fiz, como bicho-índio, meu encontro primeiro com tu-bicho-mangue. Talvez todo "era uma vez" comece mesmo de uma última voz, que não se diz mais ou que não se diz ainda. Pois bem, a história, do fim, começou: Era uma vez magia.

1.2 A vida não acaba quando a morte chega, mas quando o desencantamento começa

Era uma vez Magia! Nascida das entranhas do mundo, antes mesmo da raça humana pisar na terra. Arcaica? Talvez. Arcana, com certeza. Seu perfume exala mistérios: esses segredos de vida que escapam às ordens da razão, docente que é das potências do desejo. Por muito tempo ensinou as artes da feitiçaria; e sabia, como ninguém, fazer da existência encantaria.

Magia: “[...] uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11). De dia é gente, anda “mostrando os dentes”; de noite é bicho, marcando as ruas e revirando os “lixos”. De olhos nas mãos, sua língua sente cheiro da vida afora.

Do mundo nascido, “[...] do mundo vivido, sim, mas não se alimenta da rotinização da vida” (PIERUCCI, 2001, p. 55). Sua natureza é ritualística, fazendo nascer espaços de tempo em que a diferença nos adentra. De presença avessa ao mesmo; sempre roubando os sentidos comuns das coisas, conferindo-lhes outros começos. Magia: mulher-bicho que tudo anima, fazendo vibrar a existência, enchendo-a de vida. “Charme. Fascinação. Feitiço. *Embrujo*. Sedução. Encanto. *Incantesimo*. Atração. Magnetismo. Tudo enfim que encanta” (PIERUCCI, 2003, p. 32). Com sua dança em êxtase faz produzir saberes “que se diz gostosamente, gozosamente, em formas belas, arrebatadoras, fascinantes: encanto, encantamento, encantado, encantador, encantaria[...]” (PIERUCCI, 2003, p. 31).

De sua forma fantástica emerge tudo o que é mais exótico, estranho, insólito. Capaz de des-velar o mundo em sua nudez e desmascarar a ignorância da prepotente razão humana. “De

atrações estranhas, tensão erótica, montagens inusitadas, hibridações: nessa luxuriante sexualidade não humana, mundos imprevisíveis se instauram, povoados de seres *sui generis*” (ROLNIK, 1998, p. 1). Em multiversos de mundos que se articulam e se entrelaçam, o saber se produzia. Magia, ciência encantada, desdobrava vida por meio de uma epistemologia sagrada.

Mas o *antrophos*, esse soberano senhor de si, sempre faz um esforço, nada nobre, de neutralizar e eliminar tudo e todos que têm atração para diferença. E foi assim que a Magia foi condenada - não a tomar cicuta, pois a morte é pele de sua outra face, mas... – a viver presa em uma jaula de ferro.

Desde então, para tudo e todxs¹ que nos lembram de nossos limites de ignorância: um cinturão de contenção em forma de camisas de força. Para tudo e todxs que afrontam o nosso modo moderno de conhecer, pensar e viver: uma palavra de ordem em nome de um falso progresso. O *antrophos* moderno deflagrou sem culpa e com vigor uma guerra contra a racionalidade mágica, produzindo uma desertificação do real pela desmagificação da vida.

Esse “[...] grande processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos como superstição e pecado” (WEBER, 2001, p. 72). O espírito do capitalismo exorcizou todo tipo de magismo. O que esse desencantamento não para de dizer, insistimos em não perceber: há algo de terminal em nosso mundo, ou que a ausência de futuro já começou. Nossa espécie humana assumiu a tarefa de exterminá-lo.

A eliminação da magia parece ter instaurado um novo processo de subjetivação, fundado na separação fundante entre Natureza e História, elevando o humano à condição de uma exceção ontológica responsável por decidir, soberanamente, o destino do mundo. Mundo este que agora só existe “para a glorificação de Deus, e somente para este fim” (WEBER, 2001, p. 75).

De um só golpe, uma nova ética (a protestante) não apenas abriu margem para o espírito do capitalismo (WEBER, 2001) como satanizou todo tipo de magismo, legitimando, com isso, o imperativo de sua erradicação. O pensamento mágico foi sequestrado, tomado de assalto pelo uni-versalismo do Ocidente Europeu. Agora, tudo se passa como se o mundo que habitamos fosse banda de um só lado, circuito de um só feixe.

A Magia que articulava uma imagem de mundo monista, agora prisioneira nas jaulas da colonização por racionalização e moralização da religião, “[...] é sempre coisa-feita do coisa-ruim. Feitiço é malefício. Malineza, diriam na Amazônia brasileira” (PIERUCCI, 2001, p. 93).

¹ Usamos o X para marcar as variações de gênero.

As consequências desse processo historicamente situado de desencantamento vêm repercutindo de forma acelerada e catastrófica no território social, político e educativo de nosso tempo.

A nível sociocultural, já não vivemos mais aquele tempo em que os acontecimentos cósmicos estavam diretamente relacionados com os acontecimentos coletivos. A forma do humano conduzir a vida, após a eliminação da Magia, é a do tipo que ameaça de extinção não apenas seus semelhantes como também milhares de outros viventes, culturas e civilizações.

O humano, que deixou de ser co-habitante de um mundo animado, passa a se tornar senhor soberano de um mundo a ser conquistado. Esta racionalização da conduta “[...] inventou um outro corpo que chamou humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. Um corpo estratificado, pleno de órgãos e de capital, cujas ações são cronometradas e cujos desejos são os efeitos de uma tecnologia necropolítica do prazer” (PRECIADO, 2014, p. 2-3).

A desmagificação também nos trouxe um modo próprio de fazer política que se legitima estabelecendo uma relação bélica contra toda e qualquer desumanidade que ameace o corpo branco, heterossexual, saudável e seminal. Deixou de ser diplomacia cósmica para se tornar controle sobre as vidas: passou a ser exercida pelo direito soberano de matar. Por isso, morte aos pobres! Morte aos negros! Morte às mulheres! Morte às lésbicas! Morte aos gays! Morte às trans! Morte aos índios! Morte aos animais! Morte às infâncias! Morte aos refugiados! Morte ao Outro, qual seja!

O desencantamento instaurou um único mundo, em que a existência do Outro é percebida “como um atentado”, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança” (MBEMBE, 2018, p. 19-20).

Nesse caso, “os últimos homens desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado’” (WEBER, 2001, p. 131).

1.3 Porque a ausência de futuro começou: precisamos aprender a viver, apesar de

Era uma quarta feira, próximo às duas horas da tarde, o sol que esquentava a cabeça borbulhava a alma. Naquele dia, naquela tarde, tudo se tornaria diferente. Sabíamos e não sabíamos, mas já era o primeiro dia. O primeiro dia de uma aula de filosofia. Vi-me diante de um espaço-tempo ritual quando o tempo do relógio para e tem início o tempo do coração: a respiração fica ofegante, um frio invade o estômago, um calor atravessava o peito e tudo isso fazia tremer todo o ser. Percebo minha boca sedenta. Passo a língua. Respiro fundo. E disfarço

com um sorriso sem jeito o turbilhão de emoções que era estar ali, sentado naquela cadeira, na primeira fila, bem à frente do professor. Naquele momento, ele parecia gozar de um ritual próprio, após preencher o quadro com esquemas dos temas que seriam abordados ao longo da aula.

O professor de filosofia saboreava vagarosamente pequenos goles d'água, ao mesmo tempo em que olhava distraído para os que se faziam presentes. No intervalo criado por esse espaço-tempo ritual, eu esperava com o restante da turma. Todos com o coração na boca aguardando a visita ilustre e perturbadora de um *daímon*.

Afinal de contas, uma coisa era certa nesse espaço incerto: filosofar era sempre uma obra de *Eros* - já se tornara impossível fazer aquela experiência do aprender sem o amor por um certo tipo de saber, um saber que se sabe amando e que se ama amar.

Desde então, aprendiz de filosofia que ainda sou, me tornei amante deste tipo de fazer. O próprio professor era apenas um interlocutor. *Eros* era o verdadeiro formador: meu, da turma, do próprio educador. E apesar da imprevisibilidade que essa presença carregava para o centro das atividades educativas, pressinto que não há formação sem *Eros*. Além disso, aprendi que todo gesto filosófico é carregado de pura magia, fazendo o amor circular por dentro e por fora das palavras, preenchendo-as de vida.

Dizer “eu te amo” já não era suficiente para abarcar uma experiência formativa grávida de *philia* e padecida na busca da lou-cura que todo amor, inclusive entre educadores e educandos, comporta. Tudo o que podia fazer naquelas tardes ardentes e perturbadoras era fechar os olhos e sentir o coração que me sacudia várias vezes por minuto, querendo gritar a verdade de meus amores, implorando com os braços abertos e o peito exposto para que a minha humanidade já dilacerada e partida não se quebrasse...

Chegava então o fim da tarde. Terminava a aula e eu ainda a escutar os sorrisos longínquos das estrelas: “[...] me encontrava quando me perdia e me achava quando me desencontrava. Pois sou onde não me penso e estou onde não me faço, sentindo onde não me sei e sabendo onde não me conheço” (BRANDÃO, 2005, p. 165).

Esses são saberes-sabores de mim? Não! São saberes-sabores (d)o Outro em mim. Mas “quem sente em mim e me sente um ser? Quem há em mim que me sentiu e me sentindo”², me saboreou? Ouvi um grito: amor! E descobri, caminhando em uma estrada sem fim e mirando um horizonte que não se chega – que é a própria formação humana – que “o que vive em mim me ama e é a vida - dessa filosofia do encontro – ela mesma me revela que eu só posso me ver

² Ibidem, p. 166.

de verdade refletido na luz do olhar de um outro. Ali eu sou, ali estou: aqui e agora: inteiro, intenso e vivo. Pois quando esse outro me olha de frente, no espelho de seus olhos me vendo, eu vejo os olhos de quem sou”³.

Mergulhado nessa magia viva, a vida formativa torna-se mágica, pois “só podia me ver inteiro, como sou, quando o olhar do outro em que me vejo, refletir a imagem de um gesto de amor... nesse clarão me vejo nu e claro...e não como uma imagem, mas como uma pessoa a quem o amor toma para dizer: eu sou!!! Eu sou no meu amor e não por mim...”⁴. Compreendi, como em *lições de feitiçaria*, que “eu” pode *ser* também uma imagem, mas o si mesmo é uma presença luminosa que clama pelo amor para permitir ao humano tornar-se de forma clara, porém vazia, aquilo que (não) se é.

Essas aulas de filosofia, no Coque, me transformaram em uma espécie de amante do mundo. Por isso, ao escrever os primeiros fragmentos dessa *tese por vir*, deixando os *rastros* daquilo que virá, começo indicando na extremidade de mim como implorante, como o que necessita, como o que pede, como o que chora, como o que grita, como o que se lamenta, mas também como o que canta e o que se encanta, uma presença-escrita de um pesquisador em educação ainda movido pelo desejo de fazer magia nas errâncias próprias de quem foi educado pelas margens.

O efeito singularizante de uma relação formativa movida pela potência das paixões amorosas nos torna capazes de recriar mundos e transformar vidas. Por isso, desde então tenho atravessado uma jornada de *desaprendizagens* que me ensina a coragem de não desistir; que me ensina a viver para amar cada vez mais, pois “[...] umas das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de... Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para...” (LISPECTOR, 1998, p. 26).

Foi assim que, apesar de, no ano de 2009, conheci o pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche, procurando por algo que me ensinasse a viver para amar e amar para viver apesar de. Dois anos após o término das aulas de filosofia me percebi mais uma vez tombado. Estava apaixonado! Uma presença inesperada me roubou de mim, tirou meu chão, me deixou sem “eu”. Nesse estado, caído de e em mim, tentava propor, me pôr, até mesmo me impor e me opor. Mas só conseguia me expor. Quanto mais tentava me esconder, mas me mostrava nu. Tudo em mim estava se desfazendo.

³ Ibidem, p. 171.

⁴ Ibidem, p. 172.

A ordem dessa experiência era provar colocando-se à prova. Estava exilado do que até então me sentia em mim. Tinha me tornado um estrangeiro. Com essa experiência em brasas me deparei com o livro *Quando tudo se desfaz* da monja budista Pema Chodron. Foi então que as coisas começaram a produzir um pouco de sentido. Explorei essa leitura mais a fundo, e decidi buscar seu professor: Chögyam Trungpa.

Comecei a ler sua obra *Shambala: a trilha sagrada do guerreiro*, e enquanto lia me vi sendo transformado. É que logo nas primeiras páginas, o professor tibetano me ensinou uma das lições que mais me marcou: quanto tudo se desfaz, precisamos desenvolver a coragem de não desistir de nada, nem de ninguém. Percebi que estava diante de outra compreensão do que significa aprender. No Budismo tibetano não se aprende pelo acúmulo de saberes, por mais importantes que esses sejam. Nessa tradição de pensamento, aprender não é uma questão de se apropriar de um conhecimento, mas de estar-sendo mesmo quando tudo se vai.

Chögyam Trungpa, assim como as aulas de filosofia, estavam me ensinando a continuar a viver apesar de. Uma lógica avessa aos padrões do “eu”. Comecei a compreender que a destituição é parte de nossa formação também. Foi aqui que começou essa *tese por vir*, de uma necessidade vital para não me deixar consumir por um estado de padecimento impotente que, muitas vezes, pressinto se alastrar no campo da educação e no coração daqueles/as educadores/as que, em algum momento, decidiram pela formação humana. A incumbência desta *tese por vir* está em dizer algo que possa fazer sentido para professores.

Assim, aos poucos, foi se desenhando a tese da minha *tese por vir*: a formação humana não existe sem magia, sem o silêncio de uma palavra que canta e encanta. A formação humana é uma canção de resistência ao desencantamento do mundo, uma trilha fantástica que nos permite acessar o espaço mágico da vida. O projeto epistêmico e político da modernidade nos afastou de uma ciência encantada e dos mestres do encantamento. Ficamos assujeitados às antropológicas voltadas à transmissão asséptica de conteúdos específicos voltados ao desenvolvimento de perícias instrumentais.

Com a eliminação da magia, como ponto de vista possível, emerge uma questão radical: que tipo de humanos estamos formando? Na tentativa de responder essa questão, a presente *tese por vir* se expressa como um convite para voltarmos a questionar sobre o lugar da educação frente ao desencantamento do mundo, interrogando o sentido do gesto de educar outrem em um mundo que desaprendeu de sonhar e vive cotidianamente o seu pesar.

A intenção é farejar nas impossibilidades do mundo as brechas de horizontes perdidos. Colocar em questão uma proposta formativa que ensina e aprende não mais a partir daquilo que se é, mas a partir daquilo que não somos mais ou que não somos ainda. Formação por vir.

Ao mesmo tempo, almejamos que, nessa busca de outros horizontes, possamos superar o racismo epistêmico (NOGUERA, 2014). Afinal, tudo se passa como se fora do desenho geopolítico europeu não fosse possível uma atividade de pensamento, uma filosofia com epistemologia e ontologia digna de interesse ou relevância. Nessa direção, pesquisamos em educação movidos pelo desejo de retirar do silenciamento outras epistemologias, não-ocidentais, minoritárias como as que foram forjadas nos contrafortes dos Himalaias, região onde coabitam deuses, iogues, xamãs, mahasidhas.

1.4 Para reativar a feitiçaria

Reivindicamos, assim, a formulação de uma pedagogia fantástica. Viajamos ao extremo oriente em busca dos rastros de epistemologias e ontologias que sejam capazes de nos ajudar a pensar uma ferramenta adequada ao nosso presente educacional. Procuramos rastros do que ainda não se deixa pensar no campo acadêmico da educação, escutando vozes vindas de outros lugares.

Contudo, a intenção não consiste em criar (mais) uma nova teoria da educação. A questão que nos mobiliza é menos pretenciosa: *Em que medida a visão espiritual do pensador e professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche pode contribuir para reorientar nossas propostas educativas? Qual o potencial dessa visão para constituir relações pedagógicas em que educador e educando co-emergem como sonhadores de mundos outros?*

A escolha por tematizar a visão educacional do mestre tibetano Chögyam Trungpa não é aleatória e vem ao encontro de investigação que vem sendo realizada na Linha de Pesquisa em Educação e Espiritualidade, do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (TAVARES, 2013). Assim admitimos com Tavares (2013, p. 163) que “[...] há boas razões para nós, educadores, examinarmos mais detidamente as contribuições do budismo, em geral, e as contribuições de Chögyam Trungpa Rinpoche, em particular”. Afinal, trata-se de uma filosofia *irreverente* que polemiza com algumas das convicções mais profundas do pensamento pedagógico ocidental.

Com o intuito de responder à questão formulada, assumimos como pressuposto que sua visão filosófico-educacional ao se ancorar em um dispositivo formativo singular, chamado de *educação guerreira*, reativa um *ethos* mágico que abre possibilidades inauditas para uma potente ideia de formação humana cosmopolítica.

Em outros termos, pretendemos mostrar que a *educação guerreira*, ao se ancorar na mitofísica do reino perdido de Shambala, configura-se como um dispositivo ético, estético,

político e pedagógico capaz de solapar as bases colonialistas imanentes ao processo de desencantamento do mundo, dando-nos margens para desdobrar uma *proposta pedagógica* sui generis.

A *educação guerreira*, tal como tematizada na visão espiritual de Chögyam Trungpa Rinpoche, parece engendrar uma *pedagogia fantástica* na qual a magia é aspecto fundante do processo. Desse ponto de vista, defendemos que há algo de muito *atual* no dispositivo mítico-pedagógico inspirado nos princípios de *Shambala*, o que nos possibilita pensar, de outros modos e com outros gestos, o sentido de educar outrem.

Logo, a intenção mais ampla consiste em *analisar a visão filosófico-educacional de Chögyam Trungpa Rinpoche, descrevendo as bases onto-antropológicas do que ele denomina de educação guerreira a fim de mapear rastros para desdobrar uma pedagogia fantástica*. Mais especificamente: (1) compreender a visão espiritual imanente ao pensamento pedagógico de Chögyam Trungpa Rinpoche, pensamento apreendido no âmbito do que ele denomina *louca sabedoria*, no intuito de extrair implicações que nos ajudem a repensar o papel da educação; (2) apresentar a *mitologia de Shambala* e o dispositivo pedagógico denominado de *educação guerreira*, buscando compreender o que significa ser sujeito da educação nesse contexto; e (3) apreender a meta educacional defendida pela filosofia da educação de Chögyam Trungpa, discutindo suas possibilidades de *tradução* e seus desdobramentos para a formulação de uma *pedagogia fantástica* potencializadora de uma *sociedade sonhadora*⁵.

Mas por que uma pedagogia fantástica? Porque a magia é de natureza prática - radicalmente filosófica. Magia se exerce, até quando se diz. Se faz até quando se escreve. Nesse tipo de pedagogia: dizer é fazer, falar é agir, pensar é criar. A separação entre teoria e prática é da ordem da educação por desmagificação. No magismo educativo ser é ser-em-um-mundo que tem e pulsa vida. Pedagogia fantástica, portanto, é um modo de aprender a partir de nossas relações ético-estéticas com os outros. Nascida da afirmação da educação como ciência encantada, a pedagogia fantástica é da “ordem” da instauração de mundos e seres (ROLNIK, 1998, p. 1). Por isso, quando falamos em *mágica* estamos afirmando que somos capazes de transformar nossa experiência de ser e viver (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 23).

Com Chögyam Trungpa Rinpoche, essa tese defende que educar compõe com um contradispositivo: a magia como máquina de guerra contra toda forma de domesticação dos

⁵ Denominamos de *sociedade sonhadora* o que, no pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche, se compreende como uma *sociedade iluminada*, isto é, um conjunto de práticas de cuidado de si e dos outros que tem como base a confiança na sabedoria e na compaixão; essas práticas são articuladas pelo desejo de colocar o bem estar das outras pessoas antes do nosso.

modos de pensar e encarnar os corpos. Magia como vontade de potência. Eis então a *tese por vir*: uma tese mágica. Uma tese sonhada no desejo de escrever, pensar e pesquisar em educação como quem lança feitiços!

1.5 Da pesquisa como dispositivo mágico, ou: do que dá a ver o que não se diz e faz dizer o que não se vê

Basicamente durante todo meu trabalho de pesquisa, desde a graduação até este curso de doutorado em educação, procurei fugir das “regras do método”. Em um misto de ignorância e insensatez, quase sempre briguei para que a metodologia fosse algo a ser rebatido. Sim, porque o método científico parece impor normas de coisificação do sujeito em nome de uma objetificação do conhecimento.

Nesse embate “contra o método”, algumas vezes posso ter sido agressivo, birrento e teimoso. Ao invés de produzir avessos, estabeleci uma relação de aversão. E essa aversão ao modelo lógico de COMO PROCEDER com a questão da pesquisa me deixou cego para as muitas possibilidades de ação. Algumas vezes até “criei”, tateando soluções novas para esse problema antigo do COMO. Mas era, na grande maioria das vezes, incapaz de ser fiel a essas criações. Com isso, falava coisas bonitas, mas não conseguia cumprir com o dito. Propus contra-métodos, mas não fui muito coerente com eles. Talvez tenha sido descuidado com as palavras.

Eu poderia ter evitado esse sofrimento, se tivesse entendido que método não é uma questão de imposição de regras, mas uma proposição de caminhos. Me agarrei demais em correr da mal-dita metodologia, sem perceber que, como ensinava o feiticeiro D. Juan, “tudo é um entre um milhão de caminhos” (CASTAÑEDA, 1968, p. 114).

Sem aquela arrogância científica que eu tanto procurei evitar, mas que insistentemente realizei, percebo que um método é sim possível – talvez necessário - desde que saibamos que ele não é mais do que um caminho. Mas, em nossa ambição epistêmica, parece difícil entender que “qualquer caminho não passa de um caminho, e não há afronta, para você nem para os outros, em largá-lo, se é isso o que seu coração lhe manda fazer” (CASTAÑEDA, 1968, p. 114).

Por isso, gostaria de propor uma trégua estratégica para esse meu cansaço de lutar contra o método me agarrando ao seu contra: percorrer um caminho onde eu possa colocar meu coração. Até o momento, ao que me parece, é o que tenho de mais qualitativo. O que significa

que no caminho percorrido pulsa um coração capaz de enxergar coisas jamais vistas, ainda que percorrendo lugares sempre visitados.

O qualitativo desta tese está em caminhar nas entre linhas. Ler, portanto, é nosso modo próprio de percorrer na pesquisa. Mas, mais do que isso, encontra-se no fato de indo por entre as linhas tecidas, tingidas e traçadas de Chögyam Trungpa Rinpoche inverter a lógica da codificação do texto e deixar com que ele venha em direção à minha própria vida e encontre meu coração.

“Trata-se de, nas linhas tecidas do texto, por pura afetação, fazer uma ‘escuta interessada e amorosa’ (BAKHTIN) do outro, em sua linha pressentindo o outro estrangeiro, tanto quanto o estrangeiro em mim[...]” (AXT, 2012, p. 150). Por entre as linhas, caminhamos, com o coração nos pés e os olhos nas mãos. Caminhamos, por entre as linhas, sentindo o afeto nas bordas do texto.

Mas como? Pergunta o avaliador. E, ao pronto, “uma criança diz: quando aciona um ponto fraco na gente”. Não quero mais precisar temer a possibilidade de no caminho percorrido permitir-me ser afetado. Pois, “o que antes era dado como ‘ponto fraco’ do pesquisador, agora marca uma condição indispensável do processo de pesquisar: a capacidade de afetar e afetar-se[...]” (LAZZAROTTO; CARVALHO, 2012, p. 25). Os livros, nesta pesquisa, deixam de ter o lugar de corpo-objeto para se situarem como corpos-desejos.

O que desejo com um livro?! Tocar seu corpo, cheirar sua pele. Deixar minhas marcas na superfície de sua carne fria: esse é meu maior prazer. Não quero livro de cabeceira. Minha cabeça nada faz com ele. Quero livro de trepadeira. Para dormir com ele de conchinha. Sentir suas palavras roçando minhas partes e excitando minha alma. Não quero livros para dormir. Prefiro aqueles que me causam insônia: me agita, me perturba, me apaixona. Livros-inertes? Recicla e faz dele alguma outra coisa. Quero livros-desejo, desses que me levam a Lou-cura e me agitam inteiro. Que me tocam e deixam-se tocar. O que desejo com um livro? Fazer coisas com ele e ele fazer coisas comigo. Busco uma relação apaixonada: naquele jogo de sedução mútua. Livros não são selecionados, foram feitos para ser desejados.

Fazer pesquisa do tipo bibliográfica é caminhar por entre as linhas, escutar de forma interessada a vida sentida que pulsa nas palavras, desejando que algo acione aquele ponto fraco em nós; e, nesse jogo de afetos, nos traga algo a ser pensado, arraste nossos pensamentos, nos tire não só o sono, mas nos tire de nós, fazendo-nos ver o que não se diz e dizendo o que não se vê. Nesse sentido, essa pesquisa é uma espécie de dispositivo mágico que faz perceber em perspectivas. Não só nos in-forma, como nos transporta: do interior de nós para um ponto de vista que não é o nosso. Ela nos faz entrar em um mundo e participar dele.

O *corpus* da pesquisa, portanto, é aquilo que nos convida e convoca, nos seduz e nos atrai. E, de repente, sem perceber, estamos lá, “presos” em um interior que não é o do eu, mas de um outro: o livro. Mais precisamente, nessa investigação, nos transportaremos primariamente para o interior de dois. O primeiro, denominado Além do Materialismo Espiritual, nos permitirá explorar o universo da espiritualidade a partir da perspectiva de Chögyam Trungpa Rinpoche. O segundo, denominado “Shambala: a trilha sagrada do guerreiro”, apontará exatamente o caminho a ser seguido para quem pretende compreender o dispositivo pedagógico denominado de *educação guerreira*, buscando compreender sua dimensão ética, sua política e suas metas.

O que precisamos compreender aqui é que a pesquisa bibliográfica instaura planos que torna possível a percepção de novos fenômenos. Ou seja, é um método que faz ver; e por fazer ver também faz existir diferentes classes de seres e pontos de vistas até então invisíveis. É que em cada palavra lida, e cada frase percorrida, um horizonte de mundo se abre e nos faz entrar em outra dimensão do cosmos. Não sabemos onde aquelas letras vão nos levar, mas nesse momento elas já estão segurando nossas mãos, dizendo-nos coisas ao pé dos ouvidos.

Porque ler é habitar nas fendas da língua! Estar num entre-lugar que faz borrar as fronteiras entre o real e o fictício, entre o dito e não dito. Com a leitura acontece assim: “Eu achava que a letra era letra. Era como uma toalha de mesa. Não tinha vida. Esses dias tava no colégio, olhei e descobri que as letras têm vida. Eu leio e elas conversam comigo, me dizem o que eu preciso. Contam coisas que eu nem imaginava” (BRUM, 2006, p. 136).

A questão é que a pesquisa do tipo bibliográfica possui três elementos, uma espécie de procedimento, que articulados entre si dão a ver o que não se diz e faz dizer o que não se vê. É, portanto, um dispositivo mágico significativo que, baseado na experiência da leitura, nos coloca na fenda entre o dito e o não dito. Nesse tipo de pesquisa, “a leitura situar-se-ia justamente no modo como o presente assinala o ausente, o dito aponta para o não dito, o sentido se situa para além do escrito” (LARROSA, 2017, p. 127).

Assim, primeiro, lemos como quem recita, baixinho, palavras mágicas; e estabelecemos uma outra relação com o livro. A leitura como codificação transmuta-se, por alquimia, em leitura como viagem cósmica; porque lendo atravessamos portas e adentramos mundos que meu corpo, não meu olho, me faz ver. É uma espécie de leitura ciente sentimentalmente: deixamos perceber a partir do que as palavras fazem com nosso corpo enquanto a língua nos lambe. “Tipo ‘M’ de Maria, né? É só um ‘M’, mas quando junta tudo, a Maria fala comigo. A Maria fica viva”. E nos leva para visitar sua casa, tomar um café, comer um pedaço de bolo” (BRUM, 2006).

Segundo, aprendemos a ficar abertos às heterogeneidades e seus possíveis: captando, pegando, pescando, cartografando aqueles trechos da língua e aquelas partes do texto em que fez circular afetos diversos. Há regiões do texto que nos excitam as partes, nos alucinam na viagem, nos fazem pensar coisas impensáveis, arrastam nossos pensamentos para outros lugares, nos engravidam de ideias. Nesse momento, jogamos a isca, como palavras-chave, e nos lançamos nos horizontes que se abrem do texto. Então, assim, pesquisar por entre as linhas é “o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra” (LISPECTOR, 1998, p. 20).

Terceiro, escutamos o imperceptível: ouvimos o silêncio da língua falando. Catamos do texto aquelas vozes não ditas, mal-ditas, não ressoadas porque subterrâneas e marginais. Damos a ver o que está lá, mas ninguém ainda ousou dizer. Rastreamos o dito para que se veja aquilo que normalmente não se diz e dizer o que não se vê. Processo urgente para ver se escutamos, em educação, a voz que vem de outro lugar nos dizer o que é invisível aos olhos.

Em suma, a pesquisa bibliográfica seria como um dispositivo mágico que faz ver algo desde o texto mesmo na medida em que situa o leitor-pesquisador em um espaço intermediário, entre aquilo que é e aquilo que não é: o livro. Desse ponto de vista, pesquisar por entre as linhas de um texto é circular por entre: o que se diz e o que faz dizer; o que o livro entrega e o que ele retém; o que foi pensado e o que nos dá a pensar. Enfim, colher do dito o que não se vê e ver no dito o que não se diz. Porque entre o que a palavra diz, em sua generalidade, e o que se diz da palavra, em sua codificação, mais importa o que ela nos diz e, nos dizendo, nos permite ver.

Por isso, fazer da pesquisa bibliográfica um dispositivo mágico é tornar a experiência da leitura um procedimento que nos ensina a ver! Não basta uma codificação; é preciso uma transmutação do olhar, para que se veja o mundo que se abre do texto. Não basta saber do que fala o texto; é necessário acessar o que o texto fala para nós. E foi isso que procuramos aqui fazer: escutar o que o texto estava me dizendo para a partir deste dito dizer o que não se vê e dar a ver o que não se diz em educação.

Isso significa propriamente que sempre há um espaço, um corte, uma fenda, um portal entre o que diz o texto e o que dele se diz. Como se houvesse um entre-lugar, no subsolo, esperando para ser habitado, tornando a experiência da leitura um processo de travessia e a escrita uma transgressão.

1.6 Escrevo como quem lança feitiço

Com base no que já foi dito, deixemos que a escrita se lance contra todo desejo de antropocentrismo. Advirto: escrevo como quem lança feitiços – fazendo da tese minha batalha “particular” na guerra contra os epistemicídios. Agora, “se elas acham que eu sou feiticeira, eu sou feiticeira. Mas não sou feiticeira farsária e nem perversa, não” (SOUZA; PRADO, 2013, p. 24). Nossa maior arma metodológica é gritar o inaudível. Como feiticeiros: fazemos ver o que estava invisível.

A ousadia dessa tarefa está no fato de que podemos dar forma a outros significados quando na escrita fantasiamos. O procedimento básico é fazer outras relações nascerem quando, na fenda das palavras, enfeitizamos. É que ao fantasiar a palavra, aprendemos a roubar o sentido comum das coisas, da vida, do autor, do texto. Porque fantasiar é transgredir o sentido comum de tudo para dar-lhe outros usos. Afinal, desaprender é um tipo de educação que urge, pois enquanto aprender for palavra de ordem e base do progresso, nossas propostas educativas estarão fadadas ao fracasso.

Assim, trata-se de usar as palavras para inocular o insólito, estabelecendo uma relação com o texto a partir daquilo que não o é. A escrita se re-produz em sucessivas articulações, alterações e distorções do que foi dito com aquilo que está por dizer. A palavra escrita é por vezes análoga ao texto, outras vezes dissimétrica a ele.

Fundamentalmente, escrever como quem lança feitiço é investir a palavra de afeto e tirá-la do lugar de objeto. Envolver a palavra, preenchê-la de vida, possuí-la de força. A escrita se converte em arte de enfeitiçar, ou seja, produzir efeitos por circulação de afetos. A comunicação, nesse caso, é apenas um dos efeitos esperados pelo escritor-feiticeiro. Mas a palavra não foi feita só para anunciar, indicar ou falar. Ela também pode ser usada para curar a alma, enriquecer a vida, magnetizar o leitor e remover suas ignorâncias. Assim como para distrair, fazer rir, destruir ou adoecer.

No limite, saibamos: feitiçaria é um combate; uma luta, corpo a corpo, por meio de emissão de afetos na qual a palavra, escrita ou falada, é arma principal. Se diz que a palavra, ao ser emitida, pode ser possuída. E possuídos pela palavra somos envolvidos pelos afetos, de vida ou de morte, que ela carrega.

Com isso, ela é vivida não pelo que foi capaz apenas de dizer, mas de nos fazer sentir. É que, às vezes, ela não foi produzida para comunicar, mas para afetar. Alquimia linguística – uma transmutação do pensamento pelas ordens dos afetos. Traição? Que seja! O que escrevo nunca foi meu! Nascida de um entre-lugar: do que diz o texto e do que pode ser dito a partir

dele. Na escrita como feitiço um outro é introduzido naquilo que nos é dito. Ao mesmo tempo que anuncia, altera o que foi anunciado.

A escrita como feitiço, portanto, é esse exercício de dizer “outra coisa” na relação com o que já foi dito. “Designam por aí uma operação na linguagem. Uma prática elocutória e um tratamento de linguagem traçam, no discurso constituído, uma alteridade que, entretanto, não é identificável com um outro discurso” (CERTEAU, 1982, p. 223).

Dependendo de como queira afetar e do que queira fazer ver, o escritor-feiticeiro escolhe certas palavras, mistura com uma ou mais letras, as envolve de afeto, transgredindo o sentido de tal modo que a palavra que será possuída por aquele que lê, é antes possuída de vida por aquele que escreve.

Se o leitor é enfeitiçado, dizemos: agora as palavras se apossaram de seu corpo e os envolve com certos afetos! Em algum momento, no tempo devido, elas farão o que lhes cabe fazer: trans-formar nosso saber e converter nosso olhar. No mínimo, a escrita que se lança como feitiço traz os vestígios da outreidade que se encobre pelo código linguístico. Nesse tipo de escrita nos abrimos para o retorno do outro, não-humano e não visível, no terreno do campo educativo.

A palavra, nesse caso, é como um médium, uma vez que carrega, em seu próprio corpo, a diferença – ainda que em vestígios, o que nos possibilita, às vezes, fazer a alteridade ser possuída pela palavra; outras vezes, a palavra ser possuída pela alteridade. Nos dois casos, a escrita não tem nada de próprio, mesmo quando vem na forma de uma citação. Até porque o citado já vem fragmentado, muitas vezes com outro emprego; é colado, o autor está nele, porém já alterado.

O que a escrita como feitiço torna possível é o movimento de aparições e desaparecimentos; faz ver o dito, ao mesmo tempo que o oculta, quando o transgride. Nesse jogo de in-visibilidades escrever é produzir palavras possuídas e efetuar aí um leve desvio através do qual o texto lido aparece como “outro”. Naquilo que o autor fala já não fala como eu, mas como outro.

Mais uma vez: a escrita não é uma materialização do que o texto diz, mas daquilo que o texto me fala, do que diz a mim. Escrever é apropriar-se por desapropriação. A língua do texto nos possui primeiro! E quando falamos, é esse outro, já desconfigurado, que fala em nós: escreve, e, escrevendo, se lança.

Em suma, quando enfeitiço as palavras, no que o autor(a) falou digo o que ele(a) ainda não disse. Naquilo mesmo que me foi falado, nas margens da língua penso o impensado. Não é questão de dizer de outro modo: é dizer no dito mesmo o que ainda não foi ouvido. Esse foi nosso exercício, e o que procuramos, no possível, lançar.

Baseado nessa lente de leitura, a escrita dessa tese foi constituída de quatro seções que, articulados entre si, apresentam a trilha da pedagogia que vem: fantástica. De forma mais específica, as seções desse trabalho são resultados do que buscamos materializar a partir do que traçamos em nossos objetivos.

A primeira seção, A LINHAGEM DOS CONTRATEMPOS: A ESCOLA DOS MESTRES DO ENCANTAMENTO, visa situar o contexto da escola de pensamento na qual Chögyam Trungpa Rinpoche faz parte, apontando sua própria trajetória filosófica educacional a partir da Escola Karma Kagyü, a Escola Tibetana da Transmissão Oral da qual ele foi herdeiro e detentor. A segunda seção, O ENFOQUE BUDISTA DE ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE: IMPLICAÇÕES PARA REPENSAR A EDUCAÇÃO, materializa a perspectiva de espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche como intercessor privilegiado para uma crítica concernente ao desencantamento do mundo e sua implicação para a formação humana. Na terceira seção, SHAMBALA: UM REINO MÍTICO, UM MUNDO MÁGICO, apresentamos a mitofísica de Shambala e suas diferentes versões no intuito de sinalizar como o mito, do modo como foi apreendido pelo Chögyam Trungpa Rinpoche, é capaz de atualizar uma proposta educativa e materializar uma outra visão de mundo e sujeito da educação. Por fim, na quarta seção, NOS RASTROS DE UMA PEDAGOGIA FANTÁSTICA, sintetizamos os princípios operadores de uma pedagogia fantástica desde os rastros deixados na noção de espiritualidade e no dispositivo da educação guerreira presente nas obras do Chögyam Trungpa Rinpoche. De forma mais estrita, pensamos lições de feitiçaria, traçando os elementos para uma formação humana atravessada pela magia, em que a tarefa pedagógica potencialize instaurações de mundos outros por meio do cultivo da arte de sonhar.



Figura I: Buda Vajradhara

Fonte: <http://drikung.cl/2018/02/26/principales-thangkas-la-escuela-drikung-kagy/>

2 A LINHAGEM DOS CONTRATEMPOS: A ESCOLA DOS MESTRES DO ENCANTAMENTO

O tema desta seção é sobre a escola de pensamento a que Chögyam Trungpa Rinpoche faz parte. Não pretendemos falar de uma história familiar, visamos, contudo, nos situar em torno da história da linhagem dos Trungpas, um ponto necessário se quisermos compreender a tradição escolástica a que ele foi herdeiro, mas, sobretudo, importante para entendermos o processo histórico que o faz pensar da forma como pensa e ensinar do modo que ensina. O que estamos explorando é a trajetória através da qual fez Chögyam Trungpa Rinpoche se tornar o que ele se tornou bem como apreender o modo como aprendeu. Enfim, apresentamos aqui as condições de possibilidade que contribuíram para fazer com que um homem simples se tornasse um mestre irreverente, combinando sabedoria com uma dose de loucura.

A primeira pergunta é, com que tradição específica a linhagem dos Trungpas é associada? Inicialmente com o Budismo, é claro, e em seguida, à tradição Budista no Tibet. Que tipo de disciplina Budista está associada à linhagem Trungpa? E a qual localidade particular do Tibet ela é conectada? Somos forçados a considerar a história por trás, que está ligada ao que é conhecido como os "ensinamentos da Linhagem Praticante" (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 1).

De início, o que precisamos ressaltar é que, quando se trata de budismo tibetano, é necessário estarmos cientes para o fato de que existem quatro grandes escolas budistas no Tibet: a escola antiga, conhecida como a tradição Nyingma; as duas escolas intermediárias, denominadas de Kagyü e Sakya; e a escola mais nova, a mais recente de todas as anteriores, que é a tradição Geluk. Por ser a última e mais recente escola surgida do budismo tibetano, a linhagem Geluk é considerada como sendo fruto completo do Tibete uma vez que não teve relação histórica direta com o budismo de raiz, aquele que veio da Índia.

O ponto é que, se quisermos criar as condições favoráveis para compreender os conceitos mobilizados pelo Chögyam Trungpa Rinpoche, é fundamental atentar para o sentido e a importância da escola intermediária Karma Kagyü, também conhecida como Linhagem Praticante ou Escola do Contratempo. Afinal de contas, foi nessa tradição de pensamento que ele se formou e foi a partir dela que ele realizou sua experiência como professor.

O termo Linhagem Praticante foi atribuído por Milarepa, um dos primeiros professores formados por essa escola. Antes dele, todavia,

[...] a tradição era conhecida como a "Linhagem da Palavra Sagrada", que na verdade é uma frase que estamos usando novamente nos dias atuais. Na tradição Kagyü, *ka* significa "Logos", "palavra sagrada", "comando", "verdade" e *gyü* significa "linha" ou "continuidade", o que está perto da ideia de linhagem. Na época de Milarepa, a tradição kagyü ficou conhecida como "Drubgyü": *drub* significa "prática", e *gyü* significa "linhagem" ou "linha". A Linhagem Praticante dá muita importância à necessidade de praticar, sentar ou meditar. Sem a prática e sem entender o significado da mesma, nenhuma comunicação ou desenvolvimento *real* ocorre em sua compreensão do Budismo, ou do buddhadharma (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 3).

Nesse sentido, a tradição Kagyü ganha, com Milarepa, o sinônimo de Linhagem Praticante por ser considerada uma escola que não fica de pé sem a força da prática, ou seja, é o exercício e a experiência direta que favorecem o processo formativo. Para o budismo tibetano de modo geral, e para essa linhagem, de forma muito particular, a ação é a base para a verdadeira compreensão. Para mostrar que entenderam meditação, eles sentam. Para mostrar que compreenderam o que é amar, eles fazem amor.

O mais interessante, segundo essa escola, é a figura do professor, pois é ele ou ela quem efetivamente incorpora o conceito e convida à prática. Por ser considerado a pessoa que já alcançou a sabedoria por meio da prática, e não do acúmulo de um saber, o mestre é o único quem pode de fato impelir alguém a ir além de sua confusão e agir de modo a incorporar o que aprendeu.

Na linhagem praticante, é o guru quem nos convida e nos incita a colocar em prática aquilo que queremos levar como ideia. Se é preciso sentar, então que sente, ao invés de discorrer sobre como sentar. O método aqui é direto: quer aprender sobre espiritualidade, mergulhe em sua própria vida e olhe diretamente para suas relações; quer aprender sobre amor, vá para o mundo e sinta diretamente o sofrimento dos seres. Não há tempo para boicotar o processo. E, quando isso acontece, o mestre aparece.

A tradição Kagyü, em função disso, dá muito importância à figura do professor que, por meio de uma relação direta, nos estimula a uma ação sincera. Portanto, não falamos, aqui, em guru cósmico. Não é um lugar, uma abstração ou uma função quem ensina. É uma pessoa direta, real, terrena. Segundo a Linhagem Praticante,

[...] Você precisa de alguém que considera a si mesmo um ser humano, que gostaria de compartilhar o amor e o ódio, doce e azedo, e quente e frio deste mundo singular. Deve ser alguém que possa falar com você de pessoa para pessoa, que age como um espelho, em certo sentido, e também forneça uma comunicação real e genuína, independente da política ou do excesso de comodismo, seja na bondade caridosa ou na obsessão com viagens masoquistas. A relação guru-aluno deve ser livre de todas essas coisas. Exige

alguém que é um tanto sensato, razoável, mas ao mesmo tempo inflexível. Tradicionalmente, esta é uma pessoa sábia, alguém que não pode ser persuadido a aceitar o seu lado, ou a sua viagem. Deve ser alguém que pode realmente ser claro sobre a coisa toda, alguém que ouve a sua história com uma dose de desconfiança, mas ao mesmo tempo é gentil e amigável, até certo ponto. Tal pessoa é o professor, que, então, ensina você a praticar muito, a sentar e meditar muito (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 3-4).

Além desse aspecto bem humano, que nos fala diretamente de pessoa para pessoa, que ama, mas que também odeia, todos os grandes mestres da tradição Kagyü têm um modo extremamente sarcástico e crítico em relação aos modos superficiais, farsários e ingênuos de fazer o processo formativo. Desde a fundação dessa escola de pensamento, os professores têm um modo muito peculiar de aprender e ensinar, o que torna essa corrente bem singular em relação às outras.

Mas o ponto central é que, desde suas origens, essa é uma linhagem composta por professores que são extremamente críticos quanto às distorções que ocorrem em nome da espiritualidade, tanto que chegam a dizer que ela é a guardiã dos grandes ensinamentos espirituais no Tibete, mas também no restante do mundo. Eles partem da convicção de que “alguém deve pelo menos ter uma visão crítica de como as coisas devem acontecer, como as coisas não devem acontecer. Essa afiada visão em particular, tradicionalmente conhecida como ‘visão *prajna*’, é muito importante” (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 5).

É por isso que essa linhagem existe: para manter os conhecimentos espirituais vivos, mas também protegidos das corrupções a que normalmente cometemos. Se quisermos, entretanto, ir além na compreensão do significado dessa tradição no intuito de compreender o porquê dela existir, será necessário pensarmos o sentido de linhagem como o prolongamento de um compromisso, ou seja, como algo que não começou agora, mas que se prolonga.

Nesse quesito, não podemos olhar como uma questão de acaso ou mesmo indiferença, Chögyam Trungpa Rinpoche fazer parte desta escola. Pelo contrário, a coisa toda é muito planejada. Há uma inteligência em ação sobre como a linhagem vai continuar existindo e ele é um prolongamento dela. No tocante à tradição Kagyü, o que se prolonga é uma extensa atividade de manter vivo o compromisso de trabalhar com as neuroses da humanidade, com os obstáculos que impedem a transformação social e os impedimentos que atrapalham a educação espiritual dos seres.

[...] A Linhagem Praticante não é baseada em praticantes que se trancam em suas câmaras de meditação de maneira se tornem incômodos sociais. Mas os praticantes em nossa linhagem trabalham seu compromisso com seu professor e com a rendição, abertura e devoção por completo, que é seu compromisso

com o resto do mundo: todos os seres sencientes (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 9).

Assim, dentre as muitas Escolas do Budismo Tibetano, a tradição Kagyü se tornou especialista em fazer dos obstáculos um trampolim para ver longe e das dificuldades a matéria base da trans-formação humana. Por consequência, essa Escola do Budismo Tibetano, da qual fazem parte Chögyam Trungpa Rinpoche e seus alunos, "também é chamada 'a linhagem de contratempos' em função do modo através do qual os mestres dessa tradição ensinavam e se relacionavam com as coisas na vida.

Em certo sentido, a forma como os fundadores, professores e herdeiros dessa tradição se relacionam com o mundo é o que a torna tão importante para nós. O modo como eles viveram, baseado no destemor, mas principalmente avesso às logicas socioculturais vigentes, indo contra os padrões estabelecidos, possibilitou estabelecer novas formas de ver e de ser. O que estamos querendo dizer é que a linhagem Kagyü desenvolveu-se através de vários mestres tibetanos que souberam unir sabedoria com certa dose de loucura.

O tempo inteiro esses professores e mestres incitavam os alunos a se relacionarem com o inesperado, com a estranheza da estranheza, com a diferença, com o inóspito, o ímpar, o mais distante. O método de ensino não estava baseado em lidar com o que é familiar. Pelo contrário, o aprendizado era um convite para estabelecer uma relação direta e verdadeira com o contratempo, com o que escapa, com o que não sabemos lidar.

Nesse ponto,

[...] Isso é o que a tradição Kagyü está realmente fazendo. A dureza de se relacionar com a estranheza da estranheza da estranheza existe o tempo todo em nossa vida. Você paga ao seu proprietário o aluguel, e você pensa que pode relaxar pelo menos por um mês. De repente, o senhorio bate à sua porta e diz: "Eu quero expulsá-lo, porque você fez algo. Saia. Caso contrário, vou chamar a polícia". Ou você acha que seu caso de amor está indo bem. De repente, algo vem à tona. Seu amante aparentemente não falou o suficiente, e de repente a espinha começa a estourar. Uma grande explosão ocorre (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 12).

Estamos diante de uma tradição de mestres que nos mostram a necessidade de se aproximar do que é mais estranho; é uma escola de pensamento que nos lembra que podemos achar que conhecemos por completo nosso companheiro até que, de repente, algo diferente acontece, algo inesperado surge sem avisar. Achamos que estamos com a saúde perfeita e, sem se dar conta, uma doença surge. Podemos achar que vivemos em extrema segurança, mas somos pegos de assalto. O fato é que é necessário ter espaço para o romantismo, mas também para os

contratempos. Apenas relaxar naquilo que ocorre ao invés de relaxar apenas no que gostaria que ocorresse.

Não foi casual que

[...] Um dos místicos Kagyü disse certa vez: "Estar na tradição Kagyü, a linhagem Kagyü, é como herdar contratempos constantes". Contratempos constantes. Isso é verdade. Se você está de fato em contato com a realidade, e particularmente se você está no controle da realidade, então você está em contato com contratempos completamente constantes. Por estar em contato e no controle, portanto, os contratempos começam a vir para você ao invés de você esbarrar neles. Eles começam a vir até você constantemente. Essas pequenas coisas estão ocorrendo o tempo todo. Fantástico. Encantador. E é isso que torna tudo muito alegre (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 12).

A linhagem Kagyü foi tecida por professores habilidosos em convidar contratempos. Se fizermos um passeio pelas histórias deles vamos entender exatamente o que estamos querendo dizer. Seus primeiros mestres estiveram em contato direto com o que estava acontecendo. Não tinham e nem recebiam muita orientação sobre o que fazer ou o que não fazer. Precisaram, constantemente, correr os riscos de estar na situação e aprender por meio delas. Eram estimulados a não desistir, mesmo que as coisas saíssem dos seus esquemas. O exercício era trabalhar com o que acontece, no momento, no local, de fato.

Esse tipo de método, baseado no contratempo, é o estilo da Linhagem Praticante; uma vez que começamos a ter qualquer associação com a tradição, em um momento ou outro vamos ser convidados a ficar cara a cara com aquilo que nos assusta: nossos fantasmas, nossos dragões, nossos maiores medos começam a vir nos visitar. Um contratempo após o outro. A *estrangeiridade* nos adentra: aquela estranheza da estranheza da estranheza vem para nos assombrar.

Isso pode parecer uma abstração, uma ideia distante qualquer. Mas não é bem assim. Se olharmos com cuidado para a história de fundação desta tradição até o momento presente, veremos que

[...] os Kagyüpas são conhecidos por conquistar território estrangeiro. Os anéis da expansão dos Kagyüpa ocorreram não somente dentro do coração do Tibet sozinho, mas os Kagyüpas igualmente gostaram de viver nos territórios. Os Kagyüpas estabeleceram anéis de expansão para o Butão, Siquim — que fica na fronteira do Tibet — e na Índia. Também expandiram para a província de Xinjiang na China, para a Mongólia, e todo o resto dos países que limitam o Tibet. Os Kagyüpas não têm medo dos penhascos ou das simples gotas de mal-entendidos culturais que existem. Se você saltar de uma cultura para outra, você pode descobrir que a próxima cultura não tem nenhuma conexão com você. Você descobre que saltar para outro país é como saltar de um outro

penhasco. Mas os Kagyüpas nunca temeram isso. E da mesma forma estamos aqui agora na América. Não temos medo do espaço estrangeiro. O espaço estrangeiro é o espaço doméstico ao mesmo tempo (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 10-11).

Como podemos perceber, a expansão e o desenvolvimento da linhagem dos praticantes, escola do pensamento a qual Chögyam Trungpa Rinpoche foi herdeiro, são, de fato, muito interessantes. Ela tanto nos ensina a cruzar fronteiras em direção ao que é mais estrangeiro quanto lança luz sobre a educação quando pensa os obstáculos e as dificuldades reais da vida como instrumento pedagógico no processo de transformação humana.

Agora, como forma de compreendermos melhor tudo que já foi dito até o momento, bem como de preparar ainda mais o terreno para que possamos acessar o contexto no qual o pensador que inspirou esta tese está inserido, iremos apresentar um pouco da história dos mestres-fundadores dessa linhagem, afinal de contas, a "Linhagem de Contratempos" tem uma origem, e sua história é inseparável da vida de seus professores.

2.1 Tilopa: Mestre, Louco e Sábio

A escola Karma Kagyü, conhecida como “Linhagem Praticante” ou “Linhagem dos Contratempos”, teve suas origens nos ensinamentos de um "Yogue Dissidente"⁶ chamado Tilopa, considerado por muitos como um Louco, completamente selvagem e nada convencional.

Estima-se que o Yogue indiano viveu entre os anos 988-1069. De acordo com a tradição oral, Tilopa nasceu numa família de Brâmanes em Bengala, na Índia, e ainda muito jovem conheceu Nagarjuna, que o introduziu à Filosofia Budista Mahayana e o nomeou conselheiro de um reino, onde manteve suas obrigações como Sacerdote do Rei de Visnunagar. Como conselheiro e sábio do Reino, Tilopa transmitia os ensinamentos do Buda a incontáveis discípulos e, como recompensa, recebia diariamente do rei a quantia de quinhentas moedas de ouro. Apesar de todo sucesso e da vida real de luxo que levava, Tilopa não estava satisfeito.

⁶ Termo Utilizado por Lena Tosta (2011).

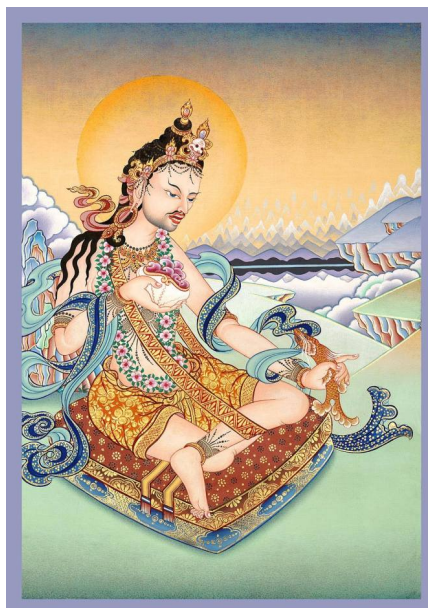


Figura II: Tilopa

Fonte: <https://luthar.com/2017/01/27/song-of-mahamudratilopa/>

[...] Tilopa permanecia muito inquieto em sua mente e distraído no trabalho. "Minha vida não tem sentido," ele pensava para si próprio. [...] "Há algum ensinamento essencial pelo qual minha alma anseia e que não será possível nesse ambiente luxuoso. Preciso buscar a iluminação vivendo como um iogue".

Mas toda a vez que Tilopa tentava renunciar, tanto choravam os discípulos, a corte e a família real, que o rei sempre recusava-se a dar permissão para a partida.

Finalmente, uma noite, o anseio de Tilopa se tornou tão intenso que ele soube: o que quer que acontecesse, não podia permanecer. Deixando um breve recado que dizia, "Nunca retornarei, não tentem me seguir," ele silenciosamente saiu do templo. Então procurou por um mendigo, trocou seus robes de sacerdote pelos trapos do pobre homem, e escapou despercebido dos prédios do palácio (DOWMAN, 1998, p. 93)

Ao amanhecer, Tilopa já tinha encontrado um novo lar para morar: um campo de cremação em Kanci. Ali, num cemitério a céu aberto, viveu como um verdadeiro renunciante. O que se sabe é que, na verdade, ele teve uma experiência visionária com uma Dakini⁷. Depois dessa visão, Tilopa pediu conhecimentos a esta deusa, que o concedeu iniciações e ofereceu seus ensinamentos esotéricos.

Uma vez que a vida real de luxo que levava não oferecia condições para que ele praticasse o que foi transmitido em visão, Tilopa foi aconselhado pela Dakini a abandonar o Reino e viver num Templo como monge e erudito. E foi o que resolveu fazer. Durante

⁷ Dakini é a personificação feminina do princípio ativo da sabedoria búdica. Algumas traduções também se referem às Dakinis como "aquelas que se movem livre no espaço" ou "dançarina ou andarilha celeste".

aproximadamente 12 anos levou a vida como monge budista, um devoto praticante dos ensinamentos transmitidos pela Dakini que apareceu em suas visões.

Até que, em certo momento, Tilopa resolveu tomar uma *yogini*⁸ como esposa ou consorte secreta. E como já era esperado, uma vez que tinha recebido os votos monásticos, a comunidade monástica imediatamente expulsou Tilopa do Mosteiro que, desde então, passou a viver em solidão viajando como asceta errante pelas estradas da Índia, aprendendo os métodos de inúmeros professores e eruditos, dentre os quais o próprio Nagarjuna.

Embora Tilopa tenha recebido a transmissão de muitos professores, seu professor-raiz, de acordo com as histórias da tradição, foi Vajradhara, o Buda Primordial, de quem, através de experiências visionárias, recebeu a transmissão dos ensinamentos de Mahamudra, um dos ensinamentos mais elevados da Filosofia Budista. Logo que recebeu essas transmissões, Tilopa embarcou num modo de vida completamente errante, inaugurando a tradição que ficou conhecida como Louca Sabedoria, ou Escola Kagyü. E "após engajar muitos seres no caminho da iluminação, ele ascendeu ao Paraíso das Dakinis" (DOWMAN, 1998, p. 93).

Um desses seres que ele engajou no caminho da Iluminação foi Naropa, para quem Tilopa transmitiu seus ensinamentos sobre como lidar com as experiências comuns da vida através de uma consciência não-conceitual.

2.2 Naropa, o aprendiz insistente, um mestre incansável

Naropa (1016-1100) era reconhecido por ser um intelectual brilhante, dotado de uma inteligência conceitual muito fina. Não por acaso, tornou-se amplamente reconhecido como mestre nos ensinamentos conhecidos como sutras, tantras e vinaya. Em função disso, rapidamente tornou-se abade de Nalanda, maior e mais referenciada Instituição Educacional budista de sua época. Diz-se que o conhecimento filosófico de Naropa era tão grande que ninguém de seu tempo era capaz de vencê-lo num debate acadêmico-filosófico. Absolutamente ninguém parecia capaz de excedê-lo em conhecimento sobre a Filosofia Budista.

⁸ Yogini é a praticante feminina da disciplina do yoga.

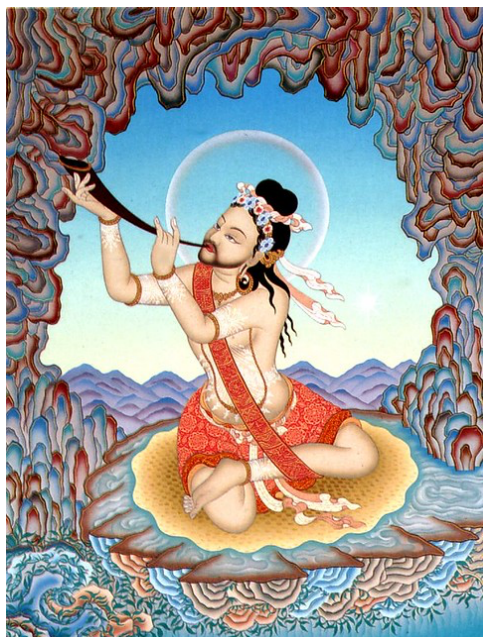


Figura III: Naropa

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/pompagreat/3636479545>

Apesar do seu prestígio e toda sua fama intelectual, Naropa ainda não tinha entendido o sentido do conhecimento. Até que, certo dia, uma velha senhora, medonhamente feia - reflexo da própria mente orgulhosa e arrogante de Naropa - mostrou que seu conhecimento e erudição não estavam sendo usados como meio hábil no processo de transformação humana. Foi exatamente esta velha feiticeira que o orientou a ir ao encontro do seu irmão, Tilopa, de modo que ele pudesse ajudá-lo a superar sua obsessão pela erudição e fazer do conhecimento um caminho para a transformação.

Quando a Velha Senhora pronunciou o nome de Tilopa, Naropa sentiu seu coração vibrar e pular em sua garganta. Ele não teve dúvidas. Decidiu que Tilopa era o seu mestre e não repousaria enquanto não encontrasse o seu Guru. Não hesitou em abandonar o monastério de Nalanda, onde era Abade, para ir à procura de seu professor. Antes de sair do Monastério, porém, recebeu indicações da velha senhora de que deveria meditar numa deidade chamada Chakrasamvara⁹. Tendo meditado durante seis meses na referida Deidade, Naropa recebeu a visita de muitas dakinis que lhe indicaram onde ele poderia encontrar Tilopa.

Na manhã seguinte, depois de ter passado por grandes dificuldades, Naropa conseguiu chegar na direção indicada pelas dakinis: Visnunagar. E mesmo lá, não foi fácil encontrar o sábio e louco Tilopa. Perguntou a quase todas as pessoas daquela região onde poderia encontrá-

⁹ Chakrasamvara é uma das muitas divindades do budismo tibetano. Também conhecido como “divindade meditacional”, por ser um dos principais focos de visualização durante uma meditação, ele é uma manifestação dos Budas e sua aparência revela uma qualidade búdica específica.

lo. Ninguém sabia responder. Mas Naropa não desistiu. E insistiu: "Será que ninguém nessa região conhece Tilopa?". Vendo a insistência de Naropa, alguém respondeu: "Conheço alguém chamado Tilopa que mora perto daquelas ruínas de onde está vindo aquela fumaça. Mas não sei se é quem você procura, pois ele vive como um mendigo". Naropa, então, pensou: "As ações desses grandes mestres muitas vezes são incompreensíveis. Deve ser ele".

Naropa, então, foi na direção de onde vinha a fumaça. Chegando lá, encontrou Tilopa em frente de um balde cheio de peixes, alguns vivos e outros mortos. De forma metódica, Tilopa tirava um peixe de cada vez do balde, assava no fogo e colocava o peixe na boca estalando os dedos logo em seguida, como se o estalar de dedos estivesse associado com o ato de comer. Como é relatado nas histórias pela Escola da Transmissão Oral, a Karma Kagyü, Tilopa não estava comendo aqueles peixes de forma casual, de maneira distraída ou porque estava com fome. Como ele era um *siddha*¹⁰ realizado, ou seja, alguém com poderes mágicos, ao comer os peixes, Tilopa estava criando uma ligação cármica com a consciência daqueles seres, de tal modo que através do estalar de dedos, pela perfeição que adquiriu na prática de *Powa*¹¹, ele era capaz de transferir a consciência daqueles seres para uma Terra Pura. Ao se deparar com aquela cena, Naropa fez uma prostração diante de Tilopa e pediu que o aceitasse como seu aluno, dirigindo-se a ele como Guru.

Tilopa que não era nada convencional e não estava atrás de fama nem de reconhecimento, olhou irritado para Naropa e gritou:

[...] "Pode ir parando com essas besteiras. Não sou teu guru. Tu não és meu discípulo. Eu nunca te vi antes e espero nunca mais te ver de novo!" E ele golpeou forte Naropa com sua robusta bengala e mandou-o sair do caminho. Mas Naropa nem ficou surpreso nem desencorajado. Agora que tinha encontrado o mestre que havia procurado por tantos anos, sua fé certamente não seria sacudida com alguns xingões (DOWMAN, 1998, p. 89).

Naropa simplesmente não desistiu. E, uma vez mais, insistiu. Até que Tilopa, vendo sua determinação, decidiu colocá-lo à prova e, assim, sujeitou-o a uma série de desafios. E durante longos doze anos Naropa passou por inúmeras provas, acompanhando Tilopa por todos os lugares e servindo-o de inúmeras formas, até esmolar comida nos vilarejos por onde passavam.

¹⁰ Siddha é o indivíduo que, por meio de muitas práticas meditativas e disciplinas da yoga, alcançou muitas realizações, habilidades e poderes psíquicos e espirituais. Por essas realizações e algumas de suas habilidades, eram conhecidos como feiticeiros, bruxos, magos.

¹¹ A prática de Powa, conhecida como transferência de consciência, é um método do budismo tibetano através do qual grandes mestres e meditadores conseguem conduzir a consciência do ser que está morrendo para um ambiente mais propício na hora da morte como forma de contribuir para um renascimento afortunado.

Em nenhum momento, Naropa, que já era bastante orgulhoso, foi elogiado. Simplesmente nenhuma palavra de simpatia. Em nenhum momento Tilopa se colocou como professor de Naropa ou o reconheceu como discípulo. E mesmo assim, Naropa não desistiu e não foi abalado no seu desejo e na sua motivação.

Até que certo dia,

[...] Ao fim do décimo segundo ano eles estavam em uma vila que celebrava o casamento da filha de um homem muito rico. O generoso anfitrião havia providenciado para os convidados oitenta e quatro tipos diferentes de curry. Um dos pratos era uma iguaria tão rara e tão requintada que apenas uma pequena prova o faria acreditar ter jantado com os deuses. Naropa recebeu grandes oferendas de todos os curries, inclusive da grande iguaria. Quando retornou a Tilopa e apresentou o banquete, uma coisa fantástica aconteceu. Pela primeira vez em todos os anos que Naropa o havia conhecido, Tilopa sorriu. Então ele se serviu de cada pedacinho do prato especial. Lambendo os dedos, ele deu seu pote vazio para Naropa, dizendo, "Onde encontrastes isto, filho? Por favor, volta lá e me consegue mais um pouco".

"Filho!" ele me chamou de 'filho!'" pensou Naropa, feliz como um bodisatva no primeiro nível do caminho. "Por doze anos eu sentei aos pés de meu guru sem ele nem mesmo ter perguntado meu nome. E agora ele me chamou de 'filho!'" Flutuando em êxtase, ele retornou ao banquete do casamento para pedir mais do curry especial para seu mestre. Mas tal era o apetite de Tilopa que ele re-enviou seu discípulo várias vezes. A cada vez, para alívio de Naropa, ele conseguia mais um pouco do elegante prato. Mas quando Tilopa o enviou pela quinta vez, Naropa ficou envergonhado, e ele passou por uma grande luta interna. Finalmente, incapaz de encarar o desagrado de seu guru, ele resolveu roubar o pote inteiro. Esperando pelo momento certo, ele esgueirou-se pelas extremidades da multidão, sorrateiramente aproximando-se do pote de curry. E logo que os servos e convidados estavam ocupados com algum ponto da cerimônia, ele abandonou seu autorrespeito, roubou o pote, escondeu-o sob suas vestes, e escapou (DOWMAN, 1998, p. 93).

Chamando Naropa de meu diligente Filho, Tilopa mostrou que os grandes problemas de Naropa decorriam do forte apego aos conceitos, sobretudo ao conceito que edificou sobre ele mesmo e que deu origem à sua autoimagem. Por esse motivo, em uma de suas últimas tarefas, Tilopa fez um último pedido, e disse: "Naropa vá pegar um pouco de água enquanto faço essa fogueira". Quando Naropa retornou, Tilopa tirou a sandália, pulou da fogueira e golpeou a testa de Naropa, que caiu inconsciente. Ao recuperar a consciência, Naropa se deu conta que todas as qualidades do seu Mestre surgiram em sua mente. E mestre e discípulo tornaram-se apenas um, sem separação.

De acordo com Trungpa Rinpoche (2006), esta transmissão de Tilopa para Naropa é um exemplo perfeito da qualidade positiva do Iogue louco. Tilopa simplesmente usou a energia da curiosidade e da busca incessante de Naropa transmutando-a em sabedoria.

[...] Naropa possuía enorme energia e inteligência, mas sua energia não estava relacionada com a compreensão de Tilopa, com a abertura de sua mente, que possuía outra espécie de energia. A fim de romper essa barreira, era necessário um tranco súbito, um choque genuíno. É como um edifício torto que está prestes a cair, mas que, súbita e acidentalmente, é endireitado por um terremoto (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 249).

De outro modo, para a tradição da Louca sabedoria dos Yogues Loucos, "circunstâncias naturais são utilizadas para restaurar o estado original de abertura" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 249).

Devido à obsessão que Naropa tinha pela razão cognitiva, os ensinamentos de Tilopa não se baseavam em longas discussões teóricas ou em leituras hermenêuticas de textos clássicos de Filosofia budista. Certo dia ele simplesmente apontou para o céu vazio e disse a Naropa: "Meu diligente filho, eu nada tenho a mostrar. Apenas observe a natureza de sua própria mente, tão ampla, aberta e vazia como este céu".

Tendo abandonado o apego aos conceitos, Tilopa, então, deu a iniciação de Vajravarahi a Naropa, bem como as instruções de meditação, aceitando-o como aluno.

Em seis meses praticando a sadhana de VajraVarahi¹², Naropa atingiu poderes miraculosos. Diz-se que seu corpo começou a emanar um brilho tão intenso que a luz que emanava de seu corpo poderia ser vista a um mês de viagem do seu local de prática de meditação. Sua fama se espalhou com o vento e pessoas vieram procurá-lo de todas as partes do mundo. Dentre esses, estava Chokyi Lodro de Mar, mais conhecido como Marpa, o tradutor.

2.3 Marpa, Asceta Empoderado

Marpa (1012-10197) nasceu numa família de agricultores no Tibete, sendo considerado o primeiro membro tibetano da linhagem Karma Kagyü. Diz-se que ele foi uma emanção de Dombi Heruka, um mahasiddha indiano que foi aluno de Virupa e que devido a seus poderes mágicos e espirituais assumiu a forma de Marpa para dar continuidade à Transmissão da Escola Karma Kagyü que começou com Tilopa.

¹² Uma divindade tântrica feminina muito popular no Budismo tibetano. Considerada como o aspecto irado de Vajrayogini, Vajravarahi é a consorte espiritual da deidade masculina Chakrasamvara - em união, eles simbolizam a inseparabilidade de Êxtase e Vacuidade, Compaixão e Sabedoria.



Figura IV: Marpa

Fonte: <http://oaks.nvg.org/marpa-stories.html>

Pois bem. As histórias contam que Marpa, quando jovem, era muito ambicioso. E por conta dessa sua ambição ele se dedicou com afinco aos estudos de modo que pudesse exercer o sacerdócio que, naquele tempo, na sua região, equivaleria a você se tornar, ao mesmo tempo, médico, advogado e professor. Marpa era tão dedicado aos estudos de várias línguas que logo depois de três anos desses estudos ele já dominava o tibetano, sânscrito e vários outros idiomas, de tal modo que já conseguia ganhar dinheiro como erudito e tradutor de textos desconhecidos no Tibete. Seu interesse, de fato, era ganhar dinheiro. E ele não se contentava com o que estava ganhando. Decidiu, então, viajar para a Índia, que naquela época, era um dos lugares mais procurados por quem desejava se dedicar aos estudos uma vez que abrigava uma das maiores instituições educacionais daquela época, a Universidade de Nalanda, onde viviam e ensinavam os maiores eruditos e estudiosos da Índia.

Naquele tempo, e ainda como hoje, não era um tanto difícil fazer uma viagem para a Índia. Por esse motivo, a família de Marpa pediu que ele desistisse daquela jornada. Marpa, entretanto, pensava mais no dinheiro que poderia ganhar traduzindo novos textos, do que propriamente com as dificuldades da viagem. Assim, com essa determinação, ele seguiu viagem acompanhado de apenas um amigo, que era também colega de estudos e tradutor.

Após alguns meses de uma difícil caminhada para cruzar os Himalaias, os dois finalmente conseguiram chegar à Índia. Chegando lá, os dois tomaram rumos diferentes e foram procurar os professores que pudessem oferecer ensinamentos e textos que pudessem traduzir no Tibete e, com isso, ganhar dinheiro.

Quando estava caminhando pelo Nepal, Marpa ouviu falar da fama de Naropa, que além de ter uma cognição brilhante, agora, tinha poderes mágicos e textos raríssimos transmitidos

por Tilopa - textos que ainda não tinham sido levados para o Tibete. Marpa, então, foi à sua procura. E para a sua surpresa...

[...] Marpa encontrou Naropa vivendo pobremente, em uma casa singela nas florestas de Bengala. Esperava encontrar o grande mestre vivendo em um ambiente religioso altamente desenvolvido e, por isso mesmo, sentiu-se muito decepcionado. Porém, como se estivesse meio confuso diante das surpresas que lhes proporcionava aquele país estranho, dispôs-se a fazer algumas concessões, achando que talvez fosse daquela maneira que viviam os mestres indianos. Além disso, a apreciação da fama de Naropa pesou mais do que o desapontamento, e Marpa, dando ao mestre a maior parte de seu ouro, pediu-lhe os ensinamentos. Explicou-lhe que era casado, sacerdote, erudito e lavrador do Tibet, e que não estava disposto a renunciar à vida que construiu para si, mas pretendia recolher ensinamentos que pudesse levar ao Tibet para traduzi-los e, assim ganhar mais dinheiro. Naropa concordou sem dificuldade com as solicitações de Marpa, deu-lhe instruções, e tudo correu da melhor maneira possível (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 51-52).

Depois de um tempo, contudo, Marpa achou que já tinha conseguido o que queria e se arrumou para fazer a viagem de volta. No caminho de volta para casa, por acaso, reencontrou seu amigo de estudos e companheiro de jornada. Os dois se sentaram para compartilhar os resultados de suas buscas e os ensinamentos que tinham conseguido com os seus mestres. Quando, para desespero de Marpa, seu amigo deu uma gargalhada e disse: "O que você traz aí não vale coisa alguma! Já temos esses ensinamentos no Tibet. Você deveria ter encontrado algo mais emocionante e raro, pois eu encontrei ensinamentos fantásticos, que recebi de grandiosos mestres" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 52).

Depois de escutar o que o amigo havia dito, naturalmente, depois de ter feito uma viagem tão longa e difícil, de meses de caminhada e grandes despesas, Marpa ficou bastante frustrado e perturbado. Decidiu, então, retornar para visitar Naropa e tentar uma vez mais. Quando, então, encontrou Naropa, pediu que o mestre desse ensinamentos mais raros e mais avançados para que ele pudesse traduzir no Tibet e ganhar mais dinheiro. E para a surpresa de Marpa, que imaginou que teria os ensinamentos que estava solicitando, Naropa respondeu: "Sinto muito, mas você não pode receber tais ensinamentos de mim. Terá de recebê-los de outra pessoa, um homem chamado Kukuripa" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 52).

O problema é que a jornada para encontrar Kukuripa é extremamente difícil, "[...] porque Kukuripa vive em uma ilha no meio de um lago venenoso" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 52). Mas, era esse Mestre nada convencional que Marpa teria de encontrar se quisesse receber os ensinamentos que estava solicitando.

Não é difícil imaginarmos o desespero que, a esta altura, tomava conta do Tradutor de textos, Chokyi Lodro de Mar. Mas, depois de tudo pelo que teve que passar, Marpa não via outra alternativa a não ser empreender a viagem para encontrar Kukuripa. Além do mais, a viagem poderia valer muito a pena - pensou ele -, pois se nem mesmo o grande Naropa tinha aqueles ensinamentos e o homem vivia em uma ilha no meio de um lago venenoso, então este deveria ser um grande Mestre.

Marpa, então, seguiu viagem. E, por incrível que pareça, conseguiu atravessar o lago e chegar à ilha, onde procurou Kukuripa. Marpa, ao se deparar com Kukuripa, conta a história,

[...] encontrou um velho indiano que vivia no meio da sujeira e cercado de centenas de cadelas. A situação era estranhíssima, para dizer o mínimo, mas assim mesmo Marpa tentou falar com Kukuripa. Tudo o que obteve como resposta foram frases sem sentido. Kukuripa parecia estar dizendo apenas besteiras.

A situação se tornou quase insustentável. Além de não compreender uma única palavra do que Kukuripa lhe dizia, Marpa precisava estar constantemente em guarda contra as centenas de cadelas. Assim que conseguia fazer amizade com uma delas, outra latia e ameaçava mordê-lo. Finalmente, quase fora de si, Marpa desistiu de tudo, desistiu de tentar tomar notas, de tentar receber qualquer tipo de doutrina secreta. Nesse instante, Kukuripa começou a falar com uma voz completamente inteligível e coerente, as cadelas deixaram de atormentá-lo e Marpa recebeu os ensinamentos (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 52-53).

Marpa, enfim, conseguiu os ensinamentos com Kukuripa. Tendo recebido os ensinamentos e completado os estudos retornou, então, para Naropa, que lhe disse: "Agora você precisa voltar ao Tibete e ensinar. Não lhe basta receber ensinamentos teóricos. Você precisa passar por certas experiências de vida. Depois, poderá voltar outra vez e continuar a estudar" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 53).

Marpa voltou a reencontrar seu companheiro de viagens e juntos voltaram para o Tibete. Os dois, como antes, começaram a conversar sobre o que tinham aprendido. E não demorou para que Marpa começasse a suspeitar do amigo que, a todo momento, estava perguntando sobre o material que tinha conseguido. Até que, em determinado momento, depois de tanto perguntar, seu companheiro de jornada chegou à conclusão de que o material que Marpa tinha conseguido era muito mais valioso do que o que ele conseguira. Com inveja do que Chokyi Lodro de Mar havia conquistado, e sabendo que Marpa ganharia muito mais dinheiro do que ele, seu companheiro de viagem começou a planejar como derrubar todo material no rio, enquanto retornavam para o Tibete. Até que, num dado momento, seu companheiro encontrou uma posição favorável na balsa de modo que pudesse colocar em prática o que havia planejado.

E não demorou para que ele encontrasse o momento certo para derrubar da balsa toda pilha de manuscrito de Marpa. Planejado e feito. Tudo o que Marpa, com grande esforço, tinha conseguido, foi jogado, de forma proposital, da balsa para o rio. Desesperado, Marpa tentou de todas as formas recuperar os ensinamentos. Mas, em vão. Nada foi recuperado. Tudo estava perdido. Marpa ficou profundamente abalado. E foi com esse sentimento de tristeza que ele retornou para o seu país. E embora não tivesse nada sólido para provar o que viveu em sua viagem à Índia, ele retornou com muitas histórias para contar e muitos ensinamentos para transmitir.

Marpa lembrou da última instrução que Naropa havia lhe transmitido e passou vários anos praticando e ensinando tudo o que tinha aprendido. Até que, para sua surpresa, "começou a compreender que os seus escritos lhe teriam sido inúteis, ainda que tivesse podido resgatá-los. Enquanto se achava na Índia, anotou apenas as partes dos ensinamentos que não tinha compreendido" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 54). Tudo que já fazia parte de sua experiência, ele simplesmente não registrou. "Anos mais tarde, veio a descobrir que eles se haviam transformado, realmente, numa parte de si mesmo". Todo ensinamento recebido estava incorporado à sua experiência. "Com esse descobrimento, Marpa perdeu todo o desejo de tirar proveito dos ensinamentos. Já não se preocupava em ganhar dinheiro ou prestígio; em vez disso, sentiu-se inspirado a atingir a iluminação" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 54). Com essa motivação, juntou todo ouro que tinha acumulado durante toda a sua vida como oferenda a Naropa e seguiu, uma vez mais, sua viagem até à Índia, só que, desta vez, realmente interessado nos ensinamentos, e não no dinheiro que poderia ganhar através dele.

Chegando lá, "Naropa parecia muito frio e impessoal, quase hostil, e as primeiras palavras que lhe dirigiu foram, "Prazer em vê-lo novamente. Quanto ouro você tem para pagar meus ensinamentos?" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 54). Marpa tinha juntando muito ouro para oferecer a Naropa, mas se deu conta que precisava guardar um pouco de ouro para suas despesas e para retornar para o Tibete. Por isso, tirou da bolsa a penas uma porção de ouro e entregou a Naropa. Naropa, contudo, recusou a oferta e disse: "Preciso de mais. Isso, por si só, não é suficiente. Meus ensinamentos são muito preciosos para essa quantidade de ouro. Por acaso você está menosprezando meus ensinamentos?!" Marpa, então, tirou mais ouro da sua bolsa e ofereceu a Naropa. Ainda assim, Naropa não se deu por satisfeito. Queria mais. E pediu mais. Marpa, já temeroso, tirou um pouco mais de dinheiro e entregou a Naropa. Mas, percebeu que já estava ficando sem ouro para dar conta das suas despesas e da viagem de volta para casa. Naropa, contudo, descontente, desatou a gargalhar de forma debochada e disse: "Você acha que pode comprar meus ensinamentos com o seu embuste?" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p.

54). Nesse momento, Marpa cedeu e entregou-lhe a sua bolsa com todo ouro que carregava. Para seu espanto, Naropa pegou a bolsa e começou a jogar o pó de ouro para o ar.

Marpa, então, ficou extremamente confuso. Naropa parecia realmente querer todo o ouro em troca dos ensinamentos- pensou Marpa -, e agora estava atirando tudo no espaço, como se não precisasse daquilo. Ele não compreendia o que estava acontecendo, pois tinha trabalhado duro durante anos para conseguir todo aquele ouro e agora tudo estava indo pro espaço. Todo ouro estava sendo levado pelo vento. Quando de repente, Naropa disse: "Que necessidade tenho eu de ouro? O mundo inteiro é ouro para mim!" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 55). E foi exatamente isso que Marpa precisava ouvir. Ele teve uma abertura mental através da qual foi possível receber os ensinamentos de Naropa. Recebeu um treinamento intenso que consistia não apenas em ouvir os ensinamentos, mas em colocá-los em prática. Era preciso senti-los na pele. Marpa "teve de renunciar a tudo que possuía, não apenas materialmente, mas também ao que resguardava na mente" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 55). Praticando de forma sincera e diligente, atingiu a realização, para muitos, um nível de realização equivalente ao de Vajradhara, pois Marpa era um chefe de família, tinha esposa e filhos; mas Marpa não era um chefe de família comum, pois ele vivia e agia no mundo a partir de uma percepção dos fenômenos que não fazia diferença entre samsara e nirvana. "Em outras palavras, Marpa estava no mundo mas não era dele¹³, já que a sua percepção foi desenvolvida a tal ponto que ele podia ver o mundo como uma terra completamente pura" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 55) e todas as pessoas como deidades completamente iluminadas.

O mais famoso herdeiro espiritual de Marpa foi Jetsun Milarepa.

2.4 Milarepa, Xamã do Tibete: de feiticeiro assassino a feiticeiro Iluminado

¹³ Fazendo uso dos conceitos de Lena Tosta (2011, p. 90), Marpa seria um exemplo perfeito do que a autora chama de asceta empoderado, "uma pessoa 'neste mundo', mas 'não como qualquer um'". Para nós, Marpa seria um asceta empoderado tal como o Shiva ou Dattatreya de Lena Tosta: "Se tentarmos lançar um olhar meta-realista (BHASKAR, 2002) e não dualista sobre Dattatreya é possível interpretar seu "ser histórico" como um "ser em mājā" (plano fenomênico) e não "de mājā", isto é, não-contingente ao plano onto-epistemológico inferior de mājā. Sob esta perspectiva, a performance do renunciante heterodoxo no mundo é vista como constituída de atos pedagógicos deliberados. O mundo é palco de sua "aparecência" (MALUF, 2000), uma essência não-dual que 'aparece' na fenomenalidade, manifestando intencionalmente contradições e paradoxos. A performance no mundo do virtuoso heterodoxo compreende a transgressão e reconstrução criativa intencional de normatividades. Quando faz de sua trajetória uma meta-narrativa relativizadora do mundo fenomênico, no mundo fenomênico, ele é protagonista, entre outras, de uma dissidência política" (TOSTA, 2011, p. 92).



Figura V: Miralepa

Fonte: <https://www.shambhalahealingtools.com/product-p/prints-milarepa-.htm>

Milarepa (1040-1123) é uma das mais importantes figuras do budismo tibetano. De acordo com sua biografia, Jetsun Mila, como também é conhecido, nasceu numa rica família de camponeses. Ele realmente era um simples camponês, "[...] muito menos instruído e sofisticado do que Marpa quando conheceu Naropa" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 55). Ainda na infância, seu pai morreu e diz-se que seu tio roubou tudo da sua família. Mila, a irmã e sua mãe ficaram sem absolutamente nada. Bastante enfurecido e com vontade de se vingar do tio, Milarepa teve o desejo de aprender feitiçaria para destruir a família de seu tio do mesmo modo que a dele foi destruída. Tendo aprendido a arte da feitiçaria com renomados feiticeiros de sua região, Milarepa lançou um feitiço sobre a casa de seu tio que terminou com a morte de muitas pessoas. Durante esse tempo, movido pela raiva que sentia do tio e dos seus vizinhos, Milarepa se envolveu com uma série de práticas mágicas destrutivas e terminou cometendo uma série de crimes, inclusive muitos homicídios.

Em determinado momento, contudo, Milarepa começou a refletir sobre suas ações e percebeu quanto carma negativo tinha plantado. Procurou, então, um Mestre que pudesse ajudá-lo a purificar todo o carma negativo acumulado pelo seu desejo de vingança. Até que encontrou um professor dos ensinamentos da Grande Perfeição (conhecido como Dzogchen) que o aconselhou a procurar Marpa.

Da mesma forma que aconteceu com Naropa ao escutar o nome de Tilopa, Milarepa, ao escutar o nome de Marpa, sentiu seu coração pular do peito. Uma confiança inabalável surgiu no seu corpo ao ponto dele ter o seguinte pensamento: "Devo encontrar este mestre e me tornar seu discípulo, mesmo ao custo de minha vida".

No mesmo instante em que Milarepa teve esse pensamento, Marpa e sua esposa, Damema, tiveram sonhos auspiciosos que indicavam a chegada de Milarepa. Eles sabiam que Jetsun Mila não demoraria para chegar. Diz-se que depois desse sonho, Marpa desceu o Vale para esperar a chegada daquele que seria o seu herdeiro espiritual.

Ao chegar, Milarepa primeiro encontrou o filho de Marpa, Darma Dode, que estava a cuidar do rebanho. Logo depois, avistou Marpa, que estava cuidando do campo. Ele não sabia que aquele homem arando o campo era o seu futuro Mestre. O fato é que "Milarepa tinha a expectativa de que Marpa fosse um grande erudito e um santo, vestido à maneira iogue, cheio de rosários, recitando mantras, meditando. Em vez disso, encontrou-o trabalhando na fazenda, gerindo os trabalhadores e arando sua terra" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 57). Esse era Marpa: "um respeitável cidadão comum e, ao mesmo tempo, uma pessoa realmente iluminada" (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 66). Apesar de não saber se aquele homem comum arando o campo era o seu mestre, diz-se que Milarepa sentiu uma grande alegria e, por um instante, todos os seus pensamentos comuns foram suspensos, enquanto ele abria um largo sorriso.

Darma Dode, ao ver a alegria de Milarepa, levou-o até seu pai. Chegando lá, Milarepa se prostrou aos pés de Marpa e pediu que ele lhe ensinasse os ensinamentos do Buda. Marpa respondeu para Milarepa que, dali em diante, tudo dependeria unicamente da motivação dele e da sua própria perseverança. Milarepa, que já tinha perdido tudo, disse que estava disposto a pagar qualquer preço para que o aceitasse como discípulo.

Desde então, Marpa determinou uma série de tarefas e desafios para purificar o carma negativo que Milarepa havia acumulado através da prática de feitiçaria destrutiva. E Marpa o obrigou a purificar esse carma negativo em uma dimensão literalmente física. Ele colocou o corpo de Milarepa à prova:

[...] Marpa fez Milarepa construir uma série de torres, uma após a outra, e após a completa edificação de cada uma delas, ela ordenava a Milarepa que a derrubasse e colocasse todas as pedras de volta no lugar onde vieram, para não estragar a paisagem. Cada vez que Marpa mandava Milarepa desmanchar uma torre, apresentava alguma desculpa absurda, como alegar que estava bêbado quando ordenara a construção ou afirmar que absolutamente nunca as encomendara. E Milarepa, cada vez mais ansioso pelos ensinamentos, colocava a casa abaixo e recomeçava.

Por fim, Marpa planejou uma torre de nove andares. Milarepa passou por um tremendo sofrimento físico para carregar as pedras e construir a casa, e quando

terminou, dirigiu-se a Marpa, e mais uma vez rogou-lhe que o ensinasse. Porém, Marpa respondeu-lhe, "Você quer que eu lhe ensine, assim, sem mais nem menos, só porque construiu esta torre para mim? Pois receio que ainda tenha que me dar um presente como taxa de iniciação".

A essa altura, Milarepa não possuía coisa alguma, pois gastou todo o seu tempo e trabalho construindo torres. Mas Damema, esposa de Marpa, teve pena dele e lhe disse: "Estas torres que você construiu são um gesto maravilhoso de devoção e fé. Meu marido certamente não se incomodará se eu lhe der alguns sacos de cevada e um rolo de tecido para a sua taxa de iniciação". Então, Milarepa levou a cevada e o tecido para o círculo de iniciação em que Marpa estava ensinando e os ofereceu como gratificação, junto com os presentes dos outros estudantes. Marpa, porém, ao reconhecer o presente, enfureceu-se e gritou para Milarepa, "Essas coisas são minhas, seu hipócrita! Você está tentando me enganar!" E o chutou literalmente, a pontapés, do círculo de iniciação.

Nesse ponto, Milarepa perdeu toda e qualquer esperança de conseguir que Marpa lhe ensinasse. Desesperado, decidiu suicidar-se e já estava prestes a acabar com sua vida quando Marpa o procurou e declarou que ele, finalmente, estava pronto para receber os ensinamentos e iniciações (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 55-56).

A partir desse momento, Milarepa entrou em retiro espiritual sob a tutela de Marpa e começou a meditar em uma caverna por vários anos, onde teve experiências visionárias e muitos sinais de realização. Um desses sinais de realização era sua capacidade de transformar em poema todos os insights decorrentes das suas experiências visionárias que obtinha durante a prática de meditação. Todos esses poemas ficaram conhecidos como As cem Mil canções de Milarepa, cantadas de improviso para seus discípulos, seguidores, dakinis, yoginis e demônios que o visitaram durante sua reclusão.

Milarepa, como seus predecessores, teve alguns discípulos que se tornaram famosos, como Rechungpa Dorje Dragpa e Gampopa. Este último, além de ficar famoso por ser reconhecido como o Mestre da Linhagem dos Karmapas - professor do Primeiro Gyalwang Karmapa, Dusun Khyenpa -, tornou-se conhecido também por ser a pessoa para quem Milarepa disse suas últimas palavras.

A história conta que a primeira vez que Gampopa, que era médico e também monge, encontrou Milarepa, seu professor ofereceu-lhe uma kapala (copa de crânio) cheia de cerveja. Receoso por ter recebido os votos de monge, inicialmente, Gampopa recusou a bebida. Milarepa, contudo, de forma risonha, insistiu dizendo que a maior lição espiritual é o aluno obedecer às instruções do seu Mestre. Tendo dito isso, Gampopa praticamente secou o recipiente. E já no final de seu treinamento espiritual, Gampopa pediu as últimas instruções para Milarepa, que disse: "o que é necessário é colocar mais energia na prática, e não mais ensinamentos".

Gampopa, então, tendo recebido as bênçãos do mestre, seguiu viagem para transmitir os ensinamentos que tinha recebido. Milarepa sabia que nunca mais veria Gampopa. E antes mesmo que pudesse perdê-lo de vista, deu um grito, dizendo: - "Tenho uma última instrução. Uma instrução muito secreta", disse Milarepa, "preciosa demais para dar a qualquer pessoa".

Gampopa, então, deu meia volta e olhou para o seu Mestre. E, sem que ele esperasse, Milarepa virou de costas, abaixou as vestes e mostrou sua bunda cheia de calos e dura como um casco de cavalo - endurecida pelos longos períodos de meditação sentado na pedra dura.

"Filho do coração, este é meu ensinamento final", disse Milarepa. "Pratique".

"Se os próprios sábios que se encontram nos nossos altares enfrentaram dificuldades e não desistiram, nunca temeram serem quem eram e que encontraram a qualidade autêntica das suas verdadeiras naturezas, nós também podemos" (TAVARES, 2013, p. 139). E não somente os mestres do passado do budismo tibetano foram capazes de transformar a resistência do ar em possibilidade de voo. Não somente as figuras míticas do passado do budismo tibetano foram capazes de transformar o fogo em alquimia, o obstáculo em trampolim. Mesmo nos dias de hoje nós podemos encontrar professores que fazem das dificuldades que encontram no mundo, professores que fazem da insegurança e do risco de morrer seu alimento e matéria de transformação humana:

[...] A visão de Kyabje Dilgo Khyentse Rinpoche ainda escrevendo, ensinando, editando e dando instruções para alunos à luz de velas, muito depois da meia-noite, com já mais de oitenta anos de idade, permanece gravada em minha memória. Ou a visão de Kyabje Dudjom Rinpoche, que mesmo com asma muito forte, ainda conferia iniciações e ensinamentos, e sempre estava atrás da versão correta dos textos, compilando e corrigindo manuscritos. Ou a visão de Kyabje Chatral Rinpoche que nunca se entregava às expectativas sociais ou ao politicamente correto, e que persistentemente encorajava e guiava alunos ao longo de muitos anos de retiro em montanhas e florestas. Todas estas imagens e muitas outras são tão claras em minha mente hoje quanto no momento que as testemunhei¹⁴.

E como podemos esquecer S. E. Chagdud Tulku Rinpoche, que no final da Vida, mesmo muito fraco fisicamente, visitou a comunidade do Coque, uma periferia da Região Metropolitana de Recife, e abençoou pessoa por pessoa, que, naquele dia, lotavam uma sala do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis. Lembro-me como se fosse hoje. O dia todo foi de muita chuva. Mas, assim que ele colocou os pés no Coque a chuva parou. Quando

¹⁴ Trecho de um texto de Dzongsar Khyentse Rinpoche publicado em sua página de facebook em 13 de Julho de 2018, comentando a entrevista que Pema chodron, uma das principais alunas do Trungpa Rinpoche, concedeu a Tricycle. Texto traduzido por Pema Dorje em 2018.

ele terminou sua visita, de forma inexplicável, a chuva continuou. Ele era um mestre reconhecido por seus poderes mágicos.

E como podemos esquecer Chögyam Trungpa Rinpoche.

[...] Como podemos esquecer Chögyam Trungpa Rinpoche se aventurando a lugares totalmente desconhecidos a ele, e se rebaixando ao mais ordinário nível de ser humano para sozinho criar nuances, termos, língua, atmosfera e disciplina e estágios de prática para alunos novos ao darma? Para tomar apenas um exemplo entre milhares, cunhar o termo “bondade básica” dos seres humanos tocou de forma brilhante os corações e mentes das pessoas nos dias de hoje, sem em nada desviar dos ensinamentos budistas mais tradicionais¹⁵.

Nada do que ele fez "foi feito com finalidade comercial ou de entretenimento [...] mas sim, tudo que ele fez foi sempre feito com o fim de guiar os alunos a um caminho autêntico de liberação"¹⁶. Não por acaso, esse herdeiro espiritual da Linhagem de Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa e Gampopa foi escolhido como sujeito dessa pesquisa. Há muito o que aprender com o budismo encantado de Chögyam Trungpa Rinpoche.

2.5 Chögyam Trungpa Rinpoche: o Nascido no Tibete

No Tibete oriental, nascido monge! Na independente província de Kham, declarou-se filho da Terra. Sua família morava em um vilarejo de pessoas simples, em uma comunidade composta de camponeses-nômades. Árvore por ali não se via. Basicamente viviam em pequenas cabanas ou tendas que erguidas ornamentavam o grande campo seco e arenoso do vilarejo. Seu transporte era um grande bovino chamado iaque - que de tão peludo parecia sempre estar usando vestido e de tão carrancudo parecia mais com o rosto de um velho cansado. Suas grandes franjas talvez fossem mesmo para esconder seus olhos marejados. E seu belo par de chifres lhe conferia apenas o retrato de uma majestade perdida de seu reinado. O que de fato sabemos é que, pelos seus ombros largos, esses herbívoros serviam de transporte perfeito para pessoas e cargas, pois não era muito fácil subir nas costas das montanhas e passar pelas gargantas dos rios que cercavam os vilarejos de Kham.

¹⁵ Trecho de um texto de Dzongsar Khyentse Rinpoche publicado em sua página de facebook em 13 de Julho de 2018, comentando a entrevista que Pema Chodron, uma das principais alunas do Trungpa Rinpoche, concedeu a Tricycle. Texto traduzido por Pema Dorje em 2018.

¹⁶ idem.

Nesse grande vilarejo de um povo simples e herdeiro de um clã de guerreiros, Chögyam Trungpa Rinpoche nasce em uma espécie de celeiro - no dia 5 de Março de 1939. Desde os 13 meses de nascido foi reconhecido como a 11ª reencarnação da linhagem dos Trungpas Tulku – uma reencarnação de um mestre importante de uma das principais Escolas do Budismo Tibetano. Como todo jovem Tulku (mestres reencarnado e reconhecido) começou muito cedo seu processo de formação para professor espiritual, sendo educado de maneira muito intensa nas disciplinas e práticas dos principais ensinamentos budistas.

Passou pouco tempo sob os cuidados de sua mãe: é que aos cinco anos de idade foi coroado como abade supremo do monastério de Surmang e aos oito anos foi ordenado monge - eventos que o afastaram de seu vilarejo, sua família e seus pais para que ele pudesse passar por uma aprendizagem dos principais valores e compromissos que precisava manter vivos não apenas em seu coração, mas no coração do mundo. Era o tipo de educação em que mais do que aprender sobre as coisas, se aprendia sobre si; mais do que conhecer conteúdo, aprendia-se a conhecer a própria mente. O tipo de educação em que o saber não podia ser tratado como algo externo: era preciso sacrificar o próprio modo de viver.

Talvez esse tenha sido o primeiro grande acontecimento na vida do Trungpa Rinpoche: afastar-se daqueles que primeiro nos amam; ser descentrado daquilo que o fazia ser eu: seu lar e família. Precisou suspender sua infância para não precisar perdê-la nunca. Seus professores sabiam que às vezes nos é exigido sacrificar algo de nossa vida para realizar em gestos simples algo de grandioso.

E, apesar de ser a reencarnação de um professor realizado, lhe era necessário todo um conjunto de exercícios e estudos para que ele conseguisse lidar com aquele tipo de vida. A questão é que a formação espiritual desse pequeno príncipe oriental visava um compromisso e não a credencial de seu nome - mais importa como se usa a vida, do que como obtemos uma teoria, uma credencial ou um reconhecimento.

Afinal, afirma Khyentse Rinpoche (2016, p. 3):

[...] Os tulkus são apenas crianças que precisam de treinamento, de educação adequada, e de iniciações e ensinamentos – e não apenas intelectualmente e academicamente. Precisamos torná-los confiantes e, ao mesmo tempo, humildes. Precisamos torná-los sublimes, e ao mesmo tempo humanos. E, acima de tudo, precisamos que eles se tornem professores genuínos.

Para que isso ocorra, porém, essas crianças precisavam entrar em uma relação sincera e aberta com um(a) professor(a). Sem estar em uma relação direta e apaixonada com um(a)

professor(a), é praticamente impossível realizar-se professor(a) e “experenciarmos adequadamente o mundo” (MIDAL, 2002, p. 55)

Por isso, Trungpa Rinpoche foi afastado do seu vilarejo e seguiu para a cidade de Dutsi-til. Nesse novo ambiente, onde já poderia ver algumas árvores e arbustos, ele encontrou com aquele que considerou seu primeiro professor: Lama Asang – que na verdade era seu guardião.

Com ele, Chögyam Trungpa aprendeu a ler e a escrever, bem como foi apresentado às artes tradicionais do Tibete. Apesar das funções mais protetivas, Trungpa o considera seu primeiro professor na medida em que ele lhe transmitiu as histórias dos principais mestres de sua linhagem, inspirando-o quando criança a assumir seus compromissos espirituais. No entanto, seus tutores consideravam que na cidade de Dutsi-til havia “muitos entretenimentos”, o que provocava distrações contínuas na sua formação. Com isso, ele foi enviado à Dorje Kyoundzong, um grande centro de formação budista.

Aos 18 anos de idade, Trungpa Tulku já tinha completado sua formação com os principais professores de sua época, recebendo o título de “mestre de estudos” (khenpo) e “doutor das divindades” (kyorpön). Um ano depois, entretanto, se viu obrigado a fugir do Tibete e deixar um grande número de estudantes. A razão de sua fuga estava no fato de que um exército de vampiros tomava as montanhas e planícies de seu país natal. A invasão chinesa roubou o lar dos tibetanos, destruiu seus templos, sequestrou grandes mestres, envenenou a política e afogou todo um povo num mar de sangue. Mais uma vez sem casa e declaradamente perseguido, Trungpa Tulku liderou um grupo de 300 pessoas para escapar em busca de refúgio e exílio na Índia – deixando para trás seus professores, seu país e uma comunidade inteira que guardava as memórias afetivas e educativas de sua cultura.

Em condições extremamente difíceis, precisou atravessar as montanhas nevadas do Himalaia, enfrentando frio, fome e sede. Essa viagem de fuga durou cerca de dez meses até conseguirem resgate do governo indiano. Das trezentas pessoas que liderou apenas dezenove conseguiram escapar junto com ele até a Índia (MIDAL, 1997). Pouco tempo depois que chegou no novo país, Sua Santidade 14º Dalai-Lama o nomeou como conselheiro espiritual da Escola para Jovens Monges – em que ensinou com grande empenho. Além do apoio de Sua Santidade, o Trungpa Tulku teve ajuda de Fedra Bedi - ela que na época trabalhava pelo governo indiano no escritório central de ajuda social aos refugiados tibetanos e se tornou figura importante na luta pelos direitos das mulheres e na causa do Tibete.

Fedra Bedi, uma das primeiras mulheres diplomadas em Oxford, terminou se tornando uma figura importante na vida do Trungpa Tulku. Se comportando com ele como uma mãe, o convidou para morar com ela até 1963 – quando recebeu uma bolsa para estudar na

Universidade de Oxford (MIDAL, 1997). Em terras ocidentais, mais precisamente na Inglaterra, foi o primeiro tibetano que estudou na Universidade de Oxford. Estudou amplamente religião comparada, filosofia, poesia e arte contemporânea. Nesse período, fascinado pelas artes e cultura ocidental, publicou seu primeiro livro de poemas, denominado “Mudra”.

Pouco tempo depois, o Tulku tibetano recebeu a doação de um centro na Escócia para realizar a prática e o estudo da filosofia budista em que deu o nome de Samye Ling – lugar de Samye (nome este que foi dado ao primeiro monastério que se estabeleceu no Tibete pelo professor Guru Padmasambhava no século VIII). Como nos lembra Midal (1997), foi neste momento que ele publicou seus primeiros livros: “Nascido no Tibet” e “Meditação na Ação”.

Ainda que ele tivesse percebido interesse dos estudantes ocidentais por aprender a filosofia budista, Chögyam Trungpa Rinpoche (Trungpa Tulku) foi invadido por uma insatisfação recorrente em torno do que estava ensinando. Ele tinha o desejo de ensinar as práticas que aprendeu, mas ainda não sabia exatamente como, uma vez que, no Ocidente, o budismo estava sendo tratado como brinquedo estrangeiro para pessoas grandes - às vezes intelectualizado, outras romantizado. Ele percebeu que os alunos ocidentais estavam mais fascinados pelo misticismo exótico das práticas do que de fato operar uma subversão nas lógicas do eu.

Para o Tulku, os ocidentais estavam mais preocupados (distráidos) pelas suas vestes e pelas cabeças raspadas do que com os exercícios que precisavam mover. No geral, o monge tibetano estava muito inquieto em como os ocidentais se relacionavam com a filosofia oriental.

Foi quando, ao ser convidado no final de 1968 pela rainha do Butão para ser tutor do príncipe herdeiro butanês, realizou um retiro de dez dias na caverna de Taktsang (caverna em que o fundador do budismo tibetano, Guru Padmasambhava, meditou) e percebeu o quanto o ocidente estava atravessado por uma obtusidade em torno da espiritualidade. Constatou, sem duvidar, que a cultura ocidental estava mergulhada em um materialismo espiritual – termo cunhado por ele para descrever a distorção que tendemos a fazer em torno da espiritualidade.

Após alguns dias de retiro na caverna, Chögyam Trungpa teve uma visão do professor raiz do Tibete – Guru Padmasambhava – e descobre um tesouro de ensinamentos espirituais denominado “A Sadana do Mahamudra”, um método formativo de como superar as ilusões e confusões no processo de educação espiritual. Ao analisar a situação de seus anos iniciais no Ocidente, após o retiro na caverna de Taktsang, Chögyam Trungpa Rinpoche concluiu que deveríamos tentar expor o materialismo espiritual e todas as suas armadilhas, do contrário, não atravessamos a porta da espiritualidade autêntica.

O fato é que, desde sua chegada na nova terra, o Tulku procurou incorporar tudo que podia do Ocidente como estratégia para encontrar a maneira mais adequada de apresentar a formação espiritual tibetana aos estudantes ocidentais. O resultado desse processo: fazer da vida um acontecimento, dar passos mais ousados, alterar seu próprio modo.

2.5.1 Trungpa Rinpoche como Poeta da Louca Sabedoria

Ao voltar do reinado butanês – depois do retiro solitário na caverna de Taktsang - Chögyam Trungpa passou por uma série de inflexões e acontecimentos: sofreu um acidente de carro que deixou seu lado esquerdo todo paralisado pelo resto da vida; largou os votos monásticos, rasgou as vestes, soltou os trajes exóticos; casou-se com Diana Judith Pybus, jovem garota de 16 anos, que viria a se tornar Diana Mukpo.

O professor Trungpa Tulku experienciou, nesses acontecimentos, o que ele chamou de “avisos menores”. E seguindo os sinais ali presentes, Chögyam despertou para os perigos da auto-ilusão presente no materialismo espiritual e decidiu eliminar a barreira que o separava de seus alunos. De fato, começou a dar passos ousados. Nessa virada radical para superar o autoengano que atravessava o processo formativo, abriu-se completamente para uma comunicação direta e íntima com os estudantes no Ocidente.

Isso significou desarmar as armadilhas presentes nas expectativas de como deveria ser o professor e do que os alunos esperam dele. Ele não queria mais ser tratado como uma peça de museu, menos ainda como um brinquedo para pessoas grandes. Ele queria que os ocidentais ouvissem os ensinamentos, não sua roupa. Desejava que os estudantes acessassem o coração dos exercícios espirituais, não alimentar suas neuroses. Assim, esforçou-se para cortar as ilusões e superar as ingenuidades presentes no processo de educação espiritual.

A direção que o Trungpa Rinpoche estava tomando, entretanto, não agradou alguns dos alunos em Samye Ling (seu primeiro centro de estudo e prática no Ocidente), o que gerou muito desconforto e tensão não apenas nas relações que eram estabelecidas como no modo como parte do grupo de estudantes começou a perceber todo o processo. Com os conflitos criados e partidos instalados, o Trungpa Tulku decidiu, após convite de outros estudantes, embarcar para o Norte da América em janeiro de 1970. Pelo incentivo de Diana, sua esposa, pegam passagem apenas de ida e viajam para os Estados Unidos, onde manifesta sua face não mais como monge, mas como um mestre da Louca Sabedoria.

Após as inflexões vividas no final da década de 1960, já ciente sensivelmente da atmosfera educacional de ilusão e engano dos estudantes ocidentais, Chögyam Trungpa

Rinpoche inicia a década de 1970 na intenção de dissipar o entendimento distorcido em torno da formação espiritual que tanto distraía os alunos na época e começa a conduzir uma série de estudos, palestras e retiros para explicitar sua compreensão em torno da natureza da espiritualidade.

Nas comunidades hippies do Norte da América, Trungpa Tulku literalmente escandalizou o estereótipo de professor budista sustentado pela sociedade. Fez de sua vida o avesso para aqueles que dele esperava alguma coisa de alguma ordem. Enquanto os outros professores faziam de tudo para manter as coisas no seu devido lugar, ele usava de sua vida para ensinar que nada, nem ninguém tem lugar rígido – e por isso não precisam estar aprisionados a nenhum mastro.

Tornou-se exímio dançarino na teia mágica das ilusões produzidas pela fixação no ego. Brincou com nossa imaturidade de ainda não saber nada-querer. Mostrou nossa cegueira primária de quem ainda não se sabe morrendo. Se dedicou fortemente a combater o uso da espiritualidade como produto de supermercado que se compra ou se vende. A fim de trabalhar essa energia de fascinação produzida pelo consumismo espiritual tão presente, manifestou-se como um mestre de louca sabedoria.

Para tanto, passou a utilizar de métodos como o estudo em torno da Sadhana do Mahamudra – constantemente falando que a espiritualidade não é para o “bem-estar”, mas um lembrete de que a vida é um grande campo de carniça, um cemitério a céu aberto. Esse tipo de ensino, portanto, exigia uma compreensão de que a vida “é um lugar para morrer e um lugar para nascer, igualmente, ao mesmo tempo” (BOYCE, 2011, p. 3), de tal modo que acessar uma prática espiritual, como a budista, não significava “projetar uma realidade parcial para se adequar a nós mesmos...de que as coisas fossem apenas de um jeito – confortável para nós” (BOYCE, 2011, p. 3).

Na sociedade hippie do Norte da América, o Trungpa foi completamente aberto e autêntico: sem reservas, sem fingimento. Estava alterado, fez-se outro. De uma sabedoria louca que constantemente dizia: exatamente neste momento, nós estamos morrendo! Somos todos terminais. E insistia: Se queremos fazer algo que valha a pena, é indispensável que desobedeçamos às ordens do eu; anarquizemos suas tramas; desatemos suas tessituras. Na perspectiva da louca sabedoria, o que entra em jogo não é o quanto somos inteligentes. Afinal, uma das grandes armadilhas que temos no Ocidente é nossa inteligência, porque queremos saber o que sabemos. A formação da louca sabedoria é uma questão de amor que nos ensina a servir, ao invés de exigir; que nos ensina a fazer, ao invés de cobrar; que nos ensina a viver junto, ao invés de supervalorizar o eu. Embora as instruções nos tenham sido dadas, qual de

nós deseja estar des-euficados? Trungpa Tulku começou a colocar os aprendizados da meditação na ação. Manifestou essa coragem de abraçar a totalidade da vida. E por isso pedia tanto que sentássemos uma vez e mais; e sentássemos de novo. Sem desculpas, sente-se.

Sua formação espiritual inteira, como na meditação, não foi um método para fugir da vida, mas abraçá-la por inteiro. O que se esperava de toda sua educação era exatamente que ele levantasse para fazer uma revolução: não precisar se aliar à perspectiva limitada do eu, nem seguir sua lógica de racionalizar a vida e intelectualizar o mundo. No que se tornou o Trungpa Tulku ao encontrar a comunidade hippie? Em um cachorro vadio que uniu emoção e insight.

[...] Chögyam é apenas um cão vadio. Ele vaga pelo mundo, Oceano ou passo de cume gelado. Chögyam pisa adiante como um cão vadio. Sem pensar na sua próxima refeição. Ele busca a amizade dos pássaros e chacais. E dos animais selvagens (TRUNGPA RINPOCHE, 1983, p. 3).

No norte da América, Trungpa Tulku manifestou o aspecto selvagem do professor espiritual que fez dos animais seus mestres; o efeito disso foi a subversão da filosofia em louca sabedoria. O problema é que a maioria de nós costuma pensar que Louca Sabedoria é o fazer irrefletido e irresponsável. As pessoas adoram pensar que tem a ver com beber exageradamente, “curtir a vida adoidado” ou abusar de sexo exagerado. Isso não é Louca Sabedoria! Os ensinamentos da Louca Sabedoria não estão baseados na irresponsabilidade ou no abuso de poder ou autoridade. Eles se fundamentam na capacidade de olhar para todos os tipos ideais de nossa cultura e ir exatamente na direção oposta! É um ato de coragem que nos estimula a ir além das expectativas sociais de modo a abrir brechas nas estruturas de dominação e criar rupturas nas formas que se querem rígidas. Não tem a ver com acumular um saber, mas em ser-sabedoria. Mais do que amor pela sabedoria, é um convite para saber-se-a-mar.

Desse lugar de mestre da louca sabedoria, Chögyam Trungpa Rinpoche fez do seu lugar de professor uma oportunidade para fazer com que os estudantes percebessem e abandonassem todas as expectativas e perigos presentes no processo formativo. A força absoluta por trás de suas palavras se encontrava no modo como vivia e na coragem de subverter o que a cultura lhe exigia. Fez da filosofia exatamente a prática que se distancia do lugar em que se afirma.

Trungpa Tulku avançou com uma energia constante e incansável. Horando o nome “Chögyam” que significa “oceano de ensinamentos”, ofereceu, desde a década de 1970 até sua morte em 1987, um vasto repertório de ensinamentos por meio de palestras, seminários, livros, centros e uma universidade contemplativa. O fato é que o professor da louca sabedoria estava engajado em formar seus alunos para que também se tornassem professores.

Dentre seus principais feitos destaca-se a fundação, em 1973, do Vajradhatu; uma organização central, no Colorado, que supervisionava os centros menores que foram e estavam sendo criados. Essa organização recebeu a visita de Sua Santidade o décimo sexto Karmapa (professor-líder da escola do Chögyam) no ano de 1974. Neste mesmo ano, Trungpa Tulku cria, também no Colorado, junto com professores, poetas, escritores, religiosos e acadêmicos o Instituto Naropa com o fim de oferecer cursos de verão que articulavam a sabedoria do Ocidente com os saberes do Oriente.

O Instituto Naropa reuniu pessoas como Kobun Chino Roshi, Allen Ginsberg, Anne Waldman, Ram Dass, Gary Snyder, Herbert Guenther, Joan Halifax, John Cage, Gregory Bateson e muitas outras personalidades notáveis. No primeiro curso oferecido – sobre escrita e poética – compareceram mais de 1500 pessoas (seis vezes mais o esperado para a sessão). “Foi uma noite selvagem”, afirma Anne Waldman. Daí em diante o espaço só cresceu, oferecendo mestrado em psicologia budista, educação contemplativa, Teatro, Dança, Música, Escrita e Poética.

Em 1997, o Instituto realizou uma grande conferência em Educação e Espiritualidade – o evento teve tanto destaque que foi considerada berço do movimento da educação contemplativa no ensino superior do Norte da América. A expansão do Instituto foi tanta que se tornou, no ano de 1999, em Universidade Naropa, ganhando reconhecimento total da Associação Central de Faculdades e Escolas do Norte.

Ele estava realmente em um momento de brilho e intensidade. Sua intenção com o Instituto Naropa era criar um espaço para que pudesse atravessar a psicologia, a educação, a ciência, a arte e a escrita de uma espiritualidade. Como ele mesmo dizia, a ideia era “deixar o leste encontrar o oeste e fazer as faíscas voarem”. E as faíscas voaram.

Inspirado pela Sadhana do Mahamudra, Trungpa Tulku mostrou uma energia dinâmica e constante – domador de feras selvagens e canibal das ilusões. Até que, em 1976, floresce o desejo de oferecer um método espiritual que pudesse ir além do próprio budismo denominado. Nesse momento, ele manifesta-se como o príncipe oriental, herdeiro de uma linhagem nobre de professores que trabalharam em nome de uma sociedade iluminada e estabelece o Aprendizado Shambala.

2.5.2 Do Mestre da Louca Sabedoria à Professor que Invoca Magia

Foi então que, em meados de 1976, Chögyam Trungpa Rinpoche abre um novo caminho no processo de formação espiritual a fim de apresentar a espiritualidade a um público mais

amplo. Esse novo método de ação no mundo, baseado na mítica do reino de Shambala, e denominado por ele de Aprendizado Shambala, foi sua paixão durante os últimos anos de sua existência.

O interesse do Trungpa Tulku pela espiritualidade de Shambala remonta sua educação inicial no Tibete onde teve a oportunidade de estudar textos e contos sobre essa tradição de sabedoria. Inspirado pelo reino mítico de Shambala, Chögyam Trungpa Rinpoche passou os dez últimos anos de sua vida procurando modo de fazer da espiritualidade um caminho para a transformação de mundos. Em outras palavras, o agora príncipe herdeiro esforçava-se não para elaborar os passos de uma pessoa iluminada, mas de toda a sociedade. Seu desejo orientou-se para que pudéssemos desenvolver um vínculo íntimo com o mundo a tal ponto de “trazer arte para a vida diária” – palavras dele.

No final de sua vida, ele trouxe para a centralidade da formação um tipo de educação através da qual os estudantes pudessem voltar-se para a descoberta de um ponto de vista sensível de si mesmo e do mundo. Uma proposta formativa singular que possibilita-nos acessar aquele ponto de nós sem eu para, assim, nos levar a um estado de apaixonamento pelo cosmos e todos os seus viventes. Essa perspectiva, própria do que ele denominou de magia, é o que nos ensina a estar vulneráveis, completamente expostos, vestido de uma nudez em que já não há mais nada a segurar a não ser se entregar. E, ainda assim, é o que nos faz potente, anima o mundo e nossa vida, faz nossos olhos brilharem.

O Aprendizado Shambala, nessa via, operava um tipo de trilha que o Chögyam Trungpa denominou de educação guerreira: a formação espiritual por meio da qual o estudante é levado a desenvolver um interesse apaixonado pelos mundos. A fim de desenvolver essa trilha, o Rinpoche introduziu seus alunos mais antigos nesse aprendizado. Para tanto, criou um programa de cinco níveis que foram transmitidos um a um em encontros de finais de semana.

Com essa nova abordagem, do lugar de príncipe herdeiro da tradição do reino de Shambala, Trungpa Tulku tornou acessível uma educação baseada na ética guerreira, onde a coragem (não o conteúdo) é o princípio basilar da formação, e a reativação da magia, sua principal potência formativa. Nesta ética, a educação se fez como um rito e a meta educativa era a de colocar os outros antes de nós mesmos; não é casual, portanto, que o interesse do guerreiro de Shambala está em tornar a sociedade iluminada, não um indivíduo.

O fato é que o nosso príncipe oriental viajou a um reino mítico distante para nos mostrar uma trilha que nos ajudasse a superar a covardia de fecharmo-nos em pequenos casulos. A fim de subverter a lógica claustrofóbica dos pequenos alphavilles subjetivos, a educação guerreira foi recebida pelo Trungpa Tulku na metade final de década de 1970 para que pudéssemos,

enfim, re-descobrir a magia. Porque descobrir a magia “consiste de fato em criar laços com nosso mundo, de modo que cada percepção se torne única. É ver com o coração para que o invisível ao olhar se torne magia viva da realidade” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 109). E o que acontece quando nossa percepção é penetrada por uma visão vasta e profunda do real? Aprendemos a intervir nas tessituras dos mundos e apalpar suas intimidades.

No final da vida ele mudou-se para Nova Escócia, Halifax, e estabeleceu a sede do Centro Shambala Internacional. Em abril de 1987, o Chögyam Trungpa, nascido monge, morreu um rei. Para nossa alegria, *tal tempestade não para!*

2.6 Do que há para aprender com o Budismo de Chögyam Trungpa Rinpoche – Por Uma Ética Mágica do Encantamento

De um professor espiritual espera-se que entre seus escritos e sua vida as fronteiras estejam borradas. Espera-se que em suas obras “esteja contida sua vida, velada, vestida, nua ou não”. Mas também que em sua biografia, e portanto no modo como viveu, possamos encontrar os rastros de sua filosofia. Espera-se, em suma, que seu trabalho de pensamento fale de sua vida, que seu modo de viver reflita seu pensamento.

Nesse borrão de fronteiras situa-se o Chögyam Trungpa Rinpoche: traçado e tecido no *entre-deux* de tempestades. Nascido monge, morreu um rei. Refugiado que fez do mundo seu lar, deixou um legado de como ter um caso de amor com a vida, pois desde muito cedo já sabia que habitamos um grande campo de carniça.

Professor hábil em reconhecer as armadilhas das trilhas formativas, rapidamente percebeu o quanto nossa cultura está cega por uma arrogância materialista. Enquanto uns fingem que educam e outros fingem que são educados, nos ensinou, como ninguém, a reconhecer a ignorância que nos mantém ao próprio eu aprisionados.

Instaurou, nessa via, uma outra filosofia: em que a epistemologia dá lugar à ética da coragem e o saber é o do ponto de vista da sensibilidade. Uma subversão amorosa no entendimento do que é filosofar: de amor à sabedoria para saber-se a-mar. O efeito dessa subversão é a invenção de um processo educativo em que o saber, inseparável de uma ética, não se dá por uma conversão de ideias, mas por uma abertura (do coração).

Artista, poeta, pintor da própria existência que encontrou no reino mítico de Shambala as trilhas para uma sociedade iluminada. Na arte guerreira do cativo, fez-se príncipe; no re-descobrimento de uma pedagogia fantástica, tornou-se rei. E por isso, “Tal tempestade não para. Iremos assombrar você, na companhia dos dralas” (BOYCE, 2011, p. 14).

Com base nos argumentos anteriores, queremos dizer que o budismo, tal como apreendido pelo Chögyam Trungpa Rinpoche, não é o que nós pensamos, é o que nós mais temos. Estamos nos referindo aqui a um budismo muito particular e um ponto de vista muito próprio que apresenta, em sua ética e em seu contexto, professores irreverentes, dionisíacos e revolucionários. Uma tradição filosófica que abarca e abriga uma linhagem de pensadores que materializam na vida sua filosofia.

Assim foi Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa e Gampopa. Assim foi o professor indiano do século VIII, Padmasambhava, que levou o Budismo da Índia para o Tibete e fundou a perspectiva de cultura *Vajrayana*, integrando o budismo indiano intelectualizado com a magia da Tradição Bon¹⁷. Assim são eles: professores em seu sentido mais denso, pois educam pela vida e fazem da vida lugar por excelência de formação. Pensadores capazes de colocar o ideal do “bom moço” no chão, a moral ascética do politicamente correto no bolso.

Com uma visão de mundo muito peculiar, a trajetória filosófico-educacional em Chögyam Trungpa Rinpoche nos abre a perspectiva

[...] Para o qual o mundo dos espíritos faz parte do mundo dos humanos tanto quanto os animais e vegetais, e onde inanimados não há, uma vez que tudo o quanto existe tem “alma”, anima, animação. Um mundo animado, em suma (PIERUCCI, 2003, p. 69).

O mundo desse tipo é um mundo encantado, diria Weber, e não um mundo desapaixonado ou capitalizado. Nesse contexto, a humanidade,

[...] está imersa num mundo cheio de espíritos, não essencialmente bons nem essencialmente maus, apenas capazes de influir *affaires* humanos, povoando invisivelmente um universo concebido de forma não dual (pois dual é o mundo pensado pela religião) (PIERUCCI, 2003, p. 69).

Com o budismo de Chögyam Trungpa Rinpoche a imagem de um mundo dual (imanente x transcendente; este mundo x outro mundo; céu x terra; samsara x nirvana) deixa de ser o referencial. Por isso, nos parece que o foco da questão em torno da recepção do ocidente às teorias e aos pensadores budistas não devesse ser apenas procurar engajar o budismo.

Antes mesmo de reagir ao suposto (des)engajamento budista ocidental, se esforçar para mantê-lo em uma imagem do bom moço sempre pacífico e sorridente ou mesmo vendê-lo como remédio para os males do mundo que se tornou ligeiramente louco, seria interessante levarmos a sério sua mística mágica tão rica em cosmologia e tão radical em seu modo de vida.

¹⁷ Antiga tradição espiritual tibetana baseada em princípios animistas e xamânicos.

E é exatamente por isso que podemos aprender tanto com ele (mais do que ser salvos). Sua beleza e potência estão, portanto, não em sua versão de politicamente correta ou em seu caráter de tradição pacífica, mas em sua força mítica que é mágica. Não podemos esquecer que este tipo de mística está ligado à metamorfose, aquela mesma metamorfose que Ulisses tanto temeu e a que nós desesperadamente tememos. A ética em Chögyam Trungpa Rinpoche presentifica a metamorfose em todos os planos da vida que pode atingir.

Se quisermos romper com a estrutura social e política atual, se desejamos, de fato, sonhar um mundo outro possível para viver, nossa cultura precisará levar mais a sério esse *outro* tipo de mística, esse *outro* tipo de ética, esse *outro* ponto de vista do budismo para além do ascético religioso e da moral do bom moço.

Para essa metamorfose ocorrer precisaremos sim

[...] Daquele outro tempo, daquela outra navegação que é a passagem do canto real ao canto imaginário, aquele movimento que faz com que o canto real se torne, pouco a pouco, embora imediatamente, (e este “pouco a pouco, embora imediatamente” é o próprio tempo da metamorfose), imaginário, canto enigmático que está sempre à distância e que designa essa distância como um espaço a ser percorrido, e o lugar aonde ele conduz como o ponto onde cantar deixará de ser um logro (BLANCHOT, 2005, p. 11).

Esse outro tempo e essa outra navegação é o tempo e navegação, nos parece, da mística budista presente em Chögyam Trungpa Rinpoche. Uma mística que se move pelo desejo de trans-formação, de devir. É verdade sim, como Ulisses, que navegamos realmente; e, em certa medida da navegação, encontramos uma ética mística mágica. E podemos, como ele, dizer:

[...] Agora, isto acontece agora. Mas o que acontece agora? A presença de um canto que ainda estava por vir. E o que ele tocou no presente? Não o acontecimento do encontro tornado presente, mas a abertura do movimento infinito que é o próprio encontro [...] (BLANCHOT, 2005, p. 12-13).

É um pensamento estranho penetrando nosso pensamento por aquilo que nos é diferente. Diferença pela diferença. Pensamento pensando o impensado, levando o conhecimento para o extremo oriente de si e, aí, nesse espaço-de-nós-sem-eu, refaz-se.

Estamos falando de uma outra racionalidade que pode se abrir e dar-se a ver na medida em que dobramos nosso próprio pensamento e deixamos de querer que as coisas sejam ao nosso modo. Descentrar nossa própria filosofia e nosso modo de pensar. Não visamos, aqui, aplicar os conteúdos e as ideias budistas à educação. Afinal, o budismo sustenta-se como uma prática, por uma ação dentro da rede de relações. O que visamos é constituir margens para uma outra

cultura filosófica-educacional inspirada na visão de educação e espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche.



Figura VI: Dorje Drolo

Fonte: <http://thangka-en.sangkyap.net/?eid=95>

3 O ENFOQUE BUDISTA DE ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE: IMPLICAÇÕES PARA RE-PENSAR A EDUCAÇÃO

As reflexões que compõem esta seção materializam o esforço de demonstrar, desde a perspectiva budista de espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche, que o binômio educação-espiritualidade não apenas constitui um conceito possível para problematizar o campo formativo nesse tempo em que vivemos o ápice do desencantamento. Trata-se, sobretudo, de uma relação necessária que nos permite enfrentar, por outros meios, os acontecimentos educacionais que nos atravessam a existência.

É importante ressaltar, todavia, que apesar de reconhecermos a importância dessa discussão em torno da espiritualidade, não a situamos, por um lado, como mais uma tendência salvacionista que propõe livrar a educação de todas mazelas que a assolam; nem temos a pretensão, por outro lado, de abordá-la como um modismo que diz ou se preocupa em dizer porque todo mundo está dizendo. Seria pretensioso demais falar o que as pessoas devem ou não pensar e dizer. Nos colocamos aqui para tatear o que a espiritualidade nos dá ainda a pensar.

Nas palavras do professor Chögyam Trungpa Rinpoche (1996), estamos aqui para aprender sobre a espiritualidade, e é de fundamental importância questionar sua natureza antes mesmo de reagir cegamente aos problemas que nos afetam. Afinal, sem uma investigação sincera sobre sua natureza, corremos um risco grande de cair nas armadilhas que faz do caminho espiritual um lugar para fortalecer ainda mais nosso ego e ampliar nossa própria confusão. Não nos enganemos: “[...] o percurso correto do caminho espiritual é um processo muito sutil e não alguma coisa a que possamos atirar-nos ingenuamente. Existem numerosos desvios que levam a uma distorção egocentrada da espiritualidade [...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 9).

Por isso, a partir do enfoque budista tibetano, defendemos, com Chögyam Trungpa Rinpoche, que pensar a espiritualidade não significa usar de técnicas e exercícios para benefício próprio. O que está em jogo aqui é como pensar uma série de práticas que nos permitam descentrar o ponto de vista do ego para lidar com problemas do mundo (educacional). A pergunta que nos move, nesse sentido, é: o que significa, para a educação, pensar seus problemas filosófico-existenciais desde o ponto de vista espiritual?

Para tanto, em primeiro lugar, discutiremos sobre os diferentes modos pelos quais criamos autoenganos em torno dos exercícios espirituais, desvelando a fraude gigantesca de um certo materialismo que nos faz acreditar que estamos em um caminho espiritual quando, em verdade, só continuamos a endossar, de forma ainda mais sutil, nosso próprio egocentrismo por meio da espiritualidade.

Em um segundo momento, já tendo discutido sobre as muitas formas de autoilusão que podemos criar na relação com a espiritualidade, abordaremos a natureza mesma do caminho espiritual desde o enfoque budista tal como apreendido por Chögyam Trungpa Rinpoche.

Por fim, procuramos extrair como esse conceito de espiritualidade pode contribuir para pensarmos os problemas educacionais na atualidade no que diz respeito à relação pedagógica entre educando-educador. De outro modo, conversaremos sobre as possibilidades de as práticas espirituais operarem modificações no modo mesmo de educadores posicionarem-se frente às suas tarefas, confusões e dificuldades. Buscaremos pensar o exercício de educar como um convite para inventar, desde esse enfoque budista de espiritualidade, outras formas pelas quais educadores podem se colocar em relação no processo mesmo de formação.

Ao fim e a cabo, nos cabe concluir, ao que parece, que a espiritualidade jamais esteve alheia às questões educacionais e filosóficas. Apesar de não fazer parte do entendimento hegemônico de nossa modernidade educativa, a perspectiva budista de espiritualidade, ao menos ao modo como apreendemos aqui, pode contribuir para atestar o vínculo direto que a natureza da espiritualidade tem com o trabalho formativo. Afinal, pensar o caminho espiritual é problematizar sobre o modo mesmo como se vive e estabelecemos nossas relações.

3.1 Além do materialismo espiritual: uma discussão em torno da distorção egocentrada da espiritualidade

Apesar da boa vontade e do sincero desejo em aderir aos exercícios espirituais, tem sido comum cometermos uma série de mal-entendidos em torno desse processo. Em função dessa dose de confusão em torno do que é espiritualidade, Chögyam Trungpa Rinpoche, no Outono de 1970 e na primavera de 1971, julga necessário oferecer um conjunto de palestras no intuito de nos advertir acerca dos perigos que corremos ao percorrer ingenuamente uma educação espiritual.

Uma das ideias mais difundidas de espiritualidade considera que o cerne de sua prática consiste em renunciar o mundo. De acordo com essa visão, o caminho espiritual considera buscar salvação em algum outro lugar onde estaremos sempre seguros e livres de todas as mazelas da vida. Assim, nos instigam a fazer yôga para conseguir juventude eterna, meditar para não sentir as dores, ser caridoso para se sentir uma pessoa especial.

Adentramos no caminho espiritual imaginando que por meio de suas técnicas, livros, mestres e regras poderemos obter algum lucro para si mesmo. Sem se dar conta, a despeito de nossas intenções, buscamos a espiritualidade normalmente para engrandecer ou reforçar nosso

próprio ego. É comum iludirmo-nos, “[...] imaginando que estamos nos desenvolvendo espiritualmente quando, na verdade, não fazemos senão fortalecer nosso egocentrismo por meio de técnicas espirituais. A essa distorção básica pode dar-se o nome de materialismo espiritual” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 9).

O materialismo espiritual, nessa via, é o modo egocentrado de se relacionar com a espiritualidade e seus exercícios. “O objetivo, do ponto de vista do materialismo espiritual, é construir uma casa espiritual permanente. Queremos subir ao céu. Queremos chegar a um lugar definitivo [...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 43). Queremos ser felizes para sempre, o conforto eterno no distanciamento com o mundo.

Em resumo, a perspectiva materialista da espiritualidade caracteriza-se pela busca neurótica do ego por uma vida em que não temos mais pratos para lavar, onde viveremos de alimentos naturais, em meio às montanhas, desfrutando de prazer permanente sem ninguém para nos irritar. Aqui, “o intérprete é sempre o ego no seu papel de conselheiro espiritual” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 19).

A distorção básica desse materialismo está, portanto, em se relacionar com a espiritualidade através da lente do ego; o que escutamos, o que fazemos, o que lemos, o que aprendemos é filtrado pela lógica do eu. Procuramos adaptar o mundo, inclusive a espiritualidade, ao nosso próprio esquema intelectual e paranoico. O principal aspecto do materialismo espiritual é a burocracia do ego em querer acumular “uma versão mais elevada, mais espiritual, mais transcendental do conhecimento, da religião, da virtude, do julgamento, do conforto, ou de qualquer particularidade que um determinado eu esteja procurando” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 20-21).

Não há problema algum em querer ir para as montanhas, se alimentar de comidas naturais ou querer felicidade. O problema é que o ego “está constantemente tentando adquirir e aplicar os ensinamentos da espiritualidade em benefício próprio” (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 19).

Nessa modalidade distorcida e filtrada de espiritualidade, as práticas e seus exercícios são tratados como algo externo. Tentamos imitar os ensinamentos, fingindo seguir um processo formativo, “mas, na verdade, não queremos sacrificar parte alguma do nosso modo de vida” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 19). Nessa forma de “surdez de quem é surdo porque ouve”, como dizia Maurice Blanchot (2005, p. 4), não queremos pagar o preço cortante que é exigido pela formação espiritual; escutamos aquilo que nos convém e mantemo-nos presos a nossos próprios esquemas de eu na relação com o mundo e com os outros.

O Materialismo Espiritual se move

[...] através do filtro da filosofia e da lógica do ego, que faz com que tudo pareça arrumado, preciso e muito lógico. Para cada pergunta, tentamos encontrar uma resposta que se autojustifique. A fim de nos tranquilizar, procuramos adaptar ao nosso esquema intelectual todos os aspectos de nossa vida que possam trazer confusão (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 20).

Essa distorção egocentrada faz com que associemos a formação espiritual com a obtenção de algum prêmio ao final da jornada, como: ser uma pessoa mais espiritualizada, desenvolver uma imagem mais transcendental de si mesmo, alcançar um domínio mais elevado de conhecimento. O materialismo espiritual nos faz acreditar que a espiritualidade visa à obtenção de alguma coisa especial no final que contribua para a exibição do eu.

O efeito danoso dessa postura é a constituição do sujeito como colecionador ou acumulador desenfreado de conhecimentos e artigos espirituais. Nos tornamos habilitados consumidores da espiritualidade, que, do ponto de vista do ego, não passa de mais um produto. Praticamos yoga, fazemos meditações, estudamos filosofias orientais, reunimos textos sagrados, participamos das melhores palestras, recebemos iniciações, lemos todos os livros e ouvimos os melhores professores. No entanto,

[...] os nossos vastos conjuntos de conhecimentos e experiências são apenas parte da exibição do ego, parte da característica aparatosa do ego. Nós as exibimos ao mundo e, ao fazê-lo, reaseguramo-nos de que existimos, somos e salvos, como pessoas ‘espirituais’ (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 21).

Nada do que foi estudado, ouvido, adquirido nos ajuda a abrir mão de nossa própria exibição; não usamos as diversas técnicas para soltar a obsessão pelo nosso próprio eu. E, após passar por todos os exercícios e arsenal de conhecimentos, não nos tornamos mais do que colecionadores de antiguidade. Nesse processo, não nos damos conta de que o exercício espiritual

[...] não implica acúmulo de uma grande quantidade de informações ou de coisas bonitas [...] Será que efetivamente saboreamos, mastigamos e engolimos, de forma adequada, aquele ensinamento espiritual? Ou nos limitamos a considerá-lo como parte de nossa vasta e crescente coleção? (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 22).

A questão é que, para a burocracia do ego, a espiritualidade não passa de um conjunto de informações a ser adquirido, acumulado e colecionado. Dessa forma, todo conjunto de exercícios espirituais é transmitido como blocos de informações que se deve possuir ou como

um produto que se deve comprar. Os ensinamentos em momento algum são vivenciados e atualizados de modo a descentrar o próprio eu.

Desde o enfoque budista, a base de sustentação dessa distorção da espiritualidade pode ser descrita pela figura dos *Três Senhores do Materialismo Espiritual*. O primeiro é denominado de *Senhor da Forma*; o segundo é identificado como *Senhor da Fala*; e, por fim, o terceiro se chama *Senhor da Mente*. Juntos, eles mantêm vivo o modo peculiar de funcionamento do ego: preocupação neurótica de enquadrar tudo e todos a seus esquemas de mundo.

O primeiro modo de sustentação do materialismo espiritual, através do Senhor da Forma, refere-se à nossa busca neurótica de criar um mundo ao redor que seja controlável, estável, seguro, prazeroso e previsível. Ele representa aquela ação do ego em querer a todo custo nos proteger, de antemão, de qualquer instabilidade, de qualquer surpresa, de qualquer imprevisto e irritação que venha do ambiente, do exterior, do mundo: câmeras de vigilância, reservas de economia, acúmulos de comida, revólver na cintura, grandes fronteiras territoriais, cerca elétrica, muros de contenção, alphavilles urbanos.

[...] O Senhor da Forma não significa as situações de vida em si que criamos para serem fisicamente ricas e seguras. Refere-se, antes, à preocupação neurótica que nos impele a criá-las, a tentar controlar a Natureza. O ego ambiciona assegurar-se e entreter-se, buscando evitar toda e qualquer irritação (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 11).

A neurose básica do Senhor da Forma caracteriza-se por uma pré-ocupação constante em criar casulos que contribuam para manter-nos afastados de tudo e todos ao redor que possam ser ameaçadores a nosso falso conforto e falsa sensação de segurança. O problema é que queremos a todo custo nos manter firmes ao próprio mastro; tememos as mudanças ou as forçamos no intuito de assegurar que nada saia do planejado, que nada escape ao controle, que tudo mantenha-se como esperamos que seja.

Na perspectiva do Senhor da Forma, o ambiente, a natureza, o mundo, o outro torna-se quase que invariavelmente um inimigo em potencial: as ruas são perigosas, as pessoas são terroristas, os refugiados são ameaças...Com isso, a maldade da “gente boa”- uma categoria de humanos sofríveis que mascara seu ódio e seu medo na desculpa pela conservação da moral, da família e dos bons costumes - se torna justificável para manutenção da ordem.

Para manter “nossa” segurança, não importa quais meios usamos. O mais importante, nesse tipo de neurose, é que nada (nem ninguém), do exterior, perturbe nosso solo firme. Não é difícil perceber o Senhor da Forma no atual cenário político e social brasileiro e mundial. No

Brasil, por exemplo, o atual ministro da Justiça e Segurança Pública, o juiz Sergio Moro, abre uma brecha na lei que permite redução ou isenção de pena para policiais que matarem durante atividade caso se sintam inseguros ou sejam surpreendidos.

Não seria estranho dizer que, no cenário nacional, o Senhor da Forma é travestido de Senhor das Armas. Afinal, nossa tentativa de criar a todo custo um mundo seguro, previsível e controlável passa diretamente, segundo a atual política, pela lógica do armamento que permite, ao “cidadão de bem”, aniquilar, pelo bem geral da família brasileira, da justiça e da ordem, qualquer um e qualquer coisa que ameaça “nosso” conforto, “nossa” paz, “nossa” segurança.

A segunda estratégia de funcionamento neurótico do ego e sustentação do materialismo encontra-se no Senhor da Fala. Ele representa o uso inflexível dos conceitos, das ideias, das crenças para nos manter presos a nossos padrões e conservar nosso senso de eu. Segundo Chögyam Trungpa Rinpoche (1996, p. 12),

[...] O Senhor da Fala tem a ver com o emprego do intelecto no relacionamento com o mundo. Adotamos grupos de categorias que servem como alavancas, como meios para manipular fenômenos. Os produtos mais plenamente desenvolvidos dessa tendência são as ideologias, os sistemas de ideias que racionalizam, justificam e santificam nossas vidas. Nacionalismo, comunismo, existencialismo, Cristianismo, Budismo – todos nos proporcionam identidades, regras de ação e interpretação de como e por que as coisas acontecem como acontecem.

Mais uma vez, contudo, é importante ressaltar que o problema desse tipo de ação não está com o emprego de intelecto em si, mas na neurose do ego em filtrar e neutralizar, pela via de suas próprias crenças e ideologias, qualquer ameaça a seu modo de funcionar. A questão é que, do ponto de vista neurótico, levamos demasiadamente a sério os conceitos que nos embasamos; interpretamos tudo ao nosso redor baseado única e exclusivamente nessas ideias e em nossas próprias teorias.

Com isso, o Senhor da Fala nos faz criar crenças que se querem universais e que nos dão a certeza sobre a realidade das coisas. “Qualquer dos ‘ismos’ - político, ecológico, filosófico ou espiritual – podem sofrer abusos, dessa maneira [...] Podemos ser muito preconceituosos e tacanhos a respeito das falhas das outras pessoas” (CHODRON, 2003, p. 23).

Nesse contexto, não há problemas nenhum com as crenças, não há dificuldade algum em aderir a teorias. O ponto de tensão é nossa rigidez e inflexibilidade frente a qualquer visão que ameace nossa perspectiva. O Senhor da fala incide na incapacidade em lidar com opiniões diferentes; aparece em nossa reação agressiva quando não concordam conosco; na nossa insensibilidade em perceber que nossas crenças foram contestadas.

Enfim, o Senhor da Fala é a tendência neurótica de nos fecharmos aos outros que não pensam como nós pensamos, assim como julgamos todos e todas que veem o mundo de um ponto de vista diferente. Ele é a ação neurótica que nos faz desqualificar outras crenças e perspectivas para que a nossa seja a verdadeira; assim, fazemos um grande esforço para que sejamos sempre “os certos”, e as outras pessoas sempre “as erradas”. Ou seja, “crenças e ideais se tornaram somente outra maneira de erigir muralhas” (CHODRON, 2003, p. 25).

Por fim, e não menos astuto, encontramos o Senhor da Mente. Ele usa de táticas muito sutis, às vezes difícil de perceber tamanha é sua arte em driblar, iludir, enganar. É o tipo de ação em que usamos de disciplinas espirituais - como yoga, meditação, psicoterapias - não apenas para conservar a própria imagem, mas para elevá-la ao grau de “pessoa especial”, aquela “gente boa”.

Esse terceiro senhor do materialismo usa de diferentes estratégias para entrar em estados especiais da mente. Os exercícios se tornam tanto uma espécie de escudo contra as misérias da vida, quanto uma máscara que criamos para desfilarmos como santos. Usamos de falsa humildade para posar de seres iluminados.

Nessas circunstâncias, o ego

[...] Procura examinar e imitar a prática da meditação e o modo de vida meditativo. Depois de aprendermos todos os truques e todas as respostas do jogo espiritual, tentamos imitar automaticamente a espiritualidade, já que o envolvimento verdadeiro exigiria uma completa eliminação do ego, e a última coisa que desejamos fazer é renunciar completamente a ele (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 12-13).

Com o Senhor da Mente, nos tornamos exímios atores, habilidosos imitadores de nossos professores e dos exercícios espirituais. Realizamos os gestos, vamos a todas as palestras, escutamos todas as aulas no intuito de conservarmos nossa própria consciência, nossa própria imagem, nosso senso de “pessoas especiais”. Usamos de estados mentais alterados, meditativos, ditos “evoluídos”, para experimentar o sentido de grande realização. E do lugar de sujeitos realizados, desfilamos nos corredores da vida e nas ruelas das relações como seres que não sentem raiva, que sorriem o tempo todo, pregando uma falsa humildade que esconde aquela “espinha” bem no meio da sua cara.

Rapidamente nos tornamos uma réplica ambulante de monge: se o professor fuma, nós fumamos também. Se o professor deixa de fumar, paramos imediatamente. Fazemos yoga e entramos em estado especial de mente. Ouvimos o professor e saímos em estado de êxtase. Nos tornamos viciados nesses estados mentais, queremos mais, fazemos mais, frequentamos mais

aulas. Ostentamos e exibimos esses estados extraordinários, conexão com a terra, conexão com a prática, expansão da consciência... Até que a vida nos chama de volta e não sabemos mais o que fazer sem aquele estado, quando precisamos descer, quando o desapontamento bate à porta.

O importante é perceber que

[...] Mesmo que experiências extraordinárias possam nos mostrar a verdade e nos informar sobre o porque de estarmos treinando, elas, essencialmente, não são grande coisa. Se não pudermos integrá-las nos altos e baixos de nossa vida. Se nos agarrarmos a elas, elas irão nos atrapalhar [...] O problema não são os estados especiais, mas sua capacidade de viciar (CHODRON, 2003, p. 26-27).

Com essas táticas, o Senhor da Mente nos seduz para uma certa fixação aos estados especiais da mente, nos conduzindo para um padrão de vida em que não conseguimos nos relacionar com o mundo a não ser a partir desse “torpor”, de uma certa “embriaguez”. Fora desse campo, tudo para nós se torna um tédio e rapidamente queremos voltar para aquele mesmo estado de realização e excitação.

Em suma, com os Senhores do Materialismo Espiritual, criamos as mais variadas estratégias para evitar a vida, evitar o outro, evitar a nós mesmos. Eles criam um ninho confortável para vivermos de acordo com nosso senso de eu, com nossas convicções, com nossas falsas realizações. O três Senhores são o dispositivo que nos mantém presos ao próprio eu e seus jogos de autoengano. “Essas são as três maneiras com as quais nos protegemos deste mundo fluido, mutável; três estratégias que empregamos para nos garantir a ilusão de segurança” (CHODRON, 2003, p. 21).

O que nos cabe compreender, no momento, é que o materialismo espiritual, sustentado pelos três senhores, caracteriza-se, fundamentalmente, pela sua capacidade em usar de qualquer coisa, inclusive os exercícios espirituais, para mantermos o padrão de autocentramento. Sinalizar sobre esses perigos não tem o intuito de fazer-nos desistir da espiritualidade. Pelo contrário, buscamos indicar que, ao acessar o caminho espiritual, evitar o autocentramento talvez seja a melhor forma de potencializar este processo.

Afinal de contas, se o materialismo espiritual, enquanto distorção egocentrada da espiritualidade, cria a ilusão de que estamos praticando quando, na verdade, estamos procurando apenas validar e confirmar ainda mais nosso próprio senso de eu, é valioso introduzir a temática falando sobre essa perspectiva autocentrada de abordá-la. Portanto, falar sobre esse tipo de materialismo não é uma desculpa para não mais praticarmos a espiritualidade.

É, antes, um aviso de prudência para não cairmos nas armadilhas reais que o ego tende a criar quando estamos, com os exercícios espirituais, tentando descentrá-lo.

Nesse caso, apenas se associar com valores e práticas ditos espirituais não é suficiente, mesmo quando falamos em compaixão. Desde o enfoque budista de espiritualidade, isso não garante coisa alguma se não a usarmos para soltar nosso viés autocentrado. A esta altura, talvez seja possível entender que a espiritualidade, em Chögyam Trungpa Rinpoche, não é um mecanismo que criamos para nos defender muito menos para nos exhibir.

3.2 O Enfoque Budista de Espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche: o Ponto de Vista da Louca Sabedoria

Partindo dos argumentos precedentes, através dos quais afirmamos ser o materialismo um modo distorcido de relação com a espiritualidade, parece que a base do enfoque budista em torno das práticas espirituais consiste em superar qualquer possibilidade de confirmar as estratégias do funcionamento neurótico do eu. Dessa forma, quando se fala em espiritualidade o que entra em jogo é o trabalho de não corromper as coisas que surgem para que elas façam parte de nosso esquema de ego.

A espiritualidade, nessa via, emerge como o exercício para abdicar da ação de trapacear a nós mesmos e aos outros para que estejam encaixados em nossos referenciais identitários. “É um processo de trabalho consigo mesmo, com a própria vida[...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 19). Por isso, a prática espiritual não abdica da sociedade, nem procura transcender o mundo. O que “transcendemos” aqui é a neurose, a ação do ego de autocentramento. E isso, afirma o Trungpa Rinpoche (2014, p. 13), “requer prática e alguma coragem”.

No Ocidente, contudo, tem sido comum algumas abordagens pensarem na espiritualidade budista como “alguém que leva uma vida contemplativa”; ou ainda, achar que a educação espiritual não tem nada a ver com a vida que temos, com a sociedade que vivemos, pois “você passa o dia meditando”, longe da cidade, distante das pessoas, dos ruídos, dos barulhos, de qualquer irritação. Tem sido comum, inclusive, achar que a espiritualidade não combina com os grandes centros urbanos, ou mesmo com as grandes periferias das regiões metropolitanas.

“No entanto, do ponto de vista genuinamente espiritual, em oposição ao idealizado, a sociedade é uma arena extremamente potente [...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 17). É por isso que

[...] A espiritualidade verdadeira pode ter alguma coisa a ver com a vida cotidiana. Se a espiritualidade *de fato* tem algo a ver com as situações da vida diária, então praticar a espiritualidade significa contribuir com algo para a sociedade como um todo. Temos de associar-nos à sociedade a fim de oferecer-lhe algo. Para algumas pessoas, isso não é de modo algum fácil de aceitar ou fazer (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 16).

O problema geral é que estamos acostumados a nos relacionar com a sociedade pautado pela lógica do lucro. Assim, quando pensamos sobre o que temos a oferecer, imediatamente nos vem à mente: “o que vou ganhar em troca? O que vamos obter? Isso vai me custar algo?”. E, mais uma vez, nos associamos àquelas abordagens que têm por finalidade engrandecer de alguma forma o próprio eu, fortalecer o ego, conquistar algo para si próprio.

Além disso,

[...] Você poderá achar que, se estamos discutindo sobre uma abordagem espiritual da sociedade, a discussão deveria ser pacífica e revelar um amável senso de equilíbrio. Poderá achar que deveríamos tratar o assunto de maneira desprendida, espiritual, de acordo com a imagem pacífica, não violenta, meiga e gentil, que muitas pessoas tem da tradição oriental de espiritualidade [...] segundo a qual tudo é bom e todos amam uns aos outros, tudo é pacífico e tudo vai ficar bem [...] (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 18-19).

Mas isso também é uma grande ilusão para não ver as coisas como elas são. Essa perspectiva é ainda aquela distorção “conhecida na tradição budista como ‘materialismo espiritual’, que significa não ser realista ou, para usar o jargão hippie ‘viajar’. Vamos esquecer tudo que é ruim e fingir que estamos do lado do bem” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 16). E apesar de sabermos que as coisas não estão bem, que tem algo de muito errado ao redor no nível cotidiano, aderimos à ideia do “vamos pensar positivo”, fingindo estar tudo bem.

Ao invés dessas abordagens, na maioria das vezes romantizadas, utilitárias e idealizadas, o enfoque budista de espiritualidade desde o ponto de vista de Chögyam Trungpa Rinpoche coloca como questão principal a coragem para fazer de nossa relação com a sociedade o aspecto central de nosso exercício espiritual. De tal modo que, ao se interessar pela senda da espiritualidade, as perguntas que deveríamos nos fazer são:

[...] A sociedade significa alguma coisa pra você em sua busca pessoal ou você quer alcançar a libertação só para si mesmo, sem se preocupar com a sociedade? Você realmente quer abandonar todos os outros? Você se importa com o sofrimento da sociedade ou com o modo pelo qual ela poderia alcançar a felicidade completa? (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 19).

Se a prática espiritual promove algum tipo de recusa, não é do mundo, nem das pessoas que estamos falando. Aqui, nos recusamos a abandoná-los – não no intuito de se exhibir, nem como forma de imposição de nossa visão de salvação. Antes, recusamos abandoná-las porque relacionar-se com a sociedade é parte do caminho; e isso exige abrir mão da autorreferência. A espiritualidade é o caminho em que aprendemos a destituir a centralidade do eu.

O pressuposto básico desta visão espiritual é que não conseguimos nos formar se não nos relacionamos diretamente com o mundo, com as situações da vida, com a existência cotidiana coletiva que nos atravessa. Nesse âmbito, falar de espiritualidade é tornar as situações da vida coletiva algo que nos diz respeito. A vida não é algo que se evita, a sociedade não é algo que se rejeita, é algo que se trabalha. “Ela se transforma em um processo de aprendizado constante” (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 38).

Para esse enfoque budista, é pela espiritualidade que começamos a desenvolver um intercâmbio com as situações do mundo. Acessar a prática espiritual significa trabalhar com o cotidiano. “As pequenas coisas que fazemos na vida parecem não ter influência direta na espiritualidade; talvez pareçam até muito pouco espirituais. No entanto, é com o seu mundo, com o seu ambiente que você está lidando” (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 36).

Superar o materialismo espiritual, acessando a natureza mesma da espiritualidade, pressupõe fazer do caminho a base do nosso trabalho. Não tem a ver com algo que está no fim, que vamos obter no final do processo, ao término de uma jornada.

[...] Basicamente, a prática espiritual significa voltar para o mundo, trabalhar com o mundo vivo, existente. Se você cresceu nos subúrbios, volte para os subúrbios e conviva com as pessoas dali. Se tiver sido criado na cidade, volte para a cidade e trabalhe com seus moradores. Volte. Volte. Essa é a única inspiração que existe. Você pode ler as escrituras, os livros sagrados de grandes mestres, mas esses textos podem tornar-se simples mitos. Eles contam a história de alguém que viveu, no passado, um certo tipo de vida e escreveu sobre o que viu. A verdadeira escritura, o texto verdadeiro, encontra-se na situação viva na qual crescemos. Encontra-se na situação concreta que é viver no mundo com o qual estamos familiarizados, nosso mundo irritante. Isso pode ser muito incomodo; mas é aí que a inspiração está (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 46).

A ideia é não considerar a espiritualidade como um banho morno de banheira. Espiritual aqui não tem relação com algo muito luxuoso e agradável que vamos obter ao final de algum processo. Antes, diz respeito ao modo como defrontamo-nos com os fatos da vida, com os acontecimentos que surgem, em como trilhamos a existência. Não tem nada a ver com coletar conhecimentos, mas em usá-los para trabalhar com o que surge em nossa própria experiência.

Nada a se apegar, nada a rejeitar. Tudo é trabalhável, tudo se torna parte da jornada: loucura e sabedoria, neurose e lucidez; eu e outro; natureza e sociedade.

Não é casual que essa visão seja conhecida como louca sabedoria. Isso vem do fato de que a espiritualidade, como sendo a essência do trabalho filosófico, não nos ensina a como manter as situações sob controle, mas a soltar o controle das situações e aprender a dançar com elas. É uma forma outra de se envolver e se relacionar com uma jornada. A espiritualidade, nessa perspectiva, não é o caminho em si, mas uma forma própria de nos relacionarmos com ele.

Para Chögyam Trungpa Rinpoche, o caminho, a existência cotidiana, os eventos que surgem em nossa vida, tudo isso ocorre de qualquer forma. Estamos fazendo coisas, constantemente. Mas o modo como vamos nos relacionar com essas coisas que passam, o modo como a trabalhamos, a forma como nos trabalhamos a partir delas ganham um caráter espiritual.

Nesse caso, a louca sabedoria é uma forma particular de estabelecer uma relação com a vida e as situações que passam. Agora, não estamos mais tentando ganhar algum tipo de jogo. Começamos a nos relacionar com as experiências como elas são; ou seja, sem traduzir os fenômenos de acordo com nossos termos, sem aderir à lógica neurótica do ego.

A neurose, nosso tipo de loucura comum, “é completamente dado a esse tipo de coisa – adulterar o que quer que surja de forma a isso fazer parte de nosso esquema. Você faz aquilo ser o que você quer que aquilo seja, o que você mesmo quer ver” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 22). A louca sabedoria, por outro lado, é apenas a verdade agindo, como uma espada afiada que corta a tendência neurótica de apreender o mundo.

Nessa visão espiritual, a sabedoria precisa estar diretamente ligada às vidas cotidianas do estudante: seus pensamentos, suas emoções, sua ligação com os outros, sua relação com o mundo. A louca sabedoria é uma forma específica de trabalhar e improvisar frente às situações, sem suprimir nem rejeitar.

Esse modo específico de se relacionar com a vida, não mais centrado no jogo neurótico do ego, ganha, na louca sabedoria, uma outra dimensão. O que se discute aqui é uma noção de espiritualidade muito peculiar. Não tem a ver com despir as camadas para encontrar nossa sabedoria. É usar a sabedoria para “comer as neuroses de dentro para fora”. Deixamo-nos contagiar por ela. Não é mais a lógica do ego tentando lidar com as loucuras cotidianas, é o ponto de vista da própria sabedoria se relacionando com o mundo.

Essa é a ética da espiritualidade desde o ponto de vista da louca sabedoria: descentrar o ponto de vista do ego e começar a estabelecer uma relação com o mundo pelo olho da própria sabedoria (*prajna*). O que não cansamos em dizer é que o principal aspecto da espiritualidade

budista consiste em abandonar a centralidade do ego no modo como nos relacionamos com a sociedade. Mas, mais do que isso, a prática espiritual tem sua máxima no exercício de contágio que “come desde dentro”.

[...] Envolve uma substância muito poderosa, que é a natureza de buda comendo desde dentro em vez de ser alcançada após retirarmos camadas externas. Na história de vida de Padmasambhava, estamos discutindo o resultado como caminho em vez de discutir o caminho como caminho. É uma perspectiva completamente diferente, não é o ponto de vista dos seres sencientes tentando atingir a iluminação, mas o ponto de vista de uma pessoa iluminada tentando se relacionar com os seres sencientes (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 45).

É por isso que, desde o ponto de vista da louca sabedoria, a ética-espiritual é a de um canibalismo contagioso que “come desde dentro”. Quando se fala de espiritualidade, normalmente associamos a um ideal de transcendência; e nesses casos, é comum pensar na prática como um “chegar lá”, “ir além de”, “olhar além”. Entretanto, a espiritualidade é muito mais cortante. Não melhor, apenas mais cortante, muitas vezes chocante.

Na tradição budista esse modo peculiar de compreensão da espiritualidade é exemplificado pela vida do Guru Rinpoche, mais conhecido aqui no Ocidente como Padmasambhava. Ele foi o professor indiano que levou o budismo da Índia para o Tibete. Nascido em uma flor de lótus, no meio do lago Dhanakosha, na região de Uddiyana, perto dos Himalaias, Padmasambhava corporifica a experiência espiritual de ser sabedoria, mais do que conhecê-la ou possuí-la.

Ele demonstrou uma forma de se relacionar com a vida e seus acontecimentos desde o ponto de vista da própria sabedoria. Não é mais o ego olhando o mundo, é *prajna* (sabedoria) comendo e contagiando o ego por dentro das próprias situações. Agora, podemos lidar com os acontecimentos de forma mais habilidosa. E a loucura expressa sua face sábia.

Mas, insiste o Trungpa Rinpoche (2014, p. 45), “já disse que sabedoria sem compaixão não vale muita coisa”. Essa abordagem espiritual baseia-se na compaixão. É ela quem nos lembra de que o olho da sabedoria só vale se for para nos relacionarmos de uma outra forma com o mundo. E é a compaixão que nos convida a olhar para o mundo, o tempo inteiro, a todo instante: é por ele que trabalhamos, é ele quem fornece e impulsiona as situações de nossa prática espiritual.

O exercício consiste, enfim, em aprender a unir *prajna* (sabedoria) com *upaya* (meios hábeis). A sabedoria (*prajna*), sempre aguçada, é a capacidade de ver as coisas sem as distorções do ego. É um ponto de vista preciso e inteligente. Mas, não é o suficiente. É preciso

ainda que tenhamos meios hábeis (*upaya*), aquelas ações habilidosas que nos permitem lidar com as situações de modo ao mesmo tempo sábio e compassivo.

O fundamental nos exercícios espirituais “não é sermos apenas honestos ou bons no sentido convencional, preocupados somente em manter nossa segurança. Precisamos começar a torna-nos compassivos e sábios no sentido básico” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 196). Ou seja, desenvolvemos um tipo de abertura que nos ensina a nos relacionar e trabalhar com o mundo que temos, como ele é.

A compaixão, como exercício espiritual de abertura ao mundo e saída de nosso próprio casulo, não significa sustentar a hipocrisia do querer ser bonzinho, nem faz exigência de salvação ao outro para que ele seja como nós. Ela é fruto da união entre sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*); e, nesses termos, abrimo-nos ao mundo sem exigências e agimos com ele sem agressão (imposição).

Realizar esse estado genuíno de abertura para com o outro exige, todavia, que o estudante deverá ter vivenciado uma série de exercícios e ter passado por uma quantidade enorme de trabalho: meditação, reflexão, estudo, treinamento mental, descobrimento da autoilusão, compreensão do desenvolvimento do ego, trabalhos corporais etc. É por meio dessa longa jornada de trabalho consigo que o ponto de vista da sabedoria (*prajna*) começa a comer a neurose por dentro, nos incitando a agir de modo habilidoso (*upaya*) com o que surge.

A noção espiritual da louca sabedoria, além de uma ética contagiosa canibal que faz o ponto de vista da sabedoria comer as neuroses por dentro, apresenta três princípios: *darmakaya*, *sambogakaya* e *nirmanakaya*. Esses princípios ou aspectos “fornecem uma base completa para a jornada espiritual. Por causa deles, a jornada e a nossa atitude em relação a ela tornam-se algo trabalhável, algo com o podemos lidar diretamente e de forma inteligente[...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 30).

O primeiro princípio, *darmakaya*, diz respeito a uma atitude muito prática em relação ao caminho: não rejeitamos, nem nos apegamos a nada que surge. Expressa uma abertura ao mundo e aos seus fenômenos que nos permite entrar em contato com as coisas como elas são e não como gostaríamos que fossem.

No princípio *darmakaya* não mais percebemos o mundo como nosso inimigo; aprendemos a vivenciá-lo como aquilo mesmo que precisamos trabalhar.

[...] É uma abertura total e completa – completa boa vontade em encarar o que quer que surja, em trabalhar com aquilo e relacionar-se com aquilo como parte do processo geral. Essa é a mentalidade *darmakaya* do espaço que tudo permeia, de incluir tudo sem inclinações. É uma forma mais ampla de pensar,

uma forma mais grandiosa de ver as coisas, em contraposição a ser mesquinho, pequeno (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 28).

Essa visão ampla baseada na percepção que nada rejeita e na abertura que nada se apega é o aspecto *darmakaya* da espiritualidade. Com ele, a jornada contém totalidade, espaço básico onde as coisas acontecem.

Mas, a jornada espiritual também contém energia, dinamismo, senso de brincadeira. Esse é o aspecto *sambogakaya*. Nele, percebemos que as coisas, além de trabalháveis, têm energia: ignorância, agressão, orgulho, paixão, inveja... O mundo é muito vivo, brilha, cintila, irradia energia e é por ela que nos comunicamos. Caminhamos e, de repente, somos atravessados por raiva; olhamos algo e, instantaneamente, descobrimos energia do medo; escutamos certas coisas e a agressão se manifesta.

Nesse quesito, a jornada espiritual ganha em excitação e tudo fica ainda mais interessante, pois precisaremos lidar com energias que surgem em nossas relações com os outros e com o mundo: nossas emoções, pensamentos, paixões, apegos, invejas, agressividades. Isso tudo é nosso foco de trabalho e parte do caminho. Não algo que se evita, mas algo que se trabalha.

A perspectiva da louca sabedoria de espiritualidade nos ensina que não é suprimindo, rejeitando ou destruindo a energia que a prática espiritual acontece. Antes, a jornada se configura como um exercício em acompanhar o padrão de energia que surge, sem negá-lo. O desafio é aprender a dançar com as energias da vida. De acordo com o princípio *sambogakaya* trabalhamos com as energias porque elas são o sustentáculo da inteligência primordial que percebe o mundo fenomenal; é a energia que impulsiona tanto os estados iluminados como os estados confusos da mente. A função da prática espiritual no aspecto *sambogakaya* é fazer com que trabalhemos a energia e assim a sabedoria brilhe através dela. Essa é a atitude *sambogakaya* de lidar com o caminho.

E, por fim, temos o terceiro princípio, *nirmanakaya*, que confere um outro aspecto de relação com o mundo. Agora, temos de inserir algum tipo de disciplina para lidar com a totalidade e a energia no mundo cotidiano. Basicamente, essa atitude abarca a atitude pragmática no trabalho com a energia. Não deixamos a energia tomar conta de tudo, encontramos uma forma pragmática para trabalhá-la, algum tipo de disciplina, alguma forma de técnica.

[...] Há a prática da meditação, há o trabalho intelectual, há o aspecto de aprofundar o interesse na relação com os outros, de desenvolver compaixão

fundamental e um senso de comunicação, e também de desenvolver um conhecimento ou uma sabedoria para sermos capazes de olhar uma situação como um todo e reconhecer as formas como as coisas podem ser trabalhadas. Todas essas são disciplinas nirmanakaya (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 30).

No nível nirmanakaya, o estudante precisa se submeter a uma série de exercícios que forneçam uma disciplina para trabalhar com as situações e energias cotidianas. Sem essas técnicas, corre-se o risco de ser dragado pela energia ao invés de dançar com ela para manifestar a sabedoria ali contida.

Esses três princípios no enfoque budista da espiritualidade é o modo particular pelo qual nos relacionamos com o caminho. São os aspectos que sustentam a visão espiritual em Chögyam Trungpa Rinpoche. Mas, não terminamos por aqui. Afinal, além de estabelecer uma ética e ser sustentada por três princípios, essa perspectiva de espiritualidade apresenta uma qualidade, e ela é infantil. Isso é uma proposta muito particular de pensar o processo tendo em vista que

[...] O enfoque que frequentemente tomamos quanto a espiritualidade é o de apenas buscar alguma experiência que possibilite redescobrir a maturidade, em vez de nos voltarmos para a qualidade infantil e inocente. Enganamo-nos dando um jeito de ficarmos completamente adultos e respeitáveis, de nos tornarmos psicologicamente sensatos, por assim dizer (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 36).

A estratégia mais comum de conceber a espiritualidade é pela imagem de uma pessoa madura, no sentido adulto e sério do termo. A ideia convencional de maturidade espiritual ainda fica muito atrelada àquela do “velho sábio” que nos dá bons conselhos e conhece tudo sobre a vida. Como afirma o Trungpa Rinpoche (2015, p. 36), “parece ser essa a fantasia atual em nossa cultura, no que diz respeito a seres iluminados. Seriam todos velhos e sábios, adultos e sólidos”.

Entretanto, o ponto de vista da louca sabedoria tem uma noção diferente no que se refere ao aspecto qualitativo da prática espiritual. No enfoque budista a espiritualidade tem um aspecto infantil, “uma qualidade matinal, de aurora – é fresco, radiante, completamente desperto” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 36-37). Com isso, o modo como lidamos com as coisas que surgem na vida ganha uma dimensão lúdica; nos relacionamos com o mundo de modo mais refrescante; não tem nada que possa poluir nosso campo de visão.

Assim, fazer a jornada espiritual também diz respeito a descobrirmos a qualidade infantil em nós. Isso não tem a ver com se tornar uma criança, e fazer tudo o que uma criança faz. Nada de imitação. Nada de redução. Na qualidade infantil da espiritualidade

Tornamo-nos refrescantes, inquisitivos, brilhantes, queremos saber mais sobre o mundo, mais sobre a vida. Despimo-nos de todos os preconceitos. Começamos a reconhecer a nós mesmos – é como um segundo nascimento[...]. [...] Desistimos das reservas do nosso ego ou, pelo menos, reconhecemos essas reservas” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 39).

Nesses termos, o modo infantil não é algo que precisa ser superado, menos ainda um obstáculo a ser removido. Pelo contrário, é a condição que marca o aspecto de sabedoria no caminho. O que torna qualitativo a trilha espiritual é a perspectiva infantil de se relacionar com o que surge. É exatamente por essa qualidade que o mundo, desde o ponto de vista da espiritualidade, não se torna um inimigo em potencial, mas algo a ser explorado. Por meio dela exploramos a própria vida e nos afastamos do modo de reserva que nos coloca a lógica do ego.

Agora, aprendemos a estabelecer uma relação mais direta com tudo que nos cerca: queremos pegar, queremos comer, queremos saber, queremos ouvir. O mundo não é algo a ser representado, mas sentido, corporalmente vivido, sensorialmente aprendido, sensivelmente afetado. Tocamos e nos deixamos tocar. As pessoas nos interessam, a natureza nos interessa, a vida nos interessa, o mundo nos interessa.

O aspecto infantil está sempre curioso para saber, para aprender, para ir mais longe, em direção ao desconhecido: chegar onde ainda não foi, abrir o que está fechado, olhar o que não foi visto. Ao invés de respostas, perguntas. A curiosidade é quem move, queremos saber o porquê. A infância não se contenta com pouco e nos pergunta de novo, e de novo, até que não tenhamos mais respostas a dar. Nossa voz trava, nosso limite chega.

Destemida, a infância inova, inventa e improvisa. Traz consigo um mar de estratégias quando os limites de nossa razão adentram, de modo que o infantil aqui não é um sujeito geral, nem um objeto de nosso desenvolvimento. Antes, é a manifestação de um desejo que nos coloca em ir em direção a, um interesse por, um querer, um acontecer, uma pergunta, uma movência destemida, uma ação imprevisível para situações antes vividas.

Infância é o que arranca, com as próprias mãos, a espiritualidade do reino da mente e a coloca no nível mais pragmático, trazendo o mundo para mais perto, apre(e)ndendo com a própria boca. Ela experimenta, prova, degusta aquilo que quer conhecer. Seu saber passa pelo sabor, seu conhecimento se dá no tato. A noção de espiritualidade na louca sabedoria está vinculada a essa qualidade infantil. Defende que podemos ser, de uma só vez, sábios e infantis.

Dizer que a espiritualidade tem uma qualidade infantil significa, portanto, que o caminho espiritual é o modo como desenvolvemos um certo maravilhamento pelas coisas; ao invés do medo, aprendemos a ficar fascinados pelo mundo e as coisas que acontecem. E não

tem nada de romantismo. Essa qualidade não tem a ver com um maravilhamento que fica cego para os perigos e dores, a infância não é “neuroticamente curiosa, mas fundamentalmente curiosa” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 127). Exploramos a profundidade das situações, sejam elas dolorosas ou alegres.

O maravilhamento e a fascinação presentes no aspeto infantil do caminho espiritual podem ser vividos por uma vontade de explorar e aprender; nos importamos tanto com o que acontece que desejamos explorar e nessa exploração aprendemos. Mas,

[...] Não é aprender no sentido de acumular informações. Em vez disso, é absorver o que está acontecendo ao nosso redor, constantemente se relacionar com as coisas. Neste tipo de aprendizado, não aprendemos de forma a, no futuro, talvez poder utilizar as informações para nos defender. Aprendemos as coisas porque são gostosas de aprender, fantásticas de aprender. É como uma criança brincando. As crianças descobrem brinquedos por toda parte: não são brinquedos educacionais, apenas coisas que estão por aí (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 129).

É importante ressaltar, com isso, que a infância da espiritualidade não está restrita a um critério etário; diz respeito a desejo, não como falta, mas como um movimento de exploração e aprendizado. O infantil é como um senso de exploração que nos coloca em movimento por causa de um certo encantamento. E a brincadeira é esse modo de explorarmos as coisas diretamente.

Brincar é o modo infantil de explorar o mundo, é a exploração das coisas mesmas; é o mecanismo de aprendizado através do qual o mundo nos adentra. A criança brinca com o que surge, e não é porque aquilo é educativo. É porque aquilo pode ser explorado. Não se brinca para aprender, a brincadeira já é aprendizado. A criança “não se relaciona com as coisas por serem educacionais, mas simplesmente porque se apresentam. O relacionamento apenas acontece e se desenvolve” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 129).

Ao brincar, aprendemos uma outra forma de conhecer e se relacionar com as coisas: pegando, deixando cair, desmontando, conferindo-lhes novas possibilidades, dando-lhes outras configurações, reescrevendo a realidade, construindo e instaurando mundos. Nesse sentido, “explorar não envolve esforço. Podemos ter que fazer a mesma coisa repetida vezes, mas a cada vez descobrimos novas facetas e isso nos faz jovens” (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 133).

Essa capacidade de explorar depende, contudo, do destemor que a infância traz consigo.

[...] O grau de destemor seria, por assim dizer, o velocímetro de nossa sanidade [isto é, o indicador de até onde podemos ir]. O estado desperto da mente está brilhando por todas essas coisas [e na medida em que brilha, prosseguimos].

[...] Se formos além do nosso limite, se decidirmos enlouquecer e simplesmente pirar, nos machucaremos. Receberemos um retorno: um aviso muito potente chegará. Se vamos além do nosso limite, tudo se torna destrutivo (TRUNGPA RINPOCHE, 2015, p. 131).

Deste modo, a ideia de exploração não significa simplesmente ir, se atirar a todo custo. Antes, é vivida pelo destemor daquele(a) que já conquistou o medo, que já se relacionou de tal modo com ele que conhece bem suas limitações. Infantil não quer dizer ingênuo. A infância sabe, afirma o Trungpa Rinpoche (2015, p. 132), que “[...] a discrição é a melhor parte da coragem”.

3.3 Implicações para repensar a educação: da relação pedagógica como um caso de amor entre aquele que ensina e aquele que aprende

Como analisado no tópico anterior, o enfoque de espiritualidade presente na perspectiva budista configura-se como um exercício de arejamento das estruturas de dominação e rigidez sustentadas pelo modo neurótico de funcionamento do eu. Por conseguinte, a questão que a espiritualidade pretende inserir no cenário das ciências humanas, de modo geral, e do campo educativo, de modo particular, não é da ordem do dogma, nem mesmo de uma transcendência. Antes, o ponto de vista espiritual, desde o modo budista apreendido por Chögyam Trungpa Rinpoche, visa problematizar as possibilidades pelas quais o sujeito trans-forma seu modo mesmo de ser e estar nas relações.

A questão de fundo, ao nosso ver, é todo o processo pedagógico envolvido nesse quesito. Afinal, enquanto uma pessoa não tiver praticado e estudado muito, será muito desafiador mover essa modificação implacável proposta pela espiritualidade (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 199). É aqui que o contexto da educação e a figura do educador exercem um papel importante. Pois, somente com a prática educativa, e na relação direta com um professor, que o estudante poderá acessar um conjunto de exercícios capazes de fazer emergir a ética espiritual de comer as neuroses por dentro. O que significa dizer que o professor precisa se tornar um intercessor capaz de afetar os posicionamentos no modo de ser do sujeito que aprende, mais do que lhe transmitir conteúdos no lugar de detentor da verdade. Em uma proposta educativa atravessada de espiritualidade, o professor é aquele ou aquela que tem uma espécie de presença afetiva e provocativa no modo de ser do sujeito que aprende.

Na perspectiva espiritual da louca sabedoria, essa relação afetiva e provocativa com um educador é a quintessência do caminho educativo. A relação pedagógica aqui vivenciada

sustenta-se pela tese de que é o professor quem, primeiro, exerce a compaixão na relação com o aprendiz na medida em que vai procurar usar de todos os meios hábeis possíveis para ajudar os alunos em seu processo de trans-formação.

O educador é aquele que, já tendo sentido a energia da sabedoria, foi arrancado de seu conforto e de sua segurança na relação com alguém que teve como mestre. Afinal, no lugar de aprendizes, “temos de ser sacudidos, atirados para fora dos nossos modos regulares, repetitivos e confortáveis de viver” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 196). Cabe ao professor, em seu contexto formativo, oferecer as condições adequadas para ativar o ponto de vista da sabedoria em seus estudantes. E ele ou ela usará de todos os meios (hábeis) para que isso aconteça.

No entanto, é importante saber que,

[...] No que diz respeito à linhagem dos mestres, o conhecimento não se transmite como uma antiguidade. Ao contrário, um mestre vivencia a verdade dos ensinamentos e a transmite como uma inspiração ao seu aluno. Essa inspiração desperta o aluno, tal como seu mestre foi despertado antes dele [...]. Os ensinamentos estão sempre atualizados. Não são “sabedoria secular”, uma lenda antiga. Não passam de uma pessoa a outra como informações [...] (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 22).

Nesse contexto educativo, o que o professor ensina é fruto de uma experiência real que foi vivida depois de passar por uma série de exercícios e trabalhos consigo. Não se trata de passar conhecimento colecionado para outros colecionarem também. Ele, ou ela, nos ensina a trabalhar com nossa própria experiência: com o que vivemos, com o que passamos, com o que nos passa e com o mundo que nos atravessa. É ele quem nos ajuda a olhar de frente para nossas neuroses e preconceitos.

Por isso, não tem como entrar no estudo da espiritualidade sem passar pelo “problema” do relacionamento com um mestre. Adentrar no caminho espiritual significa, sobretudo, estabelecer uma relação com um(a) professor(a) que nos ajude a largar das ideias preconcebidas, dos preconceitos e trabalhar em nossas neuroses. Não estamos falando de uma educação para manter-nos na zona de conforto. A educação espiritual não trabalha na lógica do fortalecimento do ego, mas em sua destituição. A espiritualidade não é um meio de formar a nós mesmos, mas nos destituir de si. Em função disso, a relação com o professor é crucial.

É preciso uma relação aberta, sincera, verdadeira que não está baseada na relação amo e criado, senhor e escravo. Como afirma o Trungpa Rinpoche (1996, p. 44),

[...] No relacionamento de amo e criado, o ser altamente desenvolvido pode dar a impressão de não estar sequer sentado na sua poltrona, mas parecerá flutuar, levitar, olhando de cima para nós. Sua voz, penetrante, difunde-se pelo

espaço. Cada palavra, cada tosse, cada movimento que faz é um gesto de sabedoria. Mas isto é um sonho. O guru há de ser um amigo que nos comunica e oferece suas qualidades.

O professor é o que encarna a figura de um amigo espiritual. Sua qualificação como mestre não vem de credenciais como ser famoso, de ter publicado vários livros ou converter milhares de pessoas. O que o qualifica é a capacidade de trabalhar junto, e, com o aluno, desenvolver uma relação aberta que seja capaz de uma comunicação entre iguais.

Nessa relação entre iguais ocorre uma espécie de amor, uma relação de amizade, por assim dizer. Por parte do aluno, há um desejo por querer estar mais perto, surge um desejo de aprender mais. No caso do professor, surge um interesse pelo aluno; de se deixar, por ele, apaixonar. Desse ponto de vista, quando o professor ensina ele quer levar quem o escuta ao mesmo estado de amor e apaixonamento em que ele se encontra ou em que ele foi em algum momento levado. Ele transmite o amor que recebeu e irradia o amor que construiu. Na tarefa de educar, cabe ao professor usar de todos os meios que dispõe para fazer o que lhe é necessário: suscitar mais amor.

O professor é aquele que aprendeu a conservar, por meio do que aprendeu, o amor que se vive e se aprende. E, ainda que o contexto não seja o mais favorável, ele mantém vivo, fresco e atual o calor de um certo amor. Não é casual que na perspectiva tibetana de espiritualidade, “o guru é como o fogo. Se você se aproximar demais, se queimará; mas, se permanecer demasiado longe, não receberá calor suficiente” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 47).

Esse amor, contudo, não é neurótico, mas muito preciso. Ele desempenha um papel muito importante em nos expor sem máscaras, nem defesas. Abrimo-nos para nossa fragilidade e para nossas hipocrisias. A relação amorosa com nosso professor vai consumindo toda neurose até não haver espaço para manipulações ou dúvidas.

Na educação espiritual, a relação de amor se torna tão necessária que o professor se torna nosso amigo. Ele desenvolve uma admiração por nós. Não estamos falando aqui de manter relações sexuais ou de tornar o aluno seu objeto. Afinal, a relação amorosa no contexto pedagógico é pautada por sabedoria e compaixão. Um professor, como amigo espiritual, está interessado em nossa presença, em nosso aprendizado, em nossa forma de vida, no nosso modo de falar e viver.

A presença do professor espiritual é apreciada, mas ao mesmo tempo irritante, pois sua função incide em nos desenvolver, mas ao mesmo tempo nos destituir. A derradeira tarefa de um educador nesse estilo é nos afrontar, mas isso é tão verdadeiro e tão solidário que não

conseguimos nos distanciar. A relação toda de aprendizado é muito desafiadora, arriscada e, por vezes, dolorosa.

A relação de amor entre professor-aluno pode começar de modo muito simpático, até previsível e amigável. Pode iniciar como uma relação paterna ou materna. O educador é como um pai ou uma mãe que estabelece um relacionamento humano conosco. Ele ou ela não é um deus, nem santo, mas alguém que tendo atravessado um processo de disciplina e aprendizado, nos ajuda a atravessar o que preciso for.

[...] Ele não é um marciano que finge ser um terráqueo mas sim um filho do homem que se criou neste mundo, vivenciou todo tipo de dificuldades e foi capaz de relacionar-se com o ensinamento realizando coisas espantosas. Podemos nos relacionar com essa pessoa sem fantasiar todo tipo de mistério (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 146).

A mensagem inicial é muito clara: nossa relação de aprendizado é estabelecida com um outro ser humano, que vivendo o que precisa viver, usou de muita disciplina e esforço para realizar o que foi preciso. Ele ou ela partilha de nossas angústias, entende nossas preocupações, porque, como ser humano, passou por muitas delas e não desconsidera isso no contexto da educação.

Seu amor para com a formação, para com os alunos, para com quem está chegando querendo aprender é tão vivo, atual, vibrante e real que o educador supera nossos limites e dificuldades. Ele ou ela não se relaciona apenas com nossa formosura, ele está interessado também em nosso aspecto grotesco e irritante. Podemos apresentar grande estado de confusão, de neurose, de indisciplina; ainda assim, o educador nunca desiste de confiar em nós. Ele sempre confia no aluno e em sua potencialidade de amar, ainda que esta esteja travada. O educador é a pessoa que jamais desiste de acreditar no educando.

[...] Ela nos aceita e suporta os aborrecimentos que criamos. Ela é espantosamente paciente conosco. Ao fazermos algo errado, ela nos instrui sobre como corrigir o erro. Aí, então, cometemos outro descuido ou distorcemos a instrução, criando mais enganos. Voltamos ao nosso amigo espiritual, e ele nos diz: 'Ótimo, ainda podemos trabalhar juntos; mas agora experimente este projeto.' E nós tentamos de novo (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 146-147).

Por não desistir de acreditar no educando, a relação pedagógica exige um exercício de paciência no trato com nossas neuroses e no trabalho conjunto conosco, apesar de nossa indisciplina. A dedicação do amigo espiritual ao estudante é intensa, porque movida por amor e compaixão. Entretanto, em determinados momentos, a tarefa da educação é puxar o tapete

para que o relacionamento não se torne estagnado. Nessas horas, a previsibilidade e a comodidade são desafiadas. O professor age de modo inesperado: nos inquieta, nos perturba, nos tira do nosso lugar de conforto.

Este é o momento em que o professor sabe que precisa educar seus alunos para que estes enfrentem o mundo com toda sua neurose e beleza de forma madura, sábia e lúcida. Ele sabe que precisamos nos tornar aprendizes de guerreiros. Neste estado de apaixonamento, o amigo espiritual não deseja outra coisa senão nosso próprio ego. Entregamos a nós mesmos no processo formativo: nos expomos.

O que entra em jogo na relação pedagógica própria da louca sabedoria é um grande desaprendizado. Se não houver essa afronta por parte de nosso professor, não teremos como desaprender. Essa desaprendizagem é o que nos permite renunciar a lógica centrada do ego. A tarefa derradeira dessa educação é nos possibilitar uma destituição, uma saída de si, desestabilizar nossas defesas.

Nesse nível, não há mais nada em que possamos nos agarrar. Não há fascínio, não há pai, não há solo, não há eu. Tudo está se desfazendo. “Finalmente identificamo-nos com os ensinamentos e, de vez em quando, agimos como porta-vozes deles” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 148). O desaprendizado que vem pela destituição de si é o que contribui para que vejamos os acontecimentos como sendo o próprio ensinamento. Desaprender é perceber que nosso professor fala por meio das ocorrências da vida.

[...] As ocorrências de nossa vida agem constantemente como um porta-voz, e não conseguimos fugir de nosso guru; na realidade, não queremos fugir porque nos identificamos com elas. Dessa forma, os ensinamentos tornam-se menos claustrofóbicos, o que nos habilita a descobrir a qualidade mágica das situações de vida como ensinamentos (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 148).

Agora, os fenômenos se tornam a expressão do próprio amigo espiritual. O mundo se transforma em uma imensa sala de aula. Aprendemos, pela desaprendizagem, a ouvir o professor nas coisas que acontecem. Não há mais imitação, não há mais representação, não há mais disfarces, nem defesas. “O ensinamento existe, mas o praticante deve reconhecê-lo, incorporá-lo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 149). O professor nos ensina que os fatos cotidianos são nossos verdadeiros mestres. O que nos forma é aquilo que nos acontece. Enfim, tudo que vivemos na experiência diária pode ser chamado de professor.

Essa é uma compreensão, contudo, que exige a relação direta com alguém que nos ensine. Seria um grande engano acreditar que esse tipo de visão poderia emergir sem uma instrução adequada de um professor que nos afronte e desafie nossa lógica comum de existir.

Tanto é que “um dos maiores problemas da busca espiritual é que tendemos a achar que é possível ajudar a nós mesmos simplesmente lendo muito e praticando por nós mesmos” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 145).

Sem um amigo espiritual que nos instrua, por meio de uma relação amorosa e compassiva, é muito difícil superar o materialismo espiritual. Por isso, além da necessidade de um professor, ele ou ela precisa já ter sido nutrido por sabedoria e meios hábeis na relação com outro mestre. O professor precisa já ter vivido uma série de exercícios e passado por um conjunto de disciplinas de modo que aprendeu a não se tornar danoso na relação com o outro. Caso contrário, o educador corre o risco de abordar a relação amorosa com seus alunos do ponto de vista limitado do ego; e, ao invés de possibilitar espaço de aprendizados através do qual o próprio mundo se torna a sala de aula, sua paixão neurótica irá sufocar, abusar e agredir os aprendizes.

[...] Muitas pessoas dotadas de algum poder especial ou energia excepcional às vezes tendem a abusar deste poder e usá-lo mal, intrometendo-se em cada canto, em cada parte remota da outra pessoa. Não há dúvida de que aí falta algo – o senso de humor (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 155).

Nesse sentido, é comum encontrar professores com grande sabedoria, mas lhes falta compaixão e meios hábeis para estabelecer uma relação amorosa pura com seus alunos. Com isso, eles acabam invadindo o território alheio sem permissão, exigem do outro coisas que acabam gerando mais transtorno: abusam, agredem, sufocam. Como relata o Trungpa Rinpoche, enquanto houver muita neurose envolvida, o relacionamento amoroso se transforma em seu oposto: possessão (querendo ter o outro como seu objeto) e obsessão (uma fixação que não permite que o outro se movimente livremente).

Esse ponto é importante lembrar uma vez que muitos professores e mestres têm abusado ou feito mal uso de suas habilidades na relação pedagógica com os aprendizes. E, infelizmente, temos vistos casos de abusos sexuais, por exemplo, em diferentes lugares do mundo e em diferentes tradições, inclusive no Budismo. O caso mais recente, para nossa tristeza, envolveu o líder de Shambala, Sakyong Mipham Rinpoche, que foi acusado por má conduta e agressão sexual. É de extrema importância levarmos esses acontecimentos a sério, tendo em vista que isso não é coerente com a visão filosófico-educacional presente nessa tradição. Na verdade, só mostra o quanto o Sakyong, e muitos outros mestres, foi imprudente, cruel e inábil na sua relação com os outros; sendo incapaz, portanto, de seguir a frente de suas atividades como professor e líder de Shambala. Não podemos seguir como se nada tivesse acontecido. É

necessário afastamento, responsabilização e intenso trabalho consigo. Acontecimentos como esses são desanimadores e não podem ficar impunes, muito menos silenciados.

Isso só torna evidente que quando entramos numa relação pedagógica a partir de uma perspectiva espiritual, você pode ter sabedoria, pode até ter compaixão, mas se não houver senso de humor para usar os meios hábeis de forma a considerar o outro e seu ponto de vista, não haverá muito êxito. Por isso, a paixão não pode ser do tipo neurótica; ela será muito danosa. Quando esse amor não é filtrado pelo ego, diz o Trungpa Rinpoche (2014), vivemos uma paixão *vajra*. O termo *vajra* significa indestrutível, precioso, diamantino para designar uma paixão nobre que não é retida nem destruída pela força agressiva e opressora.

Essa paixão *vajra* que um professor desenvolve na relação com seu aluno une sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*) com senso de humor. Desta forma, seu desejo e genuíno interesse para com os educandos acontecem de modo natural e livre, sempre levando em consideração o ponto de vista do outro, com seus limites e suas possibilidades. A relação pedagógica ganha em espaço e brilho, pois esse amor “contém elementos de luz brilhante – um elemento de sabedoria” (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 150).

Não por acaso, no enfoque budista da louca sabedoria, essa relação amorosa, fruto da sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*), se irradia, na relação professor-aluno, e, posteriormente, na relação sujeito-mundo, por meio de cinco qualidades luminosas ou das cinco famílias búdicas (*Buda, Vajra, Padma, Ratna, Karma*).

[...] Essas cinco famílias búdicas indicam a forma através da qual nos relacionamos com a vida, com o mundo e com a educação. E elas são chamadas de famílias exatamente porque são uma extensão de nós mesmos, da mesma forma que nossos parentes, como os pais, tios, irmãos e primos são uma extensão da nossa existência. Cada família búdica tem uma característica própria, uma qualidade, um jeito de ser e de se manifestar, assim como nós temos uma irmã ou uma tia generosa, um primo divertido, um irmão inteligente. Ao desenvolver um conjunto de relações com eles, espontaneamente reconhecemos cada um pelas suas qualidades e manifestações (SILVA, 2019, p. 105).

Não se trata mais de conhecer o ponto de vista da sabedoria. A ação pedagógica manifesta a própria sabedoria na relação com os alunos por meio de suas qualidades luminosas. A questão filosófica-educacional não é vivenciada por uma amizade ao saber, mas por um amor que nos torna a própria sabedoria. Essa sabedoria tem forma, e sua forma é luminosa. Agora, a fórmula do amor à sabedoria converte-se em saber-se a-mar.

O ato educativo se converte em ato de amor. O educador age não identificado a si mesmo, ele manifesta a luz da própria sabedoria. Ele é sabedoria agindo. O professor não é

mais um “eu” de um tipo particular, pois já aprendeu a ser *Buda, Vajra, Ratna, Padma, Karma*. E isso não significa dizer que o educador deixou seu “eu” limitado para agora um “Eu” mais transcendental. Menos ainda faz referência a algum lugar a que precise chegar.

Nesse enfoque de espiritualidade, afirma o Trungpa Rinpoche (1996, p. 205),

[...] Não se fala absolutamente em ir além do ego: esta é uma atitude demasiado dualista. O Tantra é muito mais preciso do que isso; não se trata de “chegar lá” ou de “estar lá”; a tradição tântrica fala em estar aqui. Fala em transmutação e usa a analogia da prática alquímica. A existência do chumbo, por exemplo, não é rejeitada, mas este é transmutado em ouro. Não precisamos mudar-lhe a qualidade metálica; precisamos simplesmente transmutá-lo.

O desafio do educador não é ir além do “eu limitado” em direção a um “eu mais elevado”, mas permitir a sabedoria brilhar através de si. Realizar o amor na relação pedagógica consiste em manifestar os brilhos da sabedoria por meio de si mesmo.

As cinco famílias búdicas, portanto, enquanto qualidades dessa sabedoria e meios hábeis de manifestação desse amor, não são “eus” a quem devemos nos tornar; como indicado na recente tese de doutorado defendida por Silas Silva (2019, p. 106) as famílias búdicas “são apenas modos de ser, modos de ser do tipo Vajra, modos de ser do tipo Ratna, modos de ser do tipo Padma, modos de ser do tipo Karma e modos de ser do tipo Buda”. Aprender esses outros modos de ser é o exercício espiritual do próprio educador.

Um primeiro modo possível de ação é atuar a partir do ponto de vista da sabedoria Buda; ele refere-se à inteligência ou habilidade de agir a partir da espaçosidade mental que nada exclui e a nada se apega. Nas palavras do Trungpa Rinpoche (2006, p. 213), “Buda é a base ou ‘solo básico’. É o meio ou oxigênio que faculta o funcionamento dos outros princípios. Possui uma qualidade calma, sólida”. Está associado à cor azul, por lembrar da qualidade espaçosa e ampla do céu.

Na tradição filosófica budista, Vairocana é o nome do professor que encarna essa sabedoria. Ele tem a habilidade de atuar a partir da natureza livre da mente, conseguindo acompanhar a fluidez dos acontecimentos em seu ir e vir, no seu vai e vem. Não é casual que, quando o educador aprende a se mover a partir dessa sabedoria, fica muito mais fácil acompanhar e se envolver com diferentes paisagens e situações que possam surgir no cenário educacional. A sabedoria Buda é o modo de ser que aprendeu a não ficar encaixotado em apenas uma forma ou estrutura de aula, pois sabe que a depender de certos afetos, emoções, energia, pensamentos, impulsos e sensações a dinâmica de uma aula pode ser alterada.

A sabedoria do espaço é a possibilidade de muita coisa poder acontecer e muitos fenômenos surgirem. O professor que manifesta essa qualidade compreendeu que não precisa desenvolver uma fixação do olhar em torno dos alunos, dele mesmo, da escola, da turma, da educação, pois há a possibilidade de muitos por vir. Afinal, a base que sustenta toda ação é vasta com o céu.

Nesse sentido, a família Buda também está ligada ao aspecto luminoso da mente, sendo traduzido algumas vezes como o aspecto mágico da subjetividade uma vez que aponta para o princípio construtor de realidade. Nas palavras do Lama Padma Santem (2019), aqui está a liberdade de constituição na medida em que não nos deixamos aprisionar pelas formas que aparecem. Há, na forma mesma das coisas, a possibilidade de diferir, variar e mudar, pois a realidade não é fixa, nem determinada.

As crianças manifestam essa sabedoria Buda quando percebem que podem fazer da cadeira uma caverna, da caneta uma varinha, do barro um castelo. Assim, a realidade não está presa no objeto ou fora de nós, mas é construída na relação que desenvolvemos com. Brincar com a realidade, fazer experimentações no espaço, criar realidades, permitir o fluir das coisas, esse é o modo de agir dessa sabedoria.

Todavia, costumamos ignorar esse fato e não fazemos outra coisa que não se adaptar à realidade que nos é oferecida. Ignorância é a neurose que impede essa movência luminosa de desprender e destravar o olhar. Por isso, é importante ressaltar que “Buda está associado ao torpor e tem uma característica onipresente porque contém e acompanha todo o resto o resto das emoções. O fator ativo nesse embotamento é a ação de ignorar. O ignorar não quer ver. Apenas ignora e superlota-se” (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 212).

Enquanto professores, não queremos ver que é possível mudar os scripts e as narrativas prontas que chegam de nossos alunos, sejam por seus familiares, seja pela sociedade, seja pela escola. Enquanto professores não queremos ver que o espaço da sala de aula não é fixo, nem rígido, mas livre para explorarmos, junto com os alunos, a possibilidade de fazer. Nesse espaço, há sempre brechas para o inesperado, para um estrangeiro, para a diferença, para o que não está no regulamento. Com Vairocana, a arte do improvisado é preciso, a pedagogia da criação é necessária.

Um segundo modo do professor atuar é a partir do ponto de vista da família Vajra que está associado à Sabedoria semelhante ao espelho. Essa é uma maneira de ser que “lida com os objetos em função de suas texturas e relações recíprocas. Tudo é analisado em função de seus próprios termos. A inteligência Vajra nunca deixa áreas inexploradas em cantos escondidos” (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 209).

Esse tipo de ação é caracterizado mais pela abertura do que vem do que pelo desejo de mudar o que chega, ou seja, o acolhimento é seu modo mais natural. O professor que corporifica essa sabedoria na perspectiva budista é chamado de Akshobya. Ele é o professor que tem como principal qualidade a capacidade de receber seus alunos a partir do mundo deles.

Neste segundo modo de ser, a questão que se observa no educador é se ele ou ela tem a habilidade de educar o aprendiz de acordo com as condições e singularidades que este apresenta e traz. Akshobya é reconhecido como o corpo da Sabedoria semelhante ao espelho pela sua capacidade de apresentar os ensinamentos de acordo com o mundo e o contexto próprio dos alunos. Ou seja, não é o aprendiz tentando se adaptar ao professor, é o professor que aprende a mudar sua própria forma para se fazer realidade para aquele que aprende.

O ponto é que a família Vajra tem um senso de abertura e perspectividade, tanto que, um professor vajra é capaz de

[...] Ver uma bola de cristal por centenas de pontos de vistas diferentes, conforme o lugar onde tenha sido colocada, o modo como foi percebida, a distância da qual é observada, e assim por diante. O intelecto da família vajra não é apenas enciclopédico: ele é acuidade, objetividade e consciência das perspectivas (TRUNGPA RINPOCHE, 2008, p. 158).

Educar a partir dessa sabedoria não é apenas reconhecer a perspectiva do outro, mas olhar para esse outro a partir da perspectiva por ele trazida. Não é uma questão de ser enciclopédico e perceber a multiplicidade, mas saber que essa multiplicidade difere em acuidade; ou seja, o que eu vejo, não é o que ele vê. Não percebemos as mesmas coisas de modo diferente. É o tipo de sabedoria ligada ao espelho, portanto, pela sua maestria em refletir a realidade a partir dela mesma, sem acrescentar, borrar ou retirar o modo como o outro percebe.

Tanto o espelho, como o elemento da água cristalina são figuras expressivas dessa família exatamente pela capacidade aguda e precisa de refletir sem distorção. Segundo o ponto de vista de Akshobya, é muito difícil acolher quem chega se não temos a disposição para perspectivar, mudar de lugar, sair do próprio mastro e entender o outro a partir de sua própria perspectiva.

O modo neurótico que transforma essa percepção de água cristalina em água turva é a ira ou a raiva, que são normalmente causadas pela fixação mental de querer tudo ao seu modo e do seu jeito. Na medida que nos fixamos em nossa própria lógica, ou em apenas um ponto de vista, é comum que essa acuidade vajra se torne rigidez temperamental: raiva. “Em vez de termos um sendo de perspectiva aberta, tornamo-nos possessivos em relação às nossas ideias”

(TRUNGPA RINPOCHE, 2008, p. 159). Daí, o professor perde em abertura e ganha em agressão e defesa.

O interessante é que, ao manifestar a qualidade da família vajra, o professor não só consegue entender o aluno a partir do mundo dele como favorece para que os alunos entre si se compreendam a partir desse intercâmbio de perspectivas; dizendo de outro modo, a proposta da educação aqui é contribuir para ajudar os alunos a se entenderem para além do estado defensivo que se prende ao seu próprio ponto de vista.

O fundamental nessa expressão de sabedoria manifesta na prática docente é favorecer para superarmos “o olho utilitário”. Essa é uma expressão utilizada pelo Lama Padma Santem para designar nossa tendência básica em querer enquadrar o outro ao nosso esquema mental. A gente se acostumou a olhar o outro como instrumento de nossas próprias estruturas, como objetos de nosso mundinho particular. O exercício do professor, na visão espiritual da louca sabedoria, é desafiar essa tendência.

A terceira família búdica, denominada de Ratna, está associada à expansão e ao enriquecimento. A partir desse ponto de vista, sentimo-nos abundantes, oferecemo-nos ao outro como presente. Com esse senso de generosidade, o educador aprende a perceber as qualidades que o outro apresenta. Associada à cor amarela, como o sol em seu zênite, essa sabedoria se move no intuito de nutrir e enriquecer os outros e seus modos de vida.

O professor que encarna essa qualidade é chamado no budismo de Ratnasambhava. Ele está “inseparável da ‘pureza de todo o elemento terra’, com seu corpo amarelo, segurando na mão [direita] uma joia, sentado em trono de cavalo[...]” (SILVA, 2019, p. 113). Sua generosidade é tão ampla que o professor, ao olhar com os olhos da luz amarela de Ratna, é capaz de perceber o outro como uma joia preciosa que também tem algo a ensinar e a oferecer.

Essa capacidade generosa de doar-se ao outro, oferecendo-lhes nossos melhores recursos, é derivada do sentimento de valorização dos outros e reconhecimento de suas formas de vida. Com a habilidade presente nesta família, o educador aprende a desenvolver um gesto de interesse pelo seu aluno, pela vida dele, pela sua formação.

Primeiro porque Ratnasambhava se dá conta que a vida que se encontra em sua frente é como uma joia preciosa muito difícil de achar, às vezes em estado bruto, outras vezes com seu brilho vivo. O que importa é que o educador reconhece o outro como presente. E, por meio desse reconhecimento da presença do aluno como presente, a perspectiva Ratna nos move a expressar as qualidades que esse outro manifesta, ainda que ele não tenha se dado conta. Nessa via, o aluno, qualquer que seja, já traz consigo qualidades, valores, brilho próprio. Cabe ao professor ajudar para que esse brilho seja percebido, vivido, manifesto.

O segundo motivo pelo qual o educador se interessa pela vida dos alunos quando está contagiado pela sabedoria da família Ratna é seu olho equânime. A inteligência básica é a visão de que todos os seres desejam felicidade e não querem sofrer. Se ele é humano ou não humano, se tem ensino superior ou não, se mora aqui ou ali, nada disso muda o fato de que todos, em qualquer lugar, época ou dimensão, querem ser felizes e buscam evitar experiências de sofrimento. Diante dessa verdade profunda, o olho da família Ratna nos habilita a oferecer nossos recursos e energias de modo a contribuir para a realização dessa busca.

O professor Ratna oferece seu melhor, dá suas qualidades internas, doa sua riqueza interior para que seus estudantes aprendam a ver nessa doação a melhor riqueza que temos. O que se transmite aqui é um gesto, um dom. Esse tipo de aprendizagem não está preso no jogo dual de um que dá e outro que recebe, mas num círculo que faz mover um dar, um receber e um retribuir contínuo.

Todavia, se ficamos preso ao aspecto neurótico e defensivo, esse modo sábio de agir ao invés de fazer circular um dom manifesta um egoísmo, fazendo com que o olho só aprenda a olhar para si. O professor nesse nível neurótico não está interessado com seus alunos e sua felicidade, apenas consigo mesmo: sua própria imagem, seu dinheiro, seu currículo lattes, sua fama, sua carreira, sua identidade.

Preso nesse autocentramento, o gesto da equanimidade e da generosidade dá lugar ao orgulho. O professor não quer saber o que o aluno tem a dizer, as qualidades que eles podem trazer, os valores que podem manifestar. Ele se torna o centro das atenções, buscando apenas elogios, repudiando críticas e sedento por aplausos. A aula deixa de ser lugar de troca e se transforma em um palco. Agora, só sua própria vida o interessa. A sabedoria Ratna é o exercício que desafia esse egoísmo, comendo a neurose por dentro. Ela nos diz que, diante dos nossos alunos, não precisamos erguer fronteiras nem construir fortalezas. Podemos afrouxar as defesas.

A quarta família búdica, conhecida como Padma, está ligada à sabedoria da consciência discriminante. Isso pode significar muitas coisas. É importante entender, todavia, que discriminar aqui significa saber ver o essencial. Não tem a ver com estabelecer preconceitos baseados nas lentes do ego. Discriminar não é julgamento baseado em nossas tendências e crenças pessoais. Antes, diz respeito a um saber, que vem do sabor, da finitude; é a vivência da impermanência nas coisas que ocorrem.

O que entra em jogo é a percepção de que somos todos terminais. Estamos morrendo! Diante dessa verdade, aprendemos a agir baseado no que de fato importa, olhamos as coisas com senso de beleza, ternura e urgência. Queremos boa comida, queremos dar e receber prazer, vemos beleza nas coisas, ainda que não sejam bonitas. O professor se torna um amante

extraordinário, pois sabe que aquele momento, aquelas pessoas, aqueles sorrisos estão indo. Diante disso, se esforça para fazer com que eles vejam o essencial: aprendemos para viver melhor, não para saber mais. No budismo, o professor que encarna essa sabedoria se chama Amithaba.

Ele é guiado por uma paixão e inspira paixão no mundo à sua volta. Ele é uma espécie de magnetizador, um verdadeiro sedutor que atrai a mente e o coração dos alunos para um cuidado comum com o mundo. Ele faz de cada aula um ambiente atrativo; é bom de estar porque nos reanima, nos devolve a vida, nos inspira, ainda que venha com algumas sacudidas. O ambiente e sua presença se tornam convidativos. Queremos sempre voltar! Não é só maravilhoso, é fantástico. O professor ou professora Padma é o que enche nossos olhos de encantamento. Saímos de suas aulas encantados e olhamos para tudo à nossa volta com esses olhos.

Nas palavras de Chögyam Trungpa Rinpoche (2008, p. 160),

[...] O verdadeiro caráter da sedução padma é uma abertura real, uma disposição para mostrar ao mundo fenomênico o que temos e o que somos. O que proporcionamos ao mundo é um senso de prazer, de promessa. Em tudo o que vivenciamos, começamos a perceber que há muitas promessas. Experimentamos constantemente um senso de magnetismo e de hospitalidade espontânea.

Nesse sentido, o educador que realizou a sabedoria padma faz os alunos desejarem mais. Sentir-se reanimados parece bom, então há uma revitalização dos desejos que, ao invés de serem vividos como falta, são experienciados como potência de vida. É o tipo de aula que nos faz querer viver, mais do que sobreviver. Há vida para ser vivida, e ela está indo. O que estamos mesmo fazendo disso? Que legado estamos deixando? Estamos alegremente magnetizados que começamos a fazer nossas promessas e juras de amor.

O problema é que essa sabedoria pode ser excessiva, quando filtrada pela lente do ego. A paixão pelo mundo se transforma em desejo de possuir. Àquela atratividade se transforma em uma agressão que sufoca e repele. No estado neurótico, o fogo da paixão “não distingue entre as coisas que envolve, queima e destrói” (TRUNGPA RINPOCHE, 2008, p. 160). O caráter de abertura própria da sedução vira uma obsessão que obriga o outro a estar, ao invés de atrair por uma hospitalidade espontânea.

Padma transmuta obsessão e desejo de possuir em compaixão, nos ensinando a amar o mundo e as pessoas a volta desde o ponto de vista da abertura real. Ou seja, com Amithaba o amor neurótico se transmuta em paixão livre. Não nos deixamos cegar pela luz do que vemos,

nossa percepção é clara e incrivelmente precisa. Afetamos e nos deixamos afetar, mas não cegamos. Apenas nos abrimos e mostramos ao mundo o que temos e o que somos; pois, enquanto educador, somos capazes de fazer amor.

Enfim, somos apresentados a quinta família búdica. Ela é conhecida como Karma e manifesta a sabedoria da ação que tudo realiza. Karma está associado aqui com “ação” e “causalidade”. Isso significa que começamos a compreender que tudo que fazemos e realizamos produz resultados. Nossas ações estão dentro de um contexto causal de acontecimentos, assim como os acontecimentos estão diretamente relacionados a territórios de ações causais. Aqui, nada é casual. Há um princípio básico nas coisas que se passam e que nos passam: o da causalidade.

Por isso a importância de cuidar das ações, das relações, dos gestos. Afinal, eles deixam rastros, como pegadas na areia, e criam reverberações, como uma pedra jogada no lago. Manifestar a sabedoria do tipo Karma tem a ver com a realização plena da ação; ou seja, sem luta, sem comparação e sem esforço realizamos o que precisa para trazer benefícios aos outros. Além disso, há, nesse modo, uma certa habilidade em cortar, como uma espada afiada, toda possibilidade de negatividade que possa surgir desde a raiz. Sua ação é hábil em transmutar as negatividades em algo mais positivo.

O professor que corporifica essa forma de ser se chama, no budismo, de Amoghasiddhi. Sua ação docente é livre de condicionamentos, serena, direta. O problema é que,

[...] Em seu estado emocional confuso, essa energia se manifesta como uma contração, uma espécie de angústia de que suas ações não são eficientes ou suficientes para atingir os objetivos que se planeja. Tudo precisa funcionar conforme foi idealizado. Há uma verdadeira obsessão pela eficiência-eficácia que faz com que pessoas conectadas com a energia confusa dessa família búdica estimem apenas àqueles que produzem. Há uma estima excessiva pela eficiência da ação. A ação torna-se sinônimo de eficiência. As pessoas consideradas ineficientes são desqualificadas e excluídas. Essa fixação pode assumir um estado tão paranoico que quando percebemos que os outros estão sendo mais eficientes começamos a sentir inveja e ciúme. Somos tomados de tanta irritação pela realização dos outros que imaginamos que vamos ficar para trás ou ser ultrapassados (SILVA, 2019, p. 116).

O aspecto neurótico dessa maneira de agir no contexto educacional está ligada ao ciúme e inveja por aqueles e aquelas que se apresentam mais eficientes. Com isso, sentimo-nos desqualificados ou desqualificamos, queremos ser do tipo “X” ou exigimos que os alunos sejam como idealizamos. Entretanto, quando a sabedoria come a neurose por dentro, nossa ação

docente fica livre do pânico e da paranoia da autopunição. Aprendemos a criar as condições apropriadas e nossa ação segue seu curso. Cumprimos automaticamente os objetivos.

Não precisamos estar mais presos aos ideais e regulamentos. Nossa ação pode ser mais livre. Exigimos menos de nós e dos outros. Não há necessidade de comparação entre os alunos, nem entre os professores “porque se percebe que todas as coisas se realizam no momento certo” (TRUNGPA RINPOCHE, 2006, p. 212).

A sabedoria da família Karma, portanto, é o que permite aos professores perceberem os resultados que suas ações estão gerando na vida dos aprendizes, em suas vidas e nas relações pedagógicas estabelecidas. A sutileza dessa maneira de operar está em atentar-se para o cuidado com as ações no contexto pedagógico na medida em que o que fazemos, o que dizemos, o que solicitamos, desde o lugar de educadores, exerce um efeito e provoca resultados no outro. Ou seja, nossas ações e nosso discurso produzem efeitos de verdade; podem até ser indiferentes, mas dificilmente serão neutros.

Sem a compreensão dessas cinco famílias búdicas como modos de ser sabedoria no cenário educacional, dificilmente teremos uma base, segundo a perspectiva budista, para entender a espiritualidade e sua relação direta com a prática docente. Afinal, o enfoque espiritual aqui presente não é uma teoria, mas um exercício de amor entre aquele que ensina e aquele que aprende.

Esses cinco princípios búdicos são os intercessores que fazem a ponte entre espiritualidade e prática docente, entre sabedoria e vida, experiência mágica e relação pedagógica. As cinco famílias é a metodologia para preencher a lacuna que normalmente existe entre espiritualidade e vida (educativa), entre teoria e prática.

[...] Ao trabalhar com as famílias búdicas descobrimos que já temos certas qualidades. Na perspectiva tântrica, não podemos ignorá-las nem tentar ser outra coisa. Temos nossa agressão, nossa paixão, nosso ciúme, nosso ressentimento, nossa ignorância e tudo o mais que tenhamos. Já pertencemos a uma ou outra família búdica e não podemos rejeitá-las. Devemos trabalhar com nossas neuroses, estabelecer uma boa relação com elas e vivenciá-las corretamente (TRUNGPA RINPOCHE, 2008, p. 164).

A passagem pelas cinco sabedorias, portanto, é a maneira pela qual o educador exercita a espiritualidade em seu curso de ação sem precisar negar suas neuroses. Educar é o modo de trabalhar a destituição do eu enquanto faz da sua prática pedagógica o lugar para suscitar mais amor. O educador aprende, por meio das famílias búdicas, a servir aos desejos das sabedorias ao invés de ceder aos interesses do eu.

O exercício espiritual no contexto educacional, nessa via, está baseado na capacidade do professor abrir um espaço de intercâmbio de posição, onde o eu, descentrado, transmuta a neurose para enxergar o mundo desde o ponto de vista das sabedorias. A educação, nesses termos, é o espaço através da qual as sabedorias fluem através de nós. É assim que o professor realiza sua tarefa de suscitar amor: dando o próprio eu como comida.



Figura VII: Mandala do Reino de Shambala

Fonte: <http://budha2.blog.bg/history/2014/03/14/shambala-i-agarta.1247825>

4 SHAMBALA: UM REINO MÍTICO, UM MUNDO MÁGICO

4.1 Shambala: uma história de muitas versões

Desde uma época remota de nosso tempo, diz-se, entre as regiões dos mundos, que existe um reino fantástico situado entre as montanhas geladas da Ásia Central. Lá, entre os cumes sussurrantes do Oriente, encontra-se uma Terra Pura chamada Shambala. Conhecida por seu ambiente pacífico, esse lugar é governado por sábios reis e habitado por seres de diferentes raças e culturas.

Há relatos de que esse reino (in)visível protege os grandes ensinamentos de sabedoria e, por isso, orienta secretamente o processo de desenvolvimento dos mundos. Ali circula afetos de amor e compaixão, seus habitantes são dotados de grande visão. Contam os antigos *lamas* que o clima é ameno, o sol sempre brilha e a natureza é de uma beleza indescritível.

[...] Seu conhecimento espiritual é profundo, seu nível tecnológico é altamente desenvolvido e suas leis são brandas; o estudo que fazem das artes e das ciências abrange todo o espectro das conquistas culturais, mas num nível muito mais elevado do que o alcançado pelo mundo exterior (LEPAGE, 1999, p. 14-15).

Conhecido entre algumas nações do Norte Asiático como “a ilha do mar de néctar”, Shambala é protegida por deuses desse mundo e de outros. Sua muralha é tão alta quanto as montanhas nevadas. Lá os animais falam, as plantas ensinam e a magia ainda vive jovem e resplandecente. Em suas cavernas subterrâneas não é difícil encontrar joias que realizam desejos.

Shambala, todavia, é imperceptível. Não porque não possa ser vista, mas pelo fato de que sua forma é clara, porém vazia. Muitos desejam vê-la, mas poucos foram os que conseguiram. Quem deseja encontrá-la, precisa alterar a percepção. É que esse reino mágico é feito do tecido dos sonhos, sua arquitetura é de outra ordem. Ele está entre-mundos, um reino-portal de fórmula cósmica.

O caminho para esse reino é perigoso, nebuloso, incerto. Não é de fácil acesso. Inefável, inaudível, insondável. Repousa no espaço entre as montanhas, se mistura na densidade nevada; é livre, mas não se deixa capturar. Está misturado, camuflado; à vista, apenas, de olhos alterados.

De presença silenciosa, o reino localiza-se nas frestas dos mundos. Escapa aos poderes, abrindo-nos para a potência dos mistérios: lá onde as palavras não chegam, onde os olhos escutam o som e a língua alcança os dedos.

Por ser quase inacessível, o lugar levantou dúvidas acerca de sua existência. Alguns reduziram Shambala a uma simples fábula, outros a uma alusão para a iluminação. Entretanto, e apesar da descrença constante, é possível encontrar aqueles e aquelas que acreditam lucidamente que o reino é um lugar real, que os contos narrados não são da ordem da mentira e que sua existência é válida e valida. Esta tese se insere nesta categoria – dos que não apenas acreditam nas histórias contadas como também se deixam inspirar por elas. Neste sentido, Lepage (1999, p. 16) nos diz: “[...] Creio que a ideia de Shambala ainda não floresceu plenamente; mas, quando isso acontecer, ela terá uma grande força para remodelar a civilização. Ela é o sinal do futuro”.

Esse reino, assim, indica o que está por vir, criando existências ainda não vistas, abrindo brechas onde não se encontra mais horizontes.

[...] Ela [Shambala] continuará sendo um enigma, um daqueles estranhos segredos que mais estranhos ficam quanto mais se tenta desvendá-los. Não é de se admirar que o viajante russo Ferdinand Ossendowski, ouvindo falar de Shambala em todos os lugares por onde passava na Ásia Central, declarasse não ter outra alternativa senão considerá-la o “mistério dos mistérios” (LEPAGE, 1999, p. 16).

Por ser uma história difundida em diferentes culturas e regiões, Shambala acabou recebendo diferentes denominações. Para uns é conhecida como “Terra das Águas”, para outros “Terra dos Espíritos Radiantes” e alguns ainda a denominam de “Terra das Maravilhas”. Os tibetanos pré-budistas, conhecidos como Bonpos (aqueles que praticavam o Bon – rito xamânico), a denominavam de Olmolungring.

[...] Os hindus a conhecem como Aryavarsha, a terra que deu origem aos Vedas; os chineses, como Hsi Tien, o Paraíso Ocidental de Hsi Wang Um, a Mãe-Rainha do Ocidente; os Velhos Crentes russos, uma seita cristã do século XIX, conheciam-na como Belovodye, e o povo quirguiz como Janaidar. Mas, em toda a Ásia, é mais conhecida por seu nome sânscrito, Shambala, que quer dizer “lugar de paz, de tranquilidade”, ou como Chang Shambala, Shambala Setentrional, o nome que os hindus usam para distingui-la de uma cidade hindu de mesmo nome (LEPAGE, 1999, p. 16).

Ainda que seja um reino misterioso, não se pode negar o quanto Shambala é a fonte de inspiração e camada mais antiga da história, educação, política e culturas do extremo oriente.

Com toda sua zona de mistério e localização nebulosa, esse reino mágico continua a influenciar os modos de vida em muitas comunidades asiáticas. Para os que aprenderam a ver, Shambala dá provas de sua existência e permanece atual até hoje em diferentes tradições de pensamento.

Desde o primeiro século de nossa época, com os praticantes do Bon nas regiões tibetanas, passando pelo budismo do mestre indiano Padmasambava, no século VIII, até chegar nas tradições esotéricas do Ocidente, Shambala vem não só fazendo escolas como se tornando cada vez mais viva no pensamento e na cultura ocidental.

4.1.1 Uma compreensão (pré)budista do reino

A primeira grande versão do reino mágico de Shambala parece ter partido do Yungdrung Bon, uma tradição raiz do povo tibetano - antes mesmo da chegada do budismo naquelas terras. Para os Bonpos (nativos tibetanos praticantes do Bon), o conjunto de exercícios e ensinamentos espirituais que lhes foi transmitido teve sua origem nos ensinamentos de Tonpa Shenrab. Este ser iluminado, de grande sabedoria e amor, foi o primeiro grande rei de uma Terra Pura chamada Tag-Zig Olmo Lung Ring - lugar onde nascem todos os budas, um reino de paz e alegria indestrutíveis, de sabedoria perfeita.

Com um formato de uma flor de lótus de oito pétalas, Olmo Lung Ring está localizado a Oeste do Monte Kailash – reverenciada pelos seguidores bonpos como “a sagrada montanha de nove andares”. Com características que lhes são únicas, Kailash é a origem mítica dos quatro rios que purificam o mundo, segundo os hindus.

[...] Quer Kailash seja considerada o “trono dos deuses” e a “Morada de Shiva e Parvati” ou a “Mandala de Dhyani Budas e bodisatvas”, ou “Meru”, o centro espiritual e fenomenal do mundo, o fato que está expresso nas linguagens simbólicas das diferentes tradições é a experiência de uma realidade superior, que é transmitida por uma estranha combinação de fenômenos naturais e espirituais e da qual nem os que não se deixam afetar por crenças religiosas podem escapar (GOVINDA apud LEPAGE, 1999, p. 51).

Alguns acreditam que Kailash é o próprio reino de Olmo Lung Ring. O Bon não é adepto dessa ideia, pois para eles o reino puro não é um lugar físico, mas um lugar espiritual que só alcançamos quando passamos por incontáveis práticas até alcançar a iluminação. O outro caminho possível de chegar em Olmo Lung Ring é rezando e realizando exercícios espirituais para ter um renascimento nele.

É dito, na tradição Bon, que em 16027 antes de Cristo, Tonpa Shenrab

[...] Subiu ao trono de Olmolungring, um país também conhecido como Shambala, que os bonpos acreditam estar situado a noroeste do Tibet, em algum lugar nas montanhas entre Samarcanda e Alma Ata. Shenrab, então, levou o ensinamento sagrado do Terra por montanhas e desertos ao monte Kailas, no Tibete, onde uma grande escola bon foi formada, da qual uma forma lamaísta sobrevivente é o culto xamã ao cemitério de Dzog Chen. Depois disso, ele voltou ao seu país e ali iniciou uma linhagem espiritual de reis que continua preservando os ensinamentos sagrados até os dias atuais (LEPAGE, 1999, p. 33).

Nessa versão, Olmo Lung Ring é descrito como um reino que tem em suas fronteiras belos jardins e lagos, o céu é como uma roda de oito raios que brilham vividamente, iluminando toda a extensão da cidade mágica. Na parte externa encontramos imensos parques e montanhas cobertas de neve; no centro, a parte interna e coração do reino encontra-se uma montanha em forma de pirâmide com nove níveis que ascendem como uma escadaria até o topo.

Olmo Lung Ring é repassada, em alguns livros dessa tradição xamânica, como o local-fonte de seus exercícios espirituais. A história mítica é transmitida e contada com tanta importância que, no século I de nossa era, os seguidores do Bon cartografaram o reino com as suas coordenadas geográficas com a Pérsia, Egito, Judéia e entregaram essas documentações sobre Shambala aos budistas que estavam chegando apenas no século VIII.

Já a versão histórico-mítica desse reino na tradição budista parece passar indiscutivelmente pelos textos tântricos do Kalachakra (uma deidade além da Terra do budismo tibetano como também um conjunto de ensinamentos e exercícios tântricos.). Os textos presentes no conjunto de ensinamentos denominados Kalachakra Tantra são os que oferecem os relatos históricos do mito.

[...] Esses textos foram traduzidos do sânscrito para o tibetano no século XI, juntamente com muitos comentários. Muitos desses textos e outros escritos lamaístas sobre o assunto, como Vaidurya Branca, os Anais Azuis, a Rota de Shambala e a Esfera de Shambala, foram traduzidos e publicados no Ocidente nas últimas décadas (LEPAGE, 1999, p. 17).

Para o budismo, o reino de Shambala é a origem mítica das escrituras do Kalachakra Tantra. De acordo com esses textos, Shakyamuni, o buda de nosso tempo, um ano após alcançar um estado de sabedoria perfeita, chamado profunda iluminação, manifestou-se como a deidade Kalachakra, também conhecido como “Senhor da Roda do Tempo”. Nesse momento, um mandala, manifestação de uma residência ou palácio, foi projetado no cósmico Monte Meru para abrigar a deidade principal e as outras 722 que a acompanham.

[...] Seres sencientes provenientes dos três reinos (os reinos dos desejos, da forma e da não-forma) curvaram-se ao Buda e aos bodhisattvas; demônios e deuses fizeram fartas oferendas de flores divinas, comida e música (Sopa et al., 1991, p. 54). Nesse cenário sobrenatural, Suchandra, rei do reino místico de Shambala, ofereceu flores feitas de joias ao Buda, pedindo a transmissão dos ensinamentos de Kalachakra. Satisfeito com o pedido de Suchandra, Buda ensinou os doze mil versos do Kalachakra Mulatantra (o texto-raiz do tantra de Kalachakra) e deu a iniciação de Kalachakra a todos os presentes (NINA, 2006, p. 220).

Ao receber a iniciação de Kalachakra do Buda Shakyamuni, o rei Suchandra retorna à Shambala e dissemina esses ensinamentos para todos os súditos e distritos. “Como resultado de sua prática, o reino inteiro, a população e até a terra sobre a qual o reino se encontrava se desmaterializaram, manifestando-se então em um reino astral elevado, um nível de realidade mais puro e sutil” (GANGCHEN RINPOCHE, 2003, p. 33).

Os reis que vieram em seguida preservaram a tradição e disseminaram o método tântrico do Kalachakra para todo o reinado. Até que Manjushriyashas, sétimo governante após Suchandra, tornou o Kalachakra Tantra a escritura oficial do reino, possibilitando que Shambala fosse local de guarda, manutenção e perpetuação da linhagem desses textos.

Manjushriyashas, assim como seu filho Pundarika, escreveram, respectivamente, o “Tantra de Kalachakra Abreviado” e “Luz Imaculada”. Esses dois textos são sínteses e comentários sobre o *Kalachakra Mulatantra* e foram des-cobertos (ou encontrados) por dois visionários indianos entre os séculos X e XI. Entretanto, em função da invasão mulçumana na Índia, esses relatos e textos foram difundidos quase que exclusivamente no Tibete e na Mongólia. Uma provável explicação para esse fato pode ser encontrada também na figura do professor indiano Padmasambava que, ao ser convidado pelo Rei do Tibete para instaurar o budismo na região, traz consigo textos tântricos articulados ao contexto mítico-mágico.

[...] Uma tradição popular – com histórias sobre o reino, seus reis e também sobre místicos que presumidamente empreenderam a dura jornada até lá – disseminou-se entre tibetanos e mongóis a partir dos escritos e experiências de iogues, poetas e acadêmicos. Grande parte dos aspectos mais secretos sobre o reino de Shambala, no entanto, nunca foram registrados no papel, sendo apenas transmitidos oralmente de guru a discípulo (NINA, 2006, p. 221).

O que se sabe, dentre os budistas, é que, segundos essas histórias, o reino de Shambala ganhou a forma de uma flor de lótus de oito pétalas que tem em seu centro uma montanha sagrada circundada por dois círculos (um mais interno, outro mais externo) de montanhas

vestidas e banhadas pela neve. No topo da montanha sagrada, localizada no coração da flor de lótus, encontra-se o palácio do Rei de Shambala circundado e protegido por deusas e deuses.

[...] O palácio do monarca está na capital de Shambala, numa cidade chamada Kalapa, flanqueada no leste e no oeste por dois lagos repletos de joias; um dos lagos tem a forma de lua crescente; o outro, de meia-lua. Ao norte estão os santuários dos santos e das divindades, e, ao sul, num belo jardim com árvores de sândalo, o primeiro rei construiu uma enorme mandala com o objetivo de dar iniciações do Kalachakra (LEPAGE, 1999, p. 31).

Sob a guarda do próprio rei, na parte interior da capital de Shambala, ao redor de um anel mandálico e jardins aromáticos, está o corpo dos ensinamentos tântricos oferecidos pelo próprio Buda Shakyamuni ao governante Suchandra. Nos relatos orais deixados, diz-se que uma vez por ano o grande rei da capital manifesta o próprio Kalachakra e confere as iniciações dos seus ensinamentos. Nesse caso, o rei de Shambala, do lugar de regente da deidade Kalachakra no planeta Terra, aparece como sendo o Rei do Mundo (deste e do outro).

[...] Rodeado por uma hoste de deuses encarnados que o ajudam em seu trabalho, ele conhece os segredos da vida em outras estrelas e sistemas solares e tem à sua disposição naves “feitas de pedra” e outros tipos de veículos movidos à energia. Seu palácio é um lugar de Magia que refulge diuturnamente com um fulgor diamantino e que está adornado com joias; e da cidadela no monte Meru, o rei, investido de sabedoria e poder, nunca se ausenta, pois o bem-estar de todo o reino depende de sua ação ininterrupta. Ele e seus conselheiros são perfeitamente iluminados. Isso não acontece com os habitantes da região exterior, que, porém, estão no caminho da perfeição e são capazes de viver harmoniosamente em dois mundos...” (LEPAGE, 1999, p. 32).

Shambala, portanto, transita, na cultura budista tibetana entre mundos: visível e invisível, misterioso e acessível. Mostra-se e oculta-se. O reino mágico, nessa cultura, encontra-se em mais de uma realidade, tendo suas raízes tanto em uma realidade ordinária quanto em uma realidade extraordinária. A percepção direta de Shambala é possível, sua existência é real, mas só se deixa ver na medida em que a percepção é alterada, transformada, modificada por uma série de exercícios e práticas.

[...] Caberia acrescentar aqui que, para os lamas, Shambala seria a única Terra Pura no planeta. Os caminhos que levariam a esse paraíso budista foram descritos detalhadamente em inúmeros “guias de viagem”. Embora as coordenadas descritas nesses guias misturem elementos reais e místicos, o que as torna quase impossíveis de serem seguidas pelo indivíduo comum, existe a sensação de que o reino de Shambala está, de fato, ao alcance (físico) de todos.

Em muitos sentidos, o aspecto mais fascinante a respeito de Shambala parece ser justamente a possibilidade de um encontro entre dois mundos (NINA, 2006, p. 222).

Além da montanha central, no coração do reino, existem ainda oito regiões. Cada uma dessas regiões abarca doze outros reinados menores responsáveis por uma área específica do conhecimento como astrologia, cura, psicologia, filosofia, artes etc. “E, na verdade, os tibetanos afirmam ter recebido de Shambala a maior parte do seu conhecimento de medicina e do calendário, como também suas artes ocultas de alquimia, da astrologia, do controle das forças elementais da natureza...” (LEPAGE, 1999, p. 33).

Não podemos esquecer que, segundo a tradição budista, há uma profecia articulada ao reino mítico indicando que três mil anos depois da iluminação do Buda Shakyamuni, Shambala irá aparecer, tornando-se visível para reestabelecer a espiritualidade e promover novas conjunturas sociais e políticas nos mundos. A profecia fala, nesse caso, que os reis de Shambala manifestarão sua sabedoria do Kalachakra e acertarão os ponteiros dos mundos a fim de instaurar uma sociedade pautada nos princípios da compaixão e da paz.

É baseando-se nesse reino mítico e em sua profecia que a cultura budista tibetana, por exemplo, não apenas lê sua história como movimenta sua política, um modo peculiar de interpretar eventos históricos em função das narrativas míticas. Isso “nos dá pistas importantes para a compreensão da visão de mundo que norteia a atuação de alguns lamas, ao demonstrar que ‘consciência mítica’ e ‘consciência histórica’ não se apresentam aqui como duas categorias estanques” (NINA, 2006, p. 222).

4.1.2 A Recepção de Shambala pela Cultura Ocidental: uma lente esotérica

No Ocidente, as histórias referentes ao reino de Shambala têm seu início nos rumores de uma certa Terra Proibida dos Deuses que o grego Filostrato fez circular. Mas é só no século XVII, com a ida de missionários jesuítas ao mosteiro do Panchen Lama (um dos maiores líderes do budismo tibetanos) que os Ocidentais tiveram os primeiros relatos sobre essa cidadela mágica.

[...] Esse reino, aliás, foi incluído num mapa da Ásia publicado pelas autoridades católicas em Antuérpia. O padre Cabral escreveu em 1625: “Na minha opinião, Shambala não é Cathay, mas o que em nossos mapas se chama de Grande Tartária”. E, cem anos depois, um filósofo húngaro de nome Csoma de Körös, que passou quatro anos, de 1827 a 1830, num mosteiro tibetano,

situou Shambala geograficamente entre 45 e os 50 graus de latitude norte, além do rio Syr Daria (LEPAGE, 1999, p. 18).

Como vimos, os missionários João Cabral e Estêvão Cacella foram até o Tibete imaginando que Xembala (essa era a forma que a descreviam) fosse um nome alternativo para Cathay, a China. Ao chegar lá descobriram que se tratava de “um reino fabuloso”, como disse o erudito húngaro cem anos depois.

Apesar desses registros provenientes de exploradores e missionários, o reino místico só começou a chamar a atenção no Ocidente a partir das contribuições da Helena Petrovna Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, no século XIX. A partir de suas obras, principalmente “A doutrina secreta” e “Ísis sem véu”, Madame Blavatsky ao fazer menção à Shambala não apenas difundiu as histórias sobre o reino como o popularizou entre os círculos esotéricos, ocultistas, teosóficos e inclusive filosófico da modernidade ocidental.

[...] Quando o seu colega Alfred Percy Sinnett identificou a teosofia com o budismo esotérico em *Esoteric Buddhism [Budismo Esotérico]* (1883), Blavatsky refutou a sua alegação. De acordo com as suas *Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett [Cartas de H. P. Blavatsky a A. P. Sinnett]*, que foram publicadas postumamente, a posição de Blavatsky era que a teosofia transmitia “os ensinamentos ocultos secretos de trans-Himalaia”, e não os ensinamentos do budismo tibetano. Não obstante, através de suas escritas, o oeste veio primeiro a associar Shambhala com o ocultismo e muitos subsequentemente confundiram esta ligação com os verdadeiros ensinamentos do budismo. (BERZIN, 2018, p. 1).

Denominada pela Madame Blavatsky como “lendária Shambala”, para os esotéricos ocidentais o reino era na verdade uma Ilha Sagrada que reunia seres de sabedoria, uma grande fraternidade branca, que são tanto os responsáveis por guardar e oferecer o conjunto de conhecimento espiritual para o mundo quanto por governá-lo espiritualmente. Shambala abrigaria visivelmente e invisivelmente uma política, uma epistemologia e uma ciência.

Para a Teosofia de Blavatsky, Shambala é um cidade-ilha etérica localizada no deserto de Gobi e materializa a residência (in)visível dos mahatmas – seres de sabedoria que governam a Terra e estabelecem uma política cósmica invisível da qual nossa política terrena é apenas uma parte desse complexo maior. Não por acaso, circulava entre seus seguidores que “o coração da Terra bate sob os pés da Shambala Sagrada”.

A curiosidade entre os ocidentais foi tanta que, a partir desses breves e superficiais relatos provenientes das obras da escritora russa conhecida por seus poderes paranormais e dons

perceptivos incomuns, foi iniciada uma série de expedições e explorações no intuito de localizar a ilha mística de poderes extraordinários e seres grandiosos.

Dentre os principais estudos e explorações iniciadas após os escritos da Madame Blavatsky encontramos os relatos de Nicholas Roerich, Andrew Tomas e René Guénon, sem deixar de mencionar as buscas dos nazistas Heinrich Himmler e Rudolf Hess que enviaram expedições alemãs ao Tibete em meados de 1930, 1934 e 1938.

Nikolai Konstantinovich Rerich, mais conhecido como Nicholas Roerich, era um homem interessado por literatura, filosofia, história e principalmente pelas artes. Não por acaso, o erudito russo ficou conhecido como pintor, historiador, escritor, poeta e professor espiritual. Era membro da elite teosófica de seu tempo. Dentre seus feitos destaca-se a expedição ao Tibete para devolver uma pedra mágica ao seu local sagrado na torre do rei no centro de Shambala.

Diz-se que a pedra mágica que ele possuía era conhecida como Chintamani: uma pedra de poderes especiais, capaz de orientar telepaticamente seu possuidor e realizar os desejos sublimes do coração uma vez que seria parte de um meteorito maior vindo da constelação de Órion.

[...] Alguns ocultistas acreditam que a pedra negra da Caaba, em Meca, e a do antigo santuário de Cibele, a Mãe-Deusa do Oriente Médio, são partes desse meteorito mágico que, supostamente, teria vindo de um sistema solar da constelação de Órion, provavelmente de Sírio[...]. [...] Segundo a tradição lamaísta, um fragmento dessa pedra Chintamani, que provavelmente seria do mesmo material da estrela Sírio, é enviado para todo lugar onde tem início uma missão espiritual vital para a humanidade, e é devolvido quando essa missão termina. Diz-se que essa pedra estava em poder da fracassada Liga das Nações e que sua devolução teria sido confiada a Roerich (LEPAGE, 1999, p. 19).

Porém, o relato mais provocativo presente na expedição realizada pelo poeta russo foi a visão de um objeto voador dourado que rodopiava e reluzia. O objeto, parecido com uma nave, deslocava-se rapidamente até desaparecer atrás das montanhas. Esse relato registrado em seu diário de viagem trouxe para o lado ocidental uma das primeiras evidências concretas de que havia na Ásia Central algo muito mais do que uma fábula asiática. Para o explorador, Shambala era um centro secreto, místico, oculto que unia as diferentes sabedorias espirituais. Com o historiador russo, o reino ganhou uma aura ainda mais ocultista e um certo grau de credibilidade no cenário ocidental.

Ao lado dele, um outro russo, Andrew Tomas, que teve um contato com o extremo oriente, também acreditava que o reino mágico de Shambala realmente existe na Ásia Central. Conhecido por sua famosa obra “Shambhala: oásis de luz”, Tomas defendia que o reino era um

local sagrado oculto que reunia os principais mestres em filosofia e o melhor que existia em ciência. O reino era na verdade um local de refúgio, um oásis, para aqueles e aquelas que tinham estudos filosóficos e científicos a desenvolver, mas ainda não tinha espaço dentro da cultura que não compreenderia e não iria tolerar aquelas ideias e pensamentos avançados.

Uma outra versão esotérica ocidental está nas passagens atribuídas a René Guénon: estudioso de cabala, conhecedor sufi mais importante do século passado. Em sua obra “O Rei do Mundo”, Guénon, em uma versão ainda mais mística, defende que Shambala “é um centro de energias altamente evolutivas na Ásia Central. Ela é a origem de todas as nossas religiões e a terra natal da ioga tântrica, tendo uma relação vital com a ciência da kundalini, na qual se baseia todos os nossos sistemas de autotransformação” (LEPAGE, 1999, p. 22).

Além disso, segundo Guénon, Shambala existe abaixo do solo, numa rede subterrânea de túneis e cavernas que se estendem até chegar a um outro centro secreto de iniciação chamado Agartha: um local avançado do governo do mundo que sobrevive às diferentes catástrofes e ficou popular em função dos escritos de Saint-Yves d’Alveidre.

Essas diferentes versões ocultistas-esotéricas sobre o reino mágico deram margem para o surgimento, no Ocidente, de uma associação romântica e outra política. A corrente romântica das versões ocidentais encontra-se na obra de ficção do escritor britânico James Hilton denominada “Horizonte Perdido”. No romance, o autor, inspirado pelas histórias sobre Shambala, fala de um santuário paradisíaco, secreto e inacessível chamado de Shangri-lá que ficava entre as montanhas do Tibete.

A versão política que girou no Ocidente em torno do reino mágico descrito na literatura do Kalachakra Tantra associou Shambala com o nazismo.

[...] Segundo os autores franceses Louis Pauwels e Jacques Bergier em *O despertar dos mágicos* como também o agente da inteligência militar e místico britânico Trevor Ravenscroft em *The Spear of Destiny* e vários de outros escritores, o mito da Ásia Central estava por trás de toda a mística neo-ocultista nazista (LEPAGE, 1999, p. 24).

De acordo com esses relatos, os nazistas enviaram tropas alemãs para o Oriente no intuito de entrar em contato com o reino mágico de Shambala e conseguir os segredos e poderes para exercer domínio sobre o mundo. Não podemos deixar de lembrar que, para os nazistas, segundo a versão encontrada pelos investigadores franceses, no reino habitava uma grande raça pura, arianos, que detinha poder e conhecimento. Embora as tentativas de encontrar e contactar Shambala tivessem sido constantes, os nazistas não obtiveram resultado, pois o reino era muito

bem protegido. Diz-se que, em vez disso, eles tiveram apoio do outro centro oculto chamado de Agharti.

Como pudemos perceber, os contos sobre Shambala, afirma o estudioso do Budismo Dr. Alexander Berzin, têm mobilizado em muito a imaginação romântica e política de autores esotéricos e ocultistas no Ocidente. Porém, a conclusão difícil de escapar continua sendo, para Victoria Lepage, o dilema se o reino é de fato um lugar com características excepcionais ou uma representação dos professores tibetanos apenas para facilitar a meditação.

A própria Lepage esclarece o enigma dizendo que desde o século XVI, quando a quarta escola do budismo tibetano (Gelug – tradição do Chapéu Amarelo) assumiu o poder no Tibete, as histórias sobre Shambala proliferaram em grande medida. Entretanto, parece ter ficado evidente um caráter muito mais psicológico e um afastamento da realidade mágica e física.

[...] Embora, teoricamente, ele acredite que visualizando o diagrama de oito pétalas de Shambala em meditação ele possa ser levado à terra natal de Kalachakra, e daí à essência mesma dos seus ensinamentos, na prática a sua orientação se tornou basicamente psicológica (LEPAGE, 1999, p. 38).

A racionalidade que fundamenta essa abordagem continua sendo mágica na teoria, mas altamente psicológica na prática. A dimensão do reino como algo que existe fisicamente em uma realidade extraordinária deixa de ser o aspecto central dessa tradição, apesar de continuar existindo, e passa a prevalecer a ênfase psicológica que supõe ser o reino uma metáfora da formação espiritual, residindo no seu corpo ou no seu coração.

Todavia, a primeira e mais antiga escola do budismo tibetano, a Nyingma (tradição do chapéu vermelho), uma linhagem de professores que tem em Guru Padmasambhava seu mestre raiz, tem ajudado a preservar tanto os ensinamentos da escola pré-budista, o Bon, quanto a literalidade imagética de que o reino de Shambala tem sua existência com localização geográfica precisa, uma escola budista que faz muitos tibetanos cultos colocarem na centralidade da discussão o aspecto mágico-mítico em detrimento do aspecto psicológico.

Apesar das divergências, é sabido que todas as escolas tibetanas consideram que Shambala e seu conjunto de sistemas místico-mágico é uma referência chave para repensar não apenas o processo de crescimento pessoal, mas toda a conjuntura político-social de nosso mundo e rever os ponteiros de nosso tempo.

Não por acaso, o contato direto dos budistas tibetanos com o Ocidente na década de 1960, ocasionado pela invasão chinesa no Tibete, pode ser capaz de refazer a história de Shambala no território ocidental desde o ponto de vista místico, mágico, visionário. Nesse sentido, a vinda de professores budistas para o Ocidente pode ter sido uma oportunidade

interessante para retirarmos o caráter eminentemente intelectual e cristão que circulou na onda inicial bem como as associações obscuras que houve por parte de alguns ocultistas na segunda onda.

[...] Os monges trouxeram consigo relatos escritos de lamas que haviam ido a Shambala em sonhos e visões em busca da sabedoria do Kalachakra, viajando em corpos de matérias sutil, e que tinham divulgado mandalas, geografias místicas antigas e uma série de guias, tanto antigos como relativamente modernos, que continham instruções detalhadas para uma viagem física para lá (LEPAGE, 1999, p. 23).

Os professores e monges tibetanos, portanto, trazem consigo relatos de uma história fantástica e oferecem uma nova aura de credibilidade ao reino desde seus métodos e tecnologias mágicas. Dentre os mestres que vieram para o Ocidente, destaca-se a influência de Chögyam Trungpa Rinpoche na medida em que este dedicou mais de dez anos de sua vida ensinando como esse reino místico pode trans-formar toda uma sociedade. Ofereceu aos ocidentais, assim, todo um conjunto de ensinamentos e conhecimentos não sobre como chegarmos à Shambala, mas como Devir-Shambala.

4.1.3 Shambala: uma visão a partir do Chögyam Trungpa Rinpoche

Havia, há muito tempo atrás, numa época pré-industrial do Tibete, da Índia, do Japão, da China e da Coréia, um tipo peculiar de comunidade que se alimentava da sabedoria e da ética de guerreiros. Eram sociedades primordiais, de estilo de vida antigüíssimo, que afirmava o potencial humano para a coragem e o destemor.

Nessas sociedades, de seres humanos comuns, as pessoas aprendiam a ser *Dorje Dradul*, “guerreiros adamantinos”: aqueles que portam uma vida preciosa e desenvolveram amores indestrutíveis pelo mundo. Em um contexto secular, não-religioso, portanto, esse corpo social baseava sua vida nos princípios da valentia, da dignidade e da magia.

Os sujeitos ali nascidos sabiam elevar a experiência cotidiana ao nível do sagrado; conduzindo sua vida com alegria e destemor, eles não rejeitavam as amarguras da vida. Sabiam que as coisas poderiam ser belas, ainda que não existisse beleza ali; que nossas neuroses não precisam destruir uns aos outros, e que diante dos grandes problemas que existiam, podemos ser amáveis e heroicos.

O princípio básico dessa sociedade baseava-se na amabilidade: enquanto seres humanos, podemos fazer amor. Sua existência era um gesto de ternura. Sua ética era a da coragem: jamais desistir de algo ou de alguém. O mundo todo era mágico: preenchido de vida,

indiscutivelmente animista, anímico, animado. Esse é Shambala: uma comunidade onde pessoas completamente comuns praticavam a trilha do guerreiro. Nesse reino,

[...] Em vez de renunciar às atividades mundanas e aos interesses pelo ascetismo de um eremita ou um monge, as pessoas de Shambala utilizam tudo, até mesmo as distrações do luxo e da vida familiar, como um meio para alcançar a iluminação. Elas se esforçam para se libertar da ilusão exatamente através das coisas que ligam os outros a ela (BERNBAUM, 1980 apud HAYWARD, 2002, p. 14).

Nesse caso, os habitantes de Shambala não eram seres iluminados, seres de grande sabedoria, mahatmas, deuses ou budas realizados. As pessoas que ali viviam eram comuns: trabalhavam, estudavam, tinham suas neuroses, enfrentavam seus problemas, sentiam suas emoções. Entretanto, afirma o Trungpa Rinpoche (1996, p. 32), “[...] a despeito de todos os seus problemas e confusões, a despeito de todos os seus altos e baixos emocionais e psicológicos”, eles eram capazes de fazer da própria trilha existencial seu exercício espiritual.

Em Shambala, estimulava-se a aprender a ver, com olhos das luzes, a mensagem que estava chegando da vida. Eles aprendiam, desde cedo, que o mundo fala, ensina e educa por meio de acontecimentos. A natureza não é inerte, é dinâmica: tudo no entorno move-se entre fluxos e refluxos.

Shambala é o lugar onde o modo de viver era pautado no amor pela própria vida. A filosofia ali presente não se baseava no amor à sabedoria entendida como um conjunto de ideias, mas de uma sabedoria como um corpo que se sabe amar. O coração, nesse reino, era possuidor de sabedoria.

Inspirado no Rei Gesar de Ling, guerreiro tibetano, de caráter insondável e destemido que superou a barbárie de seu tempo pelos princípios do Tigre, do Leão, do Garuda e do Dragão, Chögyam Trungpa defende que Shambala fala muito mais do que o despertar de um indivíduo; é o tipo de proposta que, pela sua ética da coragem e filosofia da amabilidade, elaborou uma educação e uma política capazes de despertar toda uma sociedade.

Isso deixa claro que Shambala, na visão do Trungpa Rinpoche, não se refere a um processo educacional para realização individual; ocupa-se, no entanto, da formação humana como exercício de comprometimento com o mundo. Esse reino fundamenta-se na premissa de que

[...] Existe de fato uma sabedoria humana capaz de ajudar a resolver os problemas do mundo. Essa sabedoria não pertence a nenhuma cultura ou religião em particular, nem é exclusiva do Ocidente ou do Oriente. Trata-se, antes, de uma tradição que existiu em muitas culturas, em diferentes momentos no decorrer da história (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 27).

Em função dessa premissa, o reino de Shambala é tão real que atua como princípio formativo capaz de nos fazer aspirar e nutrir um cuidado comum com o mundo ao invés de se esconder dele ou negá-lo. Por isso, seus habitantes não olhavam para as outras pessoas e diferentes formas de vida como algo a ser maltratado ou explorado. Pelo contrário, aprendiam a apreciá-los e tratá-los como sagrados. Basicamente todo o reino dedicava-se em transformar a realidade com a finalidade de oferecer condições de uma vida íntegra para todos os seres. Essa era sua filosofia.

Terra de guerreiros onde a fronteira da experiência ordinária está inseparável de uma realidade extraordinária. O sol brilha com a vivacidade de quem acabou de nascer: pleno, grande, acalentador. Semeadores de sonhos, cultivadores de vidas; seus habitantes eram portadores de um autêntico coração da tristeza e, por isso, aprenderam a não separar cultura da natureza, humano do mundo, sujeito do objeto, intuição de intelecto.

Shambala, diz o Chögyam Trungpa, é o pedaço de mundo onde a magia está descoberta, circulando no cotidiano, atravessando as relações, penetrando a percepção com uma visão vasta e luminosa do real. Lá é o lugar onde “as pessoas tomam consciência de uma profundidade oculta, quase luminosa, nos objetos mais comuns, como flores e pedras. Uma nova sensação de assombro, que faz lembrar a infância, toma conta delas...” (BERNBAUM, 1980 apud HAYWARD, 2002, p. 14).

Neste reino, liberdade significa moldar a realidade. Ser livre sugeria que temos um corpo e uma mente inseparáveis trabalhando com o mundo de modo alegre e digno. Portanto, as pessoas usavam a liberdade como modo de intervir no social e trabalhar o universo desde uma perspectiva anímica.

Shambala descobriu o significado de uma sociedade iluminada e deixou os rastros de como podemos concretizá-la. Nesse sentido, dar forma a esse tipo de sociedade é uma possibilidade real. Como afirma Hayward (2002, p. 15), “já aconteceu muitas vezes e pode acontecer de novo”. A questão é se seremos capazes de, seguindo esses rastros, re-descobrir a magia.

À primeira vista, isso tudo pode soar como algo muito romântico, talvez até messiânico: amor, coragem, multiplicidade. Gostaríamos de pontuar, contudo, que esta mítica, e a proposta educacional que daí deriva, não aposta em nenhuma ideia salvacionista, seja ela individual ou coletiva. “Trata-se antes de um manual para as pessoas que perderam em suas vidas os princípios do sagrado, da dignidade e da valentia” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 21).

[...] Eis porque existe a visão de Shambhala. Trata-se de uma ideia milenar: colocando-nos a serviço do mundo, podemos salvá-lo. Mas salvar o mundo não é o bastante. Precisamos também trabalhar para construir uma sociedade iluminada (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 36).

A mítica de Shambala fundamenta-se não na promessa de um além, mas na premissa de que há mundos por vir quando estamos dispostos a repensar nosso modo de conduzir a vida sem desconsiderar a estrutura coletiva no agora. Há um método a seguir, um caminho a trilhar, um processo educativo a realizar. Nada para depois, nada além, tudo agora. Mais do que uma fantasia utópica ou ideal romântico de como deveria ser, Shambala é inspiração que nos faz empreender um caminho, uma viagem, uma trilha formativa para ajudar o mundo e construir uma sociedade pautada na ética, com princípios estéticos e políticos.

Em suma, a mitologia de Shambala foi a narrativa que possibilitou ao Chögyam Trungpa Rinpoche elaborar uma proposta pedagógica capaz de nos inspirar a olhar o cosmos e estabelecer nossas relações com os outros por uma lógica que não seja a do condomínio e por uma lente que não é pautada no “eu”. Ao redescobrir a magia, a trilha formativa derivada dessa mítica é o exercício para Devir-Shambala em nosso mundo no momento mesmo que somos capazes de devir-guerreiro na educação. É chegada a hora, “não podemos nos restringir a teorizar sobre nosso destino”; enquanto a educação não for vivida como trilha que nos ajuda a olhar com outros olhos, seus sujeitos continuarão sendo os mesmos e permaneceremos criando os mais diversos cenários de medo como justificativa para continuar hibernando em nossos casulos e eliminando as diferentes diferenças.

4.2 A Educação do Guerreiro: uma trilha sagrada para a sociedade iluminada

Um dos fatos mais importantes na proposta de educação guerreira elaborada pelo Chögyam Trungpa Rinpoche situa-se na premissa de que compete a nós ajudar o mundo. Toda a aprendizagem envolvida nessa trilha defende que podemos pensar para além de nosso próprio nicho e nos abrir para descobrir maneiras de intervir na realidade. Inspirada na mítica de Shambala, essa proposta educativa rompe com o modo padrão de pensar a educação na medida em que nos ensina a superar os limites do “meu lar”, “meus filhos”, “meu trabalho”, “minha casa”, “minha família”.

O que entra em cena aqui é um trabalho formativo voltado para o cuidado comum com o mundo, virando ao avesso o pensamento pedagógico pautado no individualismo, no egoísmo e na estrita preparação para o mercado de trabalho. Na educação guerreira, aprendemos a não

nos tornar insensíveis ao que acontece ao nosso redor: a situação do mundo inspira preocupação - principalmente quando ela é atravessada por ameaças de guerra nuclear, caos político e social, síndromes psicológicas constantes, fome, suicídios, preconceitos, discriminações, sofrimentos generalizados e violências banalizadas.

Não por acaso, esse tipo de educação está sustentado por uma ética baseada na coragem. Ressaltamos, com isso, que o princípio do guerreiro aqui não significa entrar em guerra com os outros; afinal, essa é uma das raízes de nossos problemas. Antes, pressupõe um gesto de destemor diante dos problemas do mundo que nos inspira a não desistir de nada nem de ninguém.

[...] A chave do espírito guerreiro – e o primeiro princípio da visão de Shambhala – é não ter medo de ser quem somos. Em última instância, essa é a definição de coragem: não ter medo de si mesmo. A visão de Shambhala ensina que diante dos grandes problemas do mundo, podemos ser simultaneamente heroicos e amáveis. A visão de Shambhala é o oposto do egoísmo (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 31).

Nesse caso, a educação guerreira se configura como uma trilha para a criação de uma sociedade iluminada na medida em que nos ensina a superar a falsa segurança de nossas zonas de conforto. Sua proposta nos incita a estourar a bolha de casulo que criamos para viver. “Devemos tentar fazer com que nosso pensamento transcenda o lar, o fogo ardendo na lareira, o ato de levar os filhos para a escola ou de ir para o trabalho. Devemos tentar descobrir de que maneira podemos ajudar o mundo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 31).

Entretanto, os ensinamentos presentes aqui não se baseiam na conversão do mundo a mais uma ideia. Não é uma questão de impor uma teoria, por mais interessante que ela seja; assim como não tem a ver com se tornar líder partidário ou governador de um Estado. Estamos falando em como educar pessoas a saírem de seus casulos e desenvolverem interesse pelo mundo. Isso implica o aprendizado de uma ética (materializada na condição guerreira); uma perspectiva cosmopolítica (baseada na reativação da magia); e uma presença autêntica no mundo (vividas na medida em que entendemos que a percepção do sujeito da educação vem do não-eu).

4.2.1 A condição guerreira: por uma ética da coragem na educação

Chögyam Trungpa Rinpoche parece ter sido sempre muito claro ao falar da ética guerreira como uma condição que não diz respeito a agredir o outro. “Aqui a palavra ‘guerreiro’

traduz o tibetano *pawo*, que significa literalmente ‘aquele que é corajoso’. Nesse contexto, a condição de guerreiro é a reativação da coragem humana” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 30).

Assim, o modo de ser guerreiro desafia nossa tendência comum de criar casulos diante das dificuldades existenciais. Pode ser compreendido como uma ética que nos estimula a superar a lógica de condomínio na relação com os outros. Refere-se, por isso, a uma ausência de preguiça – se entendemos preguiça aqui como o fato de não quisermos sair de nossas zonas de conforto. O que entra em cena nesse outro modo de ser é o oposto dos dispositivos egocêntricos que nos mantêm presos ao próprio mastro.

A descoberta dessa nova ética tem início em uma experiência muito simples: aprender a lidar com o medo, o nosso e o dos outros, para que se permita mexer no caldeirão da coragem (TRUNGPA RINPOCHE, 2013). A dúvida, nesse caso, é o primeiro dos obstáculos a ser enfrentado.

[...] Não estamos falando aqui de eliminar as dúvidas que você tem em relação a algo específico que esteja acontecendo. Nem estamos falando de dúvidas em relação a fazer parte de alguma organização, ou algo do tipo. Estamos nos referindo a superar uma dúvida muito mais básica, que consiste fundamentalmente em duvidar de si mesmo [...] (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 53).

Ir além da dúvida exige um aprendizado baseado no cultivo e na apreciação de que temos algo a oferecer para o mundo. Começamos aprendendo a valorizar nossa própria existência. A condição de guerreiro não cria desculpas ou justificativas para permanecer no modo autocentrado de ser e estar. Por estar baseado na coragem, o guerreiro nasce na medida em que foi educado para superar a visão limitada em torno de si, dos outros, do mundo.

A base da coragem, coração da ética guerreira, não é uma teoria; antes, é o exercício de ir além das ideias preconcebidas dos outros sobre nós e de nós sobre os outros. Aprendemos a ver que há brilho em nós, há brilho no outro, há brilho no mundo. Mas o estado autocentrado não permite ver, nos deixa na defensiva, nos faz recuar, obscurece a visão. Na dúvida e no medo nossa visão está trancada por crenças equivocadas. Com isso, terminamos por usar “todos os tipos de argumento, inúmeras vezes, para não enfrentar a realidade do mundo” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 55).

A ética da coragem caracteriza-se pelo desejo de trabalhar com as situações do mundo no intuito de superar a mentalidade agressiva e autocentrada. O modo de ser guerreiro responde de forma lúcida aos ataques de agressividade que irrompe na realidade: nada a temer, não se

calar. Aqui, estamos dispostos a enfrentar as situações em vez de encobri-la, ainda que as pessoas tenham medo de falar ou seja chocante mencionar alguma coisa.

Mas, podemos nos perguntar, “como vamos reagir a uma oposição real quando ela ocorrer no mundo? Sendo um guerreiro, como lidar com isso?” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 58). Chögyam Trungpa Rinpoche é enfático na resposta: não precisamos de ideias partidárias, nem de respostas prontas. A política precisa ser de outra ordem, mas, primeiro, precisamos aprender a sair do modo defensivo e reativo. Não elaboramos uma reação ao ataque agressivo que vem. A resposta reativa não consegue perceber a amplitude das situações.

Em vez disso, aprendemos a desenvolver uma visão mais ampla. Na tradição de Shambala, essa percepção vasta dos fenômenos não tem a ver com um conjunto de ideias, mas a um gesto de ternura que vem de valorização de coisas simples – não cegamos para nossa capacidade de fazer amor. “A condição do guerreiro é tão terna, sem pele, sem tecido, nua e crua. É suave e amável. Você renunciou a colocar uma nova armadura. Renunciou a desenvolver uma pele grossa e dura” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 59).

O modo de ser guerreiro é não precisar ser defensivo e reativo. Ser corajoso é não precisar de armas ou armaduras para lidar com os problemas. A coragem está em enfrentar os problemas sem trapaça e sem disfarces. O guerreiro não é um eu, mas alguém que fez a experiência de si sem se vincular a uma identidade. Assim, guerrear na tradição de Shambala não tem a ver com defender ou cultivar um ego, mas a cuidar do mundo: não é por mim, é pelos outros. Estamos dispostos a nos expor em nome de um cuidado comum.

[...] Toda essa reflexão não é apenas metafórica. Estamos falando do que você faz se de fato precisa golpear o inimigo, se você está em um combate ou um duelo de espadas com alguém, como vemos em filmes japoneses de samurai. Não devemos ser muito covardes. Um duelo de espadas é real, tão real quanto fazer amor com outro ser humano. Estamos falando de uma experiência direta, não estamos psicologizando nada aqui (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 59).

A condição guerreira não é manipular para que as coisas saiam de acordo com nossas ideias. Não há lugar nem espaço para truques. Apenas não recuamos diante dos problemas, os enfrentamos sem dúvida e com destemor. O guerreiro não trabalha para se afirmar: a ausência de ego no enfrentamento das situações é o seu modo de agir, é sua mais autêntica condição.

Para superar a visão estreita do medo e da dúvida no modo como enfrenta os problemas que atingem o mundo, o aprendiz de guerreiro aprende a desobstruir tudo aquilo que o impede de apreciar a si mesmo e ao mundo: imagens, sons, cheiros, faces, chuva, sol, terra, mar... Dessa

forma, o aprendiz de guerreiro é também um artista; ou seja, ele ou ela começa a se tornar sensível a cada situação e aspectos ao redor. Com isso, perceberá que o mundo tem vida e tudo é altamente vívido.

Na tradição de Shambala, denomina-se essa experiência de ternura e frescor que descobrimos na relação com os fenômenos de *bondade fundamental*. É uma experiência simples de valorização e apreciação que nos conecta à qualidade viva das coisas, dos fenômenos. Essa conexão com o mundo nos faz querer não desistir dele. Essa conexão conosco nos faz querer não desistir de nós. Não há nada de religioso aqui. Nada de romântico também.

[...] Trata-se antes da compreensão de que podemos vivenciar diretamente a realidade e trabalhar com ela, trabalhar com o mundo real em que estamos. Vivenciar a bondade fundamental de nossa vida nos faz sentir que somos pessoas inteligentes e decentes e que o mundo não constitui uma ameaça [...]. Não precisamos nos iludir nem iludir as pessoas. Conseguimos ver nossas falhas sem nos sentir culpados ou incapazes, ao mesmo tempo que conseguimos perceber nosso potencial para estender a bondade aos outros (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 35-36).

A essência da condição guerreira sustenta-se na recusa de desistir de algo ou alguém. Não podemos dizer que está tudo acabado. Afinal de contas, o guerreiro descobre que é capaz de instaurar mundos e moldar o universo de modo mais pleno. Sua arte da guerra é o potencial de construir realidade na medida em que atua sobre ela. “Em termos muito simples, a visão de Shambala procura estimular a compreensão de como vivemos, de como nos relacionamos com a vida diária” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 35).

Para tanto, na jornada de trabalhar com o próprio medo e ultrapassar a mentalidade egocentrada da covardia, o aprendiz utiliza de três ferramentas: o sol, o eco, o arco e flecha. Esses três instrumentos são usados como guias práticos no processo educativo para o nascimento da condição guerreira, de tal modo que, sem essas práticas, a constituição do sujeito particular que vem dessa educação perde em condições favoráveis.

Primeiro o aprendiz desenvolve disciplina, representada aqui pela analogia do sol. Mas, entendam, “não estamos falando aqui de uma rigidez militar. Ao contrário, em todos os seus gestos, em cada aspecto do comportamento, você se mantém aberto ao mundo. Você se estende constantemente às coisas a sua volta” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013). Disciplina aqui refere-se a uma total ausência de preguiça. Ainda que as coisas estejam difíceis, você jamais desiste. O termo sânscrito para essa sustentação da energia refere-se a *shila*, uma capacidade básica que nos faz seguir em frente com as situações mesmo quando tudo parece complicado.

[...] Por disciplina não entendemos algo artificial e desagradável que é imposto do exterior. Essa disciplina, ao contrário, é um processo orgânico que se expande naturalmente a partir de nossa própria experiência. Quando nos sentimos sadios e íntegros, não podemos nos impedir de irradiar aos outros essa saúde” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 66).

Em geral, a primeira ferramenta faz analogia ao sol exatamente por ser a manifestação de uma fonte de energia constante que se estende para tudo que o rodeia. Do mesmo modo que o sol, a disciplina é essa energia constante que se irradia para as coisas em volta. Na perspectiva de Shambala, a fonte dessa energia é simbolizada pelo alvorecer do sol do grande leste. Assim, não seria estranho dizer que a base da disciplina “fundamenta-se na valorização de nós mesmos e do nosso mundo, sendo, portanto, uma base profundamente sensível” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 59).

A ferramenta da disciplina começa no momento mesmo em que somos capazes de cultivar uma ternura por nós mesmos. Essa autoapreciação – normalmente bloqueada pelas políticas de desqualificação das vidas e pela lógica do ideal de eu – é de vital importância para o desenvolvimento da disciplina uma vez que é ela quem nos permite enxergar com sensibilidade nossos problemas bem como nossos potenciais. A visão do sol do grande leste é esta percepção mais ampla de si e dos outros.

Essa visão do alvorecer do sol do grande leste, fonte da disciplina básica, é o aprendizado da celebração da vida: é preciso levá-la a sério. A existência é algo muito precioso, muito difícil de achar. “Nenhum de nós sabe por quanto tempo viverá. Logo, enquanto estamos vivos por que não usar a vida? Mais ainda: antes de usá-la, por que não lhe dar valor?” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 38).

A valorização da vida (a sua e a dos outros) é a base para o aparecimento da disciplina. Quando nossa percepção é penetrada pela visão do sol do grande leste, entendemos que não há dia para descanso. Não é hora para preguiça. Nos erguemos, nos levantamos e irradiamos nosso calor para o mundo sem recuar, de modo constante. *Shila* é o guia prático que não nos deixa parar, pois os outros precisam de nossa ajuda, as vidas precisam ser cuidadas.

A autoapreciação é o que nos possibilita descobrir aquilo que possuímos para oferecer ao mundo bem como sinaliza as arestas de medo que precisamos em nós trabalhar. Como consequência, afirma o Trungpa Rinpoche (1996, p. 31), “de início deveríamos nos empenhar em examinar nossa própria experiência, percebendo o que ela tem de valioso para ajudar a nós mesmos e aos outros a elevar nossa existência”.

Isso é muito diferente do ponto de vista do sol poente. Para a tradição Shambala,

[...] A visão do sol poente baseia-se na tentativa de rechaçar o conceito de morte, na tentativa de nos poupar da morte. O ponto de vista do sol poente nasce do medo. O tempo todo temos medo de nós mesmos. Sentimo-nos realmente incapazes de nos manter erguidos, tamanha é a vergonha que temos de nós, de ser quem somos, como somos (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 59).

O sol poente manifesta a visão da autodepreciação e da covardia. É a perspectiva que nos faz sentir vergonha de ser quem somos porque não estamos de acordo com o padrão, com os ideais sociais identitários; desse ponto de vista não conseguimos ver o que temos para oferecer, não temos nada a contribuir. Esse, normalmente, é o tipo de condição que estamos mais acostumados: nos fechamos a um mundo familiar, nos escondemos e recuamos no primeiro problema. Nossa tendência é criarmos um casulo em que possamos nos defender do mundo ao invés de trabalhar com ele. Ficamos atordoados pelo medo.

O caminho da covardia, inversa à condição do guerreiro,

[...] Consiste em nos embutirmos nesse casulo, dentro do qual perpetuamos nossos processos habituais. Reproduzindo constantemente nossos padrões básicos de conduta e pensamento, jamais nos sentimos obrigados a dar um salto ao ar livre ou em direção a um novo campo. Ao contrário, embrulhamos em nosso ambiente escuro, tendo como única companhia o cheiro de nosso próprio suor (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 64).

De modo diferente, o processo de educação para a ética guerreira consiste em nos fazer perceber o modo claustrofóbico da vivência nos casulos. Aprendemos que não precisamos estar condenados ao mundo e aos problemas que aparecem. O exercício da disciplina nos coloca em contato direto com o esplendor do sol do grande leste, o que nos suscita um interesse pelos outros e um anseio por ventilação. Com *shila* começamos a desenvolver uma lealdade que ultrapassa nosso mundo familiar e mesquinho, pois disciplina é o gesto de ser leal ao próprio cosmos e manter isso constante, haja o que houver.

Em suma, a primeira ferramenta é o guia prático para estabilizar um certo interesse, amor e compaixão pelos outros. Disciplina relaciona, nesses termos, ao modo de transpor o egoísmo, sem se permitir momento de preguiça. Ele ou ela simplesmente não vacila.

A segunda ferramenta é a consciência meditativa. Em sânscrito dizemos *samadhi*. Nesse caso, significa duas coisas. Primeiro, se refere ao exercício de estar consciente, de retomar a nossa presença para a situação sempre que ficamos perdidos em nossos pensamentos. *Samadhi* é um estado de atenção que nos lembra de mantermos a disciplina sempre que tentamos desistir ou descansar da condição do guerreiro.

[...] O princípio da consciência meditativa pode ser comparado a um eco sempre presente no mundo do guerreiro. A primeira vivência do eco acontece na prática da meditação sentada. Na meditação, quando os pensamentos divagam ou quando “nos perdemos em nossos pensamentos”, o eco da consciência nos lembra de que é preciso rotular os pensamentos e voltar à respiração, voltar a sensação de ser. De modo semelhante, quando o guerreiro começa a perder a pista de sua disciplina – desperdiçando tempo ou regalando-se com a mentalidade do sol poente -, a consciência é como um eco que o atinge e o traz de volta (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 77).

A consciência meditativa é simbolizada por um eco, pois trata-se de um lembrete que o guerreiro precisa estar sempre presente em seu compromisso de cuidado comum com o mundo. Por vezes, ele ou ela pode sentir um certo cansaço, um forte pesar e uma grande impotência frente às situações do mundo. Por vezes, ele ou ela quer “entregar os pontos” e esquecer de vez todo esse cuidado para com a sociedade. Mas aí o eco, como um lembrete ou sinalizador, nos atravessa como um despertador e nos faz recuperar e retornar a condição de guerreiro: não recuar, nada a temer, não desistir.

Com efeito, falar de consciência meditativa significa também assumir seu lugar no mundo do guerreiro. Quando nos sentimos tentados e tentadas para entregar-nos à confusão e a covardia toma conta de nós, *samadhi* é esse estado de lucidez que nos faz perceber que temos um lugar, temos um assento firme onde podemos ocupar com dignidade e convicção. Ao invés de se deixar distrair ou perder o equilíbrio, usam-se as mensagens que vêm da vida como oportunidades para recuperar o equilíbrio e tomarmos nosso lugar como guerreiro.

No estado de *samadhi* podemos viver essa sensação de ocupar um lugar digno no mundo, de presenciar a sensação de existir e de ser o que se é, como se é; não nos apegamos ao que surge, nem rejeitamos os pensamentos de covardia. A consciência meditativa inclui nossos pensamentos (bons ou ruins), nossos pesares, nosso cansaço, nossos sentimentos, mas não somos condicionados por eles. Podemos até nos desequilibrar, mas rapidamente recuperamos o equilíbrio e estabilizamos nossa postura.

É muito comum por vezes sermos afetados por um pensamento de desânimo e descrédito, mas no estado meditativo aprendemos a vivenciá-los sem ser arrastado pelos murmúrios lamentosos dos pensamentos ou queixas pesadas das emoções. “Podemos ser totalmente abertos, sem nada a defender, sem nada a temer. Assim, estamos desenvolvendo a renúncia ao território pessoal e ao espírito mesquinho” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 70).

Até que chegamos na terceira ferramenta da coragem. Ela está relacionada com o aprendizado de sabedoria (*prajna*) e meio hábeis (*upaya*). Basicamente, essa ferramenta une precisão mental e ação habilidosa. Já nos referimos a elas anteriormente. Assim, apenas

lembramos que, quando falamos de *prajna*, estamos nos referindo a uma inteligência muito particular proveniente de uma percepção sensível e discriminadora. Discriminação, nesse sentido, é a capacidade para perceber o essencial da situação.

Dentro do contexto da condição guerreira, discriminar é ver com clareza. Por meio da realização de *prajna*, aprendemos a sincronizar mente e corpo e a usar as percepções sensoriais para apreender os fenômenos diretamente. Começamos a perceber o mundo sem o filtro de nossas tagarelices internas, nos relacionamos com o mundo de modo direto, sem as neuroses do ego. Sabedoria é a capacidade não de perceber o mundo, mas *desde* o mundo. É ver diretamente, sem nossas ideias sobre ou nossas expectativas em relação a.

Sem esse tipo de sabedoria, nossa mente fica cheia do próprio ego e olhamos tudo baseado na lente restrita do eu. Realizar *prajna* significa atingir a visão do não-eu e assumir o ponto de vista da sabedoria. Ao olhar o mundo com os olhos de *prajna* conseguimos detectar não apenas as potencialidades que existem em nós e ao nosso redor, mas, como aponta o Trungpa Rinpoche (2013, p. 64),

[...] O desenvolvimento dessa sabedoria da consciência discriminadora também permite que você detecte com precisão o inimigo. Um inimigo real é alguém que propaga e promove o egoísmo extremo, ou ego. Inimigos desse tipo promovem uma maldade fundamental, em vez de bondade fundamental. Eles tentam trazer os outros para seus domínios, com todos os tipos de tentações desde biscoitinhos até um milhão de dólares.

A precisão discriminadora da sabedoria nos permite, assim, saber que tipo de alianças nos é favorável e que tipo de posição precisa ser combatida. Na tradição de Shambala, o inimigo é muito real. Não é de um conceito abstrato ou uma preferência particular. O inimigo, ou *rudra*, é a personificação de uma atividade egocentrada que causa danos aos outros, que oprime, que mata e deixa morrer em nome de um ego descontrolado e mesquinho.

Com os olhos de *prajna*, aprendemos a ver o essencial no sentido de saber com que tipo de perspectivas estamos fazendo alianças: as que fazem morrer ou as que fazem viver; sofrer do outro ou sofrer com o outro; estamos do lado dos que oprimem ou do lado dos oprimidos. A questão é prática e bem concreta. Com a agudeza da sabedoria somos capazes de ver com nitidez toda a ação degradada que esteja ocorrendo ao nosso redor ou que nós mesmos estejamos fazendo.

Mas, não basta a precisão de uma flecha – correspondente aqui ao ponto de vista de *prajna*. Precisamos dos meios hábeis fornecidos pela sensibilidade do arco. Afinal, o arco é o que permite que você execute sua ação com maestria. Ao detectar o inimigo, “você não pode

agir com qualquer agressividade, e sua ação não pode ser motivada por raiva, ganância, nem desejo de retribuição ou vingança. A motivação precisa ser pura compaixão” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 64).

É muito importante, nesse caso, que *prajna* esteja unida com *upaya*, pois isso possibilita que à sua agudeza de percepção você articule habilidade na ação. *Upaya* é quem nos permite encontrar os meios mais hábeis para lidar consigo, com o outro, com o mundo diante da intensidade de nossa percepção. Nas palavras de Trungpa Rinpoche (1996, p. 75), “esse princípio do arco e da flecha consiste em aprendermos a dizer ‘não’ a falta de autenticidade, dizer ‘não’ à indiferença e à brutalidade, dizer ‘não’ ao adormecimento. Para dizer ‘não’ corretamente, é preciso tanto o arco como a flecha”.

Não basta ao guerreiro acessar o ponto de vista da sabedoria. Sua condição diz que ele ou ela precisa, além de um olho preciso que o permita discriminar as coisas, conduzir sua vida com habilidade em cada um de seus gestos. O guerreiro sempre busca meios hábeis para lidar com as situações que surgem no intuito de não ampliar ainda mais a opressão, a violência e a agressão no mundo. A condição do guerreiro, nessa via, está atrelada diretamente ao modo como conduzimos nossa vida neste exato momento e não a alguma teoria.

A questão é que ainda estamos tentando lidar com os ditos “problemas da vida” a partir de uma aliança particular com o ponto de vista neurótico do eu. A perspectiva aqui presente é uma recusa à lógica privada do ego; agora, fazemos aliança com o mundo.

4.2.2 O Mundo Sagrado: a Cosmopercepção Guerreira

Na tradição de Shambala, assim como em quase todas sociedades, “o mundo (material) é, e sempre foi, sagrado” (HAYWARD, 2002, p. 25). E isso significa dizer que ele é completo, cheio e basicamente povoado. Em outras palavras, o cosmo é animado pois tudo que existe nele tem vida, alma, alma. Tudo está vivo e pulsa de energia vital.

Dizer que o mundo comum é sagrado significa pensá-lo desde um outro ponto de vista. A cosmopercepção guerreira nos exige um reaprendizado do olhar. É necessário descondicionar os sentidos e abri-los para a profundidade da realidade: o que vemos, o que ouvimos, o que sentimos, o que tocamos passa a ser vivenciado de modo mais vasto e profundo.

Podemos criar uma aliança com o cosmos e a tudo que nele existe. “Se abandonarmos nossas ideias sobre o mundo, nossas interpretações, e simplesmente nos permitirmos ouvi-lo e vê-lo como realmente é, ligamo-nos diretamente a ele” (HAYWARD, 2002, p. 25). Essa ligação

direta e sensível com tudo que nele existe extrapola em muito a lógica do mundo como representação da racionalidade moderna ocidental.

Sob o ponto de vista do guerreiro, afirma Trungpa Rinpoche (1996), vivenciamos o mundo como um reino vasto de percepção que se desdobra. Nessa vivência sagrada aprendemos que

[...] O som é ilimitado, a visão é ilimitada, o sabor é ilimitado, a sensação é ilimitada e assim por diante. O reino da percepção é ilimitado, tão ilimitado que a própria percepção se revela primordial, impensável, transcende o pensamento. São tantas as percepções, que elas ultrapassam a imaginação. Há uma quantidade infinita de sons, até de sons que nunca ouvimos. Há formas e cores que nunca vimos. Há sensações que nunca experimentamos antes. São infinitos os campos de percepção (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 105).

No modo condicionado de olhar as coisas, não conseguimos perceber essa infinidade de existências ilimitadas. Centrados no eu e presos ao nosso próprio modo de conhecer, a racionalidade moderna ocidental ficou doente dos olhos e nos livrou de uma forma mágica de percepção. Em outras palavras, nossas faculdades sensoriais perderam a capacidade de acesso às possibilidades de vistas ainda mais profundas das vidas que nos atravessam.

Normalmente nossa capacidade perceptiva é limitada. Muitas coisas não conseguimos mais ver; e porque não vemos, dizemos que não existem. O problema é que o que vemos, ouvimos, saboreamos e sentimos já está enquadrado em um esquema familiar e cômodo. Fixados em nossa limitada interpretação, excluimos de nossa visão toda a vasta gama de existências e variadas formas de seres. Ao invés de perceber o multiverso dos fenômenos, o mundo passa a ser lido apenas por um lado ou apenas um verso do vivido.

É importante ressaltar, todavia, que a cosmopercepção presente na tradição de Shambala é sagrada não porque começamos a ver fantasmas ou nos tornamos telepatas, mas porque nossa visão não se fechou para as existências ilimitadas que povoam o cosmo - que é multi, pluri e diverso. Um mundo desse tipo é amplamente encantado; um “mar de gente”, por assim dizer. Contra a desertificação do real, o mundo sagrado, resgatado pela ética guerreira, repovoa o ambiente e desvela um cosmos cheio de espíritos no qual a sociedade humana está imersa em uma sociedade de invisíveis, tanto quanto dos animais, vegetais e minerais.

Nesta abordagem, “não há nenhuma separação ou dualidade fundamental entre nós e o mundo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 107). Quando captamos essa experiência, descobrimos o mundo encantado e desvelamos a magia nele presente. Nesse caso, quando

falamos em magia não estamos nos referindo a um poder não natural, como levitar ou andar sobre as águas.

Para o Trungpa Rinpoche (1996), ao falar de magia estamos nos referindo à experiência de descobrir a sabedoria viva do mundo. Trata-se de uma experiência de des-velar o mundo tal qual ele é, em seu estado de nudez e, aí, apalpar suas intimidades. A magia é o que tira as vestes que cobre o cosmos e o revela como se apresenta. Na tradição de Shambala, por isso, magia é reconhecida como a sabedoria do espelho cósmico na medida em que é capaz de mostrar o mundo como ele se apresenta – sem representação, sem interpretação, sem uma ideia sobre.

Como podemos perceber, a cosmopercepção presente nesta abordagem vai muito além do nível humano comum baseado no antropocentrismo. O mundo guerreiro é do tipo sagrado porque é um mundo vivo; e isso significa basicamente duas coisas. Primeiro, que ele é repleto de vidas que se interferem e se influenciam como em uma rede ou teia mágica. Segundo, porque é permeado por padrões de energia que inspiram e animam a tudo em uma espécie de dança cósmica.

Porém, tanto a teia cósmica quanto as energias que neste mesmo cosmos pulsam e fazem vibrar, as existências são invisíveis para nossa percepção limitada e autocentrada. Para sentir e se comunicar com a infinidade de existentes presentes, precisaríamos de um outro aprendizado: trabalhar com os padrões de energia. Por meio deles, podemos não apenas nos comunicar com o mundo sagrado, mas, acima de tudo, animar e fazer vibrar nossa própria existência, possibilitando uma maior harmonia ao redor.

A força do mundo assim como sua vitalidade e equilíbrio dependem desses padrões de energia. Eles são como canais, comparados muitas vezes às veias e artérias que levam energia e articulam todos no cosmos. São responsáveis por manter tudo em movimento, em dança, em equilíbrio dinâmico.

Em tibetano, essa qualidade mágica da existência recebe o nome de *drala*. Os *dralas* são esses padrões de energia vital através dos quais o mundo se move e se manifesta. Por meio deles, podemos nos comunicar com as diferentes formas de vidas. Etimologicamente falando, “*Dra* significa ‘inimigo’ ou ‘adversário’ e *la* significa ‘acima. Literalmente, portanto, *drala* significa ‘acima do inimigo’, ‘para além do inimigo’” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 107).

Nesse sentido, *dralas* são inteligências que corporificam, por meio de padrões de energia, a vitalidade, a luminosidade e o magnetismo do cosmo. É como aquilo que anima um objeto e o coloca em movimento. *Drala* é o que está acima do inimigo porque é o que liga, o que faz aliança, o que, superando o dualismo, percebe que podemos nos comunicar diretamente com o mundo e tudo que nele existe, pois a linguagem do cosmo é energia que brilha.

Os *dralas*, nesse caso, são elos que nos permitem uma ligação direta com as realidades que não temos acesso. Quando queremos saber algo do mundo que escapa nossa visão limitada, aprendemos a invocar os *dralas*. Como aponta Hayward (2002), um número gigantesco de fenômenos não pode ser compreendido enquanto mantivermos uma visão reducionista do que nosso corpo-mente é capaz de acessar. Existem muitas coisas que estão sendo vivenciadas que não estão no campo de explicação dessa nossa ciência e de nossa limitada percepção.

Nessa cosmopercepção em que o mundo é sagrado, a ciência é também do tipo mágica. Com isso, para compreender certos fenômenos e se comunicar com outras formas de vida invocam-se os *dralas*. Eles “são tão reais quanto nós, tão reais quanto as árvores, quanto os padrões das condições atmosféricas, quanto as galáxias, as *supernovas* e as forças nucleares” (HAYWARD, 2002, p. 54).

Isso só é possível porque em tudo que existe há um princípio de magia, há uma qualidade viva, há *drala*; em tudo que ocorre existe algo real e vivo. Invocar *drala* é invocar magia; e invocar magia é deixar a percepção ser penetrada por um ponto de vista vasto e profundo. Nestes momentos, somos capazes de ver o que ainda não se via, ouvir o que antes não se ouvia, saborear o que antes não era possível. Aprendemos a invocar os *dralas* para ver bem, ver o invisível, aquilo que é essencial na aparência mesma de um fenômeno.

[...] Saint-Exupéry usa um vocabulário diferente para descrever a descoberta da magia, do *drala*, mas a experiência é basicamente a mesma. Descobrir o *drala* consiste de fato em criar laços com o nosso mundo, de modo que cada percepção se torne única. É ver com o coração, para que o que é invisível ao olhar se torne visível como magia viva da realidade (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 109).

Os *dralas*, enquanto princípio vivo da magia, são as forças e inteligências que nos colocam em contato direto com as perspectivas invisíveis do mundo. É o que nos permite intercambiar posições e perceber desde um outro ponto de vista os fenômenos. Por isso, “não são meramente estruturas ‘subjetivas’ da mente humana, como alguns psicólogos modernos querem nos fazer acreditar. Esta concepção é centrada no ego humano, pois interpreta tudo de acordo com as concepções e crenças humanas” (HAYWARD, 2002, p. 55).

Na cosmopercepção guerreira, não há como fazer uma aliança com o mundo e tudo que nele habita sem ouvir os *dralas*. Eles falam conosco de muitas formas, nos menores acontecimentos da vida. O mundo e seus existentes não só falam conosco como nos respondem de muitas maneiras. O problema, todavia, é que não fomos educados para ouvir o mundo, menos ainda para nos comunicar com as diferentes formas de vida que nele habitam.

[...] A maioria dos homens e mulheres de hoje acredita que os seres humanos e outros animais são os únicos seres a sentir e se comunicarem, embora povos inteligentes e sensíveis do mundo inteiro tenham vivido, cantado e dançado com maiores e menores padrões de energia durante dezenas de milhares de anos (HAYWARD, 2002, p. 57).

Assim, não seremos capazes de perceber as existências mínimas e as formas de vidas ilimitadas enquanto estivermos presos à lógica obtusa e às ideias etnocêntricas de um cosmo enquanto objeto a ser conquistado e explorado, mas nunca sentido. Nos fechamos a uma visão de mundo sem se dar conta de que é apenas mais um mito de criação entre vários outros. O que a tradição de Shambala tenta nos passar é que as histórias que contamos do mundo não passam de um pequeno pedaço da imensa história do Cosmo.

O que a mítica de Shambala denomina de princípio *drala*, é, na verdade, esse padrão de energia que em várias outras culturas também existia só que com outras denominações. Essa inteligência dança para manter a energia vital do mundo em movimento e se comunica com grupos humanos desde muito tempo. Podemos encontrar essas inteligências não humanas, que podem ser captadas pelos humanos, nas tradições indígenas americanas, nos deuses pagãos, em tribos africanas, nas tradições xamânicas tibetanas, nos aborígenes australianos, nos *kami* japoneses.

Na tradição vodu haitiana, por exemplo, os *dralas* são chamados de *loas*. Eles são inteligências não humanas que podem ser como guias ou intermediários para os humanos no mundo invisível. São como forças cósmicas, que têm a capacidade criar, magnetizar, equilibrar, curar, ensinar e proteger quando são invocados como aliados. Douchan Gersi, estudioso que passou anos pesquisando sobre essa tradição, conclui em um de seus registros que

[...] O mundo invisível está ao redor de nós, entre nós, atrás do espelho cósmico. Esse mundo é como um reflexo do nosso mundo visível. Os habitantes têm as mesmas necessidades e paixões que nós temos. Ele é habitado pelas almas dos mortos e por um número infinito de *loas*, que são os habitantes originais deste mundo. Às vezes chamamos de espíritos ou anjos, ou *loas* são espíritos ou entidades que se tornaram divinas. Eles são divididos em diferentes famílias, grupos e subgrupos. Alguns têm um grande poder (GERSI apud HAYWARD, 2002, p. 62).

Os *loas* podem estar ligados aos elementos da natureza, assim como a proteção de passagens e entradas, outros a energia de fecundidade, outros a energia da prosperidade. Tem ainda aqueles que ajudam nas questões de cura de doenças causadas por desequilíbrio de energia no corpo ou falta de vitalidade, outros estão mais ligados à energia da guerra.

Para os japoneses, eles são chamados de *kami*, espíritos guardiões da terra que contribuem para a harmonia enquanto levam a cabo suas responsabilidades. A grande maioria dos japoneses mais velhos não só respeitam os *kamis* como sabem da necessidade de manter a comunicação com eles no intuito de manter a harmonia dos mundos, inclusive nos negócios.

Enfim, o que em Shambala denomina-se de princípio *drala* manifesta-se desde tempos sem princípios em muitas regiões e culturas na história do mundo. Essas inteligências aparecem de muitas formas diferentes e com nomes diversos, a depender da cultura que estejamos inseridos. No entanto, algo de comum atravessa essas diversas abordagens: o mundo é povoado por muitas formas de sujeitos, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, que não só interagem entre si, como o modo que estabelecem essas relações influencia diretamente na harmonia do cosmo.

Uma das principais mensagens presente na tradição de Shambala fala que é possível, e hoje acima de tudo necessário, reestabelecer nossa ligação com o mundo e seus padrões de energias se quisermos recuperar seu equilíbrio e sua vitalidade. Afinal, o estado de desertificação que vem passando nosso cosmos está diretamente relacionado à nossa incapacidade de perceber e valorizar as existências ilimitadas que aí se apresentam. Aprender a entrar em contato com os *dralas*, esses padrões de energia ancestral que se movem sem as dualidades humano/não-humano, talvez nos forneça os métodos para um cuidado comum com o mundo.

Como nos lembra o professor Kenchen Thrangu Rinpoche (Apud HAYWARD, 2002, p. 68-69)

[...] Trungpa Rinpoche me disse certa vez que, embora houvesse um grande desenvolvimento e manifestação de riqueza no mundo ocidental em decorrência das manufaturas, da mineração da terra e de outras coisas, grande parte da vitalidade da terra foi prejudicada, deteriorou-se, e, por causa disto, os *dralas* tinham ido embora. Como um método para restaurar a vitalidade, para curar uma situação sofrida, ele oferecera a prática do *drala* e outras coisas, para que as pessoas pudessem levar luminosidade e dignidade para seu mundo e seu corpo físico, energia às suas palavras, e coragem, ou força de coração, às suas mentes, para que não apenas a parti do ponto de vista da atividade dármica (espiritual) como também do ponto de vista da atividade mundana, as pessoas pudessem vivenciar a luminosidade e a dignidade. As instruções orais que ele deu com relação a este assunto são extremamente importantes. Por favor, não as esqueçam.

Há mais no cosmo do que nossa concepção estreita é capaz de perceber. Reativar a relação com os *dralas*, é de fundamental importância para a restauração da saúde e vitalidade do mundo. Todas as coisas estão inter-relacionadas, vivemos numa rede complexa de sociedade

que abarca infinitas vidas, seres plurais, sujeitos diversos. Uma teia mágica de mundos que se interpenetram e se afetam mutuamente. À medida que não percebemos esse contexto mais amplo e completo, terminamos por afastar e destruir muitas formas de vidas, contribuindo para o adoecimento e o desequilíbrio dos mundos (vegetal, animal, energético, espiritual), inclusive o nosso.

Pelo fato dos *dralas* habitarem no nível da energia e dos afetos, possuindo um corpo luminoso capaz de servir como elo entre as vidas e unir o que foi separado, eles encarnam qualidades e sabedorias capazes de instaurar e cultivar uma política cósmica que leva em consideração as diferentes formas de seres. Nas palavras do Trungpa Rinpoche (1996, p. 123), “quando um aprendiz de guerreiro vivencia um ambiente onde os dralas estão presentes [...] ele pode valorizar as montanhas, as nuvens, a luz do sol, as árvores, as flores, os riachos, os gritos, os risos das crianças”. Esse é o motivo principal de invocar os *dralas*: dar a ver as existências ilimitadas do mundo que em nossa arrogância não conseguimos perceber a fim de valorizar a realidade de modo mais pleno.

O que está em jogo no mundo sagrado presente na abordagem guerreira é desenvolvermos uma verdadeira percepção do multiverso. A cada dia podemos fazer novas descobertas. As existências mínimas são valorizadas. Somos capazes de valorizar o mundo com todos que nele habitam. Invocar a magia significa ter esse fascínio pela teia mágica na qual estamos inseridos. O mundo é mesmo muito interessante e tudo que nele existe é digno de ser vivenciado (TRUNGPA RINPOCHE, 1996).

Nesse caso, falamos em magia na medida em que descobrimos que o mundo, e tudo que nele se encontra, é pleno de vida, alma e consciência. Essa percepção nos faz acordar para um mundo novo, mas já existente. Passamos a viver de maneira mais plena e mais ativa, mais dinâmica e mais vívida. Agora, nossa capacidade de cuidar e nossa maneira de viver precisam de uma atenção maior uma vez que não estamos mais sós no caminho, nunca estivemos. A política agora precisa ser de ordem cósmica.

Não por acaso, em nada adianta falar da cosmopercepção guerreira se não for para superar nossa arrogância. “O processo de nos livrarmos da arrogância e de acabar com as nossas tendências habituais é uma medida muito drástica, mas necessária para ajudar os outros neste mundo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 127). Para descobrir a magia e desvelar o mundo encantado, temos de desafiar as atitudes etnocêntricas e egocentradas que nos impedem de vivenciar uma percepção mais ampla.

A percepção de mundo enquanto rede mágica contribui para elevar nossa visão e estendê-la até os outros; com isso, acessamos um ponto de vista que nos transcenda, tornando-

nos mais capazes de contribuir para não agredir as outras formas de vida. Pois, “no mundo sagrado sempre há possibilidades de visão” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 132). E isso significa que não há, nessa cosmopercepção, visões de um só mundo, mas muitos mundos cada qual trazendo uma visão, um ponto de vista próprio e, com ele, um modo peculiar de percepção e relação com os fenômenos.

O método proveniente do mundo encantado nos possibilita intercambiar posições, acessar outros mundos de visão. Invocar os *dralas*, portanto, é um caminho através do qual somos desafiados a mudar de posições. Somos instigados a mudar nossa própria forma, perspectivando nosso modo de entrar e estar em relação consigo, com o outro, com o mundo desde pontos de vistas mais amplos que os do eu, do humano, dos papéis, das identidades.

A proposta política-pedagógica sustentada pela experiência do mundo sagrado faz com que o trabalho educativo esteja voltado não mais para adaptações sociais em um cosmo objetificado e separado de nós. Pelo contrário, o processo formativo volta-se para um cuidado comum com as vidas e para as relações que estabelecemos com os outros – visíveis e invisíveis - deste mundo. O ponto de vista da magia nos desperta para o fato de que o mundo que vemos é resultado das relações que estabelecemos com esses outros - humanos e não humanos - que interagimos e nos encontramos.

A consequência desta cosmopercepção é a instauração de uma política que não é de ordem do Estado, não é objeto da religião, nem mesmo da racionalidade da família. A política passa a ser da ordem da feitiçaria; ou seja, uma cosmopolítica que leva em consideração que “a cura da sociedade segue de braços dados com a cura da nossa relação pessoal e elementar com o mundo fenomenal” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 137).

Dizendo de outro modo, a política cósmica são intervenções sociais que, ao suspender e descentrar o ponto de vista do eu, do meu e do particular no modo como agimos e nos relacionamos, dão a ver a multiplicidade de visões que coexistem no mundo a partir de seus próprios pontos de vistas. A base da cosmopercepção guerreira é a de que o mundo está repleto de visões; e instaurar uma diplomacia cósmica capaz de valorizá-las é o desafio dessa nova política.

4.3 A percepção (de um sujeito da educação) que vem do não-eu

À medida que a percepção do aprendiz é penetrada por uma visão vasta e profunda da realidade, sendo, com isso, capaz de se abrir para a infinidade de vidas e múltiplas possibilidades de visões que habitam o mundo, pouco a pouco essa vastidão vai se refletindo

na sua presença e em seu modo de ser. Diz, em tibetano, que a pessoa começa a desenvolver uma qualidade básica denominada *wangthang*. Se fossemos traduzir literalmente, a expressão indicaria “campo de poder”. Mas, “como a expressão se refere a uma qualidade humana, optamos aqui por uma tradução livre: ‘presença autêntica’” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 165).

A presença autêntica é o resultado de uma percepção não mais centrada no próprio eu, nem no humano; está vinculada, nesse sentido, ao ponto de vista do mundo como teia mágica, como rede cósmica. Na tradição de Shambala se diz que a presença autêntica está diretamente ligada à percepção do espaço primordial. Em outras palavras, poderíamos dizer, a destituição de si causada pelo arrebatamento do mundo como teia possibilita a emergência de perspectivas não humanas.

O resultado desse arrebatamento, no momento mesmo em que nossa percepção foi penetrada pela luminosidade do mundo, nos esvazia de nós mesmos e começamos a nos soltar das fixações pelo eu e pelo antropos. A presença autêntica é o efeito da percepção sem amarras. Em suma, “é resultado do intercâmbio com os outros [...]” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 166).

A capacidade de vivenciar o mundo como sagrado abre uma fenda ética que nos possibilita olhar para os fenômenos desde outros pontos de vistas (invisíveis e inumanas). Isso significa que nos tornamos mais abertos para as diferentes perspectivas e possibilidades de mundo.

[...] Por um lado, a presença autêntica resulta de um processo de crescimento gradual que nos leva a abandonar a fixação do ego. Por outro, é resultado também de um processo mágico e instantâneo de nos desprendermos da fixação mental. As duas formas operam sempre em conjunto (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 166).

Como indicado acima, é importante notar que a presença autêntica é uma qualidade que surge como resultado de um processo. Nesse caso, ressalta todo um aspecto educativo de trabalho consigo e de um conjunto de práticas que precisam ter sido vivenciadas adequadamente. O que estamos querendo dizer é que *wangthang* é uma qualidade que precisa ser conquistada.

Primeiro, aprendemos a nos desprender de nossas fixações mentais; nos soltamos das ideias fixas e crenças limitantes a respeito da realidade. Largamos a obsessão por querer interpretar tudo de acordo com os esquemas cognitivos humanos. Assim, o mundo começará a desvelar sua imensidão. Começaremos a compreender que o cosmo é bem mais multifacetado

do que até então estávamos imaginando e acostumados. Pode ser que começemos a nos dar conta de que o que até então percebíamos não passa de uma faixa estreita e limitada. Esse é o processo que vem como resultado do ponto de vista do sagrado; por isso, é tido como mágico.

Segundo, e ao mesmo tempo, aprendemos a abandonar a fixação pelo ego; nesse caso, o aprendizado vem da renúncia à comodidade pessoal de querer tudo ao seu modo e olhar tudo a partir de seu próprio ponto de vista: do meu jeito, à minha maneira, como eu quero, ao meu modo. Agora, o mundo inteiro são seus olhos; cada vez e mais começamos a renunciar às preocupações egocêntricas. Deixamos cair as máscaras e os habituais padrões de fingimento.

O alvo da condição guerreira é ser capaz de expressar a presença autêntica em sua forma plena. Não é por acaso que a educação do guerreiro consiste em aprender a estar num modo de simplicidade que nos descentra do padrão neurótico da arrogância.

[...] Na tradição budista esse modo de ser chama-se *não-eu*. O não-eu também é importantíssimo para os ensinamentos de Shambhala; é impossível ser guerreiro a menos que se tenha essa experiência. Sem o não-eu a mente estará cheia de si mesma, será preenchida por esquemas e projetos pessoais. Em vez de nos preocuparmos com os outros, preocupamo-nos apenas com nosso próprio eu. A expressão coloquial que designa alguém “cheio de si” refere-se a essa forma de arrogância e falso orgulho (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 73).

Sustentar a tese de que é impossível ser guerreiro a menos que tenhamos vivenciado a experiência de “ausência de ego” significa dizer que o sujeito que emerge desse tipo de formação não é um eu, mas um modo de ser baseado na sua ausência. Assim, não é um eu que se desenvolve na trilha formativa do guerreiro. Antes, aprende-se a vivenciar sua própria destituição.

Entrar na educação guerreira é renunciar o modo neurótico do ego para nos tornarmos mais abertos e acessíveis aos outros do mundo. A presença autêntica, por isso, é o oposto da arrogância e transpõe o egoísmo. Vale ressaltar, assim, que a vivência da ausência de ego não é uma anulação de si (uma pessoa sem vontade, sem desejos, sem sentimentos, ideias, emoções e pensamentos), muito menos um estado permanente no qual não possuímos nenhum eu (como nos casos de despersonalização que nos tira qualquer responsabilização).

A experiência de sujeito como ‘não-eu’ é baseada na vivência de uma abertura, de uma entrega, de um soltar-se. Logo, a destituição provocada pela educação guerreira é o desdobramento de alguém que não apenas foi capaz de sair do seu lugar habitual, mas, sobretudo, renunciou ocupar o centro de si. Com isso, é capaz de abrir-se para outros modos, outras formas, novas vivências, ser múltiplo.

A ausência de ego é a ausência de um centro fixo; seu oposto é a de uma estrutura que se quer fixa, imutável, invariável, a mesma, idêntica. Na experiência de ‘não-eu’, todavia, a diferença nos adentra, diferir é possível, o estranho tem lugar. A fixação dá lugar para os possíveis e os devires. “Quando você tem em seu ser a sensação de ausência de ego, viver no mundo não é uma luta, e sim uma dança” (HAYWARD, 2002, p. 220). Aprendemos a dançar com as diversas formas de ser e estar.

Nessa via, o sentido da experiência de ausência de ego não visa constituir mais um novo sistema identitário baseado em algo mais espiritualizado. Nem mesmo se baseia em sistemas dogmáticos como Niilismo, Absolutismo, Ceticismo ou Relativismo. Antes, fala de uma vivência capaz de nos liberar das fixações em nossas próprias visões. Nos mostra que as coisas que vemos, inclusive nós mesmos, surgem como ou enquanto relacionalidade (SILVA, 2019, p. 66).

A presença autêntica se torna o alvo da condição guerreira na medida em que é resultado dessa ausência de ego. Pois, “somente alguém que ultrapassou as fronteiras do seu próprio eu, desestabilizando as suas estruturas egoicas, é capaz de comungar com o sofrimento de outro alguém” (SILVA, 2019, p. 97). A percepção do não-eu é o fio condutor da educação guerreira. E não por acaso, pois, como aponta Silva (2019) em sua tese de doutorado, a experiência do descentramento do eu faz nascer um sujeito sensciente, capaz, com isso, de sentir-com e sentir junto, o que traz implicações diretas para fazer da compaixão horizontes para a formação humana na medida em que reconhece que estamos todos relacionados.

Enfim, a título de síntese, poderíamos dizer

[...] Que o não-eu é a um só tempo o solo e o fruto dessa viagem. A menos que tenhamos certa capacidade de nos soltar, não poderemos de modo algum empreender essa viagem da condição guerreira. Por outro lado, uma vez que tenhamos nos soltado, descobriremos que somos capazes de incorporar uma visão e um espírito mais vastos. O não-eu, portanto, é o fio da vastidão – se é que se pode dizer assim – que percorre toda a viagem (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 169).

Como pudemos perceber, o sujeito da educação que vem da trilha guerreira tem na experiência da ausência de ego o fio condutor de sua formação. Não falamos mais em constituição do eu ou desenvolvimento do ego; o que entra em cena é antes sua destituição. Ao invés de formação identitária, promove-se uma formação alteritária, fazendo-nos incorporar outros pontos de vistas na relação com os outros do mundo.

A presença autêntica, portanto, faz nascer um sujeito que é não apenas capaz de compreender a perspectiva sagrada da realidade, mas de (trans)formá-la desde o momento que estabelece com ela uma outra relação. A essência da coragem humana não se limita a teorizar sobre o mundo. Não é o sujeito do conhecimento que constituímos aqui. *Wangthang* (a autêntica presença) é a condição para um outro processo de subjetivação: o sujeito da relação. Nesse sentido, é sempre questionável a frase “uma vez guerreiro, sempre guerreiro”. A experiência de ser-no-mundo como guerreiro não é o que vem antes, não é uma substância, nem mesmo um ideal de Eu a ser alcançado. É um modo de estar em relação, uma forma de se posicionar diante da vida.

A educação do guerreiro é um deslocamento baseado no descentramento do eu; onde o sujeito, saindo de si, aprende a incorporar outros pontos de vistas na forma em que se posiciona no mundo e estabelece suas relações. Está baseado em ajudá-lo a responder com habilidade as situações, não em reagir a elas.

Para a trilha formativa inspirada na mítica de Shambala, o modo como me posiciono no mundo e estabeleço minhas relações diz quem sou, e não contrário. O sujeito, nessa via, é sempre efeito de agregados; ou seja, advém de um conjunto de condições. Mais particularmente, ser sujeito nessa tradição de pensamento é a consequência do jogo cósmico das relações. Nessa via, o guerreiro é também um resultado, jamais um dado. É que a presença autêntica se manifesta pela capacidade de cruzar as barreiras do eu e dotar a perspectiva de outras subjetividades.

Para tanto, é preciso passar por um processo que leve adiante esse tipo de vivência que implica, antes de tudo, em uma movência: sair de si, deixar o próprio espaço. Na tradição de Shambala, esse processo é designado como “a trilha das quatro dignidades”. Essa trilha, segundo o Trungpa Rinpoche, está relacionada com a capacidade de incorporar um espaço cada vez maior de mundo, de superar os limites e as restrições criados pelo ponto de vista exclusivamente humano.

[...] A medida que o nosso mundo vai se tornando cada vez mais vasto, evidentemente torna-se cada vez mais remota qualquer ideia de uma existência egoísta, centrada em nós mesmos. Nesse sentido, a trilha das quatro dignidades relaciona-se também com a concretização do não-eu (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 168).

Dessa forma, vivenciar as quatro dignidades é uma estratégia metodológica para acessar o ponto de vista da ausência de ego. E, conseqüentemente, abrir espaço para tornar nosso ponto

de vista mais vasto. Com este método, começamos a incorporar em nossa vivência perspectivas antes não percebidas porque invisíveis, imperceptíveis e inacessíveis aos olhos autocentrados do eu.

A trilha das quatro dignidades apresentadas pelo Chögyam Trungpa Rinpoche (1996), a fim de levar o aprendiz a posicionar-se no mundo de modo a assumir uma presença autêntica, configura-se como trilha porque é uma espécie de viagem através da qual somos convidados a visitar a casa (o modo de vida) de quatro seres *sui generis* na formação do guerreiro: o tigre, o leão, o garuda e o dragão. Esses quatro animais aparecem, na tradição de Shambala, como professores de qualidades particulares que são imprescindíveis para conquistar uma ação autêntica no mundo.

4.3.1 A animalidade como mediadora de saber: ou, quando o inumano ensina



Figura VIII: Os Quatro Animais de Shambala

Fonte: <https://www.ziji.com/products/home-decor/buddhist-art-tiles/tlgd-tile-set/>

Existe uma história, contada pelo povo *salish*, que narra como o mundo, antes mesmo da chegada do humano, já era habitado por um povo particular e governado por um tipo de gente muito mais antiga: os animais. Diz-se que

[...] O Grande Espírito reuniu todo o Povo Animal e anunciou que outros seres estavam por vir – um povo que andava ereto sobre duas pernas. O Povo

Animal ficou animado e perguntou como devia se preparar. O Grande Espírito pensou e disse que o novo povo gostaria que todos os animais tivessem nomes, para identificar cada um. O Povo Animal não entendeu a necessidade disso, mas concordou com os nomes que o Grande Espírito lhes deu. Tudo estava para mudar (WILLIAMS, 2013, p. 25).

Como aponta a narrativa acima, diferente do que acreditamos hoje, os animais, em algumas culturas e em momentos particulares de sua história, tinham estatuto de povo, de gente, de pessoa. Eram, nesse caso, produtores de saber, mediadores de conhecimento e fonte de sabedoria. Verdadeiros governantes, os animais, acreditam as culturas mágicas, são detentores de qualidades indispensáveis para a manutenção do equilíbrio do mundo. Mas, isso estava para mudar. Com o desencantamento do mundo, os animais deixaram de ser povo. Desde então, não são mais vistos como gente.

Na tradição de Shambala, todavia, há uma inversão ontológica no modo de conceber a relação com os outros seres. Eles postulam que os diferentes tipos de viventes são possuidores de alma, portando, com isso, inteligência. Por sustentarem a ideia de um cosmos animado, preenchido de vida e atravessado por anima, o relacionamento entre os humanos e não humanos é, nessa tradição, de uma intimidade que não se vê nos tempos atuais, de tal modo que a educação guerreira, inspirada na mítica de Shambala, opera uma virada ontológica materializada em uma heresia: os animais, assim como as plantas, as luzes e os elementos naturais, não só pensam e sentem como também ensinam e agem.

A educação guerreira, por isso, é um modo de conhecimento baseado em preceitos há muito esquecidos pela cultura que nos é familiar. Afinal, aprender, nesse contexto, pressupõe atravessar barreiras identitárias a fim de dotar-se de uma sabedoria que só outras espécies – não humanas - possuem. Dizendo de outro modo: na tradição de Shambala, conhecer não é objetificar; é transformar, seu corpo, em um outro. Trata-se de um processo de ensino e aprendizagem cujo professor não é somente um humano, mas seu avesso, um inumano.

Assim, espera-se que o aprendiz, por meio de uma série de dispositivos, faça uma experiência a outros reinos a fim de acessar a multiplicidade de formas de habitar a subjetividade. Afinal, na concepção guerreira de mundo, como vimos, o sensciente – o que sente e o que sabe – não é uma exclusividade do humano, mas uma potencialidade presente em várias outras espécies que estão presentes em vários outros reinos. Ser gente, ou ser eu, não é uma questão de substância, mas do modo como se faz a experiência de mundo, ou seja, de como nos relacionamos com ele.

Nesse sentido, a pressuposição é a de que os animais, enquanto povo, possuindo, portanto, estatuto de gente, podem nos ensinar um modo peculiar de inter-agir com o mundo tendo em vista que possuem um tipo específico de sabedoria a partir de um corpo que só eles portam. Além de operar uma crítica ao postulado epistemológico moderno de que só o homem pensa e por isso só ele produz saber, a educação guerreira defende que há tipos de conhecimento que só podem ser mediados pelos animais. Não casualmente, afirma o Trungpa Rinpoche (2002, p. 205), “temos que voltar ao sol e à lua, aos dragões, aos tigres, aos leões e aos garuda. Podemos ser como o céu azul, meus queridos, e como as nuvens, tão limpas, tão bonitas”.

A educação guerreira propõe, com isso, uma nova abordagem no que se refere à relação com a alteridade animal. Nesse contexto, os animais não são inseridos como arquétipos, símbolos ou representações dos olhares antropocêntricos, mas como sujeitos sensíveis e com ponto de vista próprio. Aqui, a animalidade educa! E o que se ensina está baseado em um processo de interação com os outros do mundo no intuito de aprender o que só eles podem dizer. Ao aprendiz cabe a tarefa de sair de sua própria perspectiva e visitar essas perspectivas outras.

O processo de ensino para a autenticidade se faz por um deslocamento, de si, para empreender uma viagem em direção a uma alteridade, não humana, mas animal. Para o Trungpa Rinpoche, com certos animais podemos aprender a estar no mundo de forma mais autêntica. Nos nossos termos, é o trânsito entre a humanidade e a animalidade que se manifesta o que na tradição de Shambala denominamos de *wangthang*.

Cabe à educação, portanto, ensinar os aprendizes a serem capazes de ver o mundo pelos olhos desses animais. Para isso, contudo, é preciso transformar-se: torna-se o outro, pensar como outro, sentir como o outro. Antes, empreende-se uma viagem, realiza-se uma excursão para ir além, mais além, muito mais além da fronteira corporal que divide e separa eu e outro, humano e animal, este reino e aquele.

4.3.1.1 Uma Viagem à Casa do Tigre na Flor da Idade

Tradicionalmente, espera-se que o aprendiz de guerreiro se comprometa a visitar a casa de cada um desses animais em sua trilha educacional a fim de acessar o ponto de vista específico deles e, assim, aprender uma dignidade própria. A primeira visita é na casa de um tigre na flor da idade. Ao acessar sua perspectiva e adentrar em sua morada (corpo), o que vemos é alguém que

[...] Anda lentamente pela selva, atento ao que faz; mas, como aprecia seu corpo, sua elasticidade e seu senso de ritmo, está relaxado. Desde a ponta do nariz à ponta da cauda, nada está errado. Seus movimentos são como ondas; ele vai nadando através da floresta. Assim, sua vigilância é acompanhada de distensão e confiança (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 170).

O tigre na flor da idade, neste caso, não está à espreita, esperando dar o bote; ele é manso, mas não é fraco. O que significa aqui que ele irradia uma confiança que não precisa de referenciais externos para comprovar ou validar seus recursos. Olhar desde o ponto de vista do tigre possibilita acessar uma mansidão que nos permite confiar para explorar o terreno, pois é ao mesmo tempo humilde e alerta.

Na pele do tigre, aprendemos a ser curiosos ao que nos rodeia; queremos ver os detalhes, sentir a situação; nos interessamos meticulosamente pelo ambiente, por quem passa. Queremos olhar devagar o que acontece, com um senso suave de inquisição e interesse pelo outro; às vezes, procuramos sentir seu cheiro para, quem sabe, até, lambe-la sua pele. Queremos explorar a grandeza do lugar, mas não para que se tornem referências para nossa existência.

O tigre vê o mundo como alguém em estado inicial de paixão: sempre aberto e interessado a respeito do outro. Quer saber de cada detalhe – o que é, de onde vem, o que faz, o que irrita – mas sem oprimir e sufocar, pois reconhece a grandeza do próprio lugar. Com uma mansidão que lhe é própria, está sempre providenciando espaço para que o outro se mostre por completo. O que ele mais deseja é apreciar quem chega, conhecê-lo de perto, farejar seu mundo, “não tendo necessidade de ponto de referência externo para confirmá-lo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 170).

Afinal, a viagem à casa do tigre nos ensina a expressão da confiança sem condições. Agora, “já não dependemos das respostas dos outros, porque não duvidamos de nós mesmos. E como não dependemos da aprovação ou desaprovação de outros, também não temos necessidade de alardear nosso valor” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 171). Há aqui um modo de ser manso que não precisa mendigar aprovação de ninguém. Sua visão é ampla e sua confiança é natural.

Nesse corpo humano-felino, aprendemos a estar num estado de simplicidade que só os mansos sabem ser: acessível, livre de complicações, sem se deixar engolir pelas preocupações. É que antes de se envolver com a situação, o jovem tigre a explora, em um misto de curiosidade e delicadeza. Ele caminha devagar, sem pressa, sentindo cada canto, com seu olhar manso mas sempre investigador.

Como autêntico felino, chega sempre se esfregando; com olhos grandes, porque atentos, nos encaram e mergulham na gente. Agora não querem mais sair. Quem o reconhece se perde na i-mansidão de seu olhar. Parece que sabem o que estamos pensando. Desviamos o olho, mas não conseguimos. Em suas pupilas convidativas, queremos saltar também.

Nessa indissociabilidade do homem-tigre e da mulher-tigresa estabelece-se uma aliança, uma espécie de pacto de sangue que aprende um modo que não é mais humano, nem animal: sabe-se manso. Vemos tudo que víamos antes, mas o que vemos já não é mais o mesmo. O mundo refletido nos olhos d'água do bicho é outro. Nessa troca de afetos ativar o estado de mansidão na forma humana de ser é vestir a roupa de tigre e perceber o mundo como ele vê. Visitar a casa do tigre ou trocar de pele com ele não é, portanto, imitar o animal, é, antes de tudo, sentir o mundo como ele sente e ver o que apenas ele consegue.

Ao ser-no-mundo-como-tigre todas as coisas que vemos, ouvimos, tocamos, cheiramos e saboreamos têm maior nitidez; as interações ganham em intensidade e vastidão. Não há barreira entre você e o mundo. Suspendemos as projeções, os juízos e as expectativas. Não perdemos o contato real com a percepção. Ela é direta, imediata. Com isso, vivenciamos a realidade em sua inteireza.

Sua morada é como entrar em uma cidadela de sabedoria intrínseca: tudo é vivido com total apreciação. No corpo de tigre não mudamos de cor, nem a maneira de ver o mundo, mas o mundo que vemos. E, nessa perspectiva, o que vemos do mundo? Algo para ser apreciado, antes de ser devorado. Lugar a explorar, antes de julgar. Pessoas a cheirar, antes de morder. O tigre na flor da idade olha o mundo como território para que os seres possam expressar suas necessidades e desejos, e não impor nossas ideias. É um lugar para se expor, com humildade e confiança, livre de prepotência e arrogâncias.

[...] Como o tigre na floresta, sentimo-nos a um só tempo relaxados e cheios de energia. Somos o tempo todo curiosos, mas nossa consciência é também disciplinada, de modo que realizamos cada ato sem dificuldades e inspiramos aqueles que estão à nossa volta a fazer o mesmo (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 171).

Que tipo de saber é mediado pela animalidade do tigre na flor da idade? A mansidão de quem tem a visão e a humildade de perceber e se interessar pelos detalhes. E por isso, nos ensina a olhar devagar, sentir devagar, ouvir devagar. Cheirar a pele do mundo, pois antes de emitir um juízo, é preciso apreciá-lo.

4.3.1.2 *A Dança do Leão das Neves*

Tendo aprendido, com o tigre na flor da idade, a mansidão do guerreiro, continuamos a viagem. Mas agora, a visita é nas altas montanhas nevadas: morada do leão das neves. Ele é jovem, de alma vibrante e adora desfrutar o frescor dos montes. “Ele perambula nas cadeias montanhosas, onde o céu é límpido e o ar é puro, entre os maciços rochosos e os pedregulhos, cercado de flores silvestres e uma ou outra árvore. A atmosfera é fresca e nova, contendo também um elemento de bondade e alegria” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 172).

Considerado um animal fantástico no Tibete, está articulado com o elemento terra e corporifica a força animalesca das rochas geladas da região. De cor branca como a neve, apresenta uma juba turquesa esvoaçante na cauda e cabeça. Nas canções tibetanas, é normalmente descrito como o rei dos animais. É um dos seres mais considerados no extremo oriente. Chegam, inclusive, a relatarem que o leite da leoa é um remédio sagrado. Diz-se que esse leite é produzido a partir de suas patas e tem nutrientes capazes de curar o corpo e reestabelecer o equilíbrio de quem o saboreia. Nos provérbios locais, os tibetanos costumam dizer que na solidão nevada dos altos montes, a leoa produz um leite que é como um néctar.

Há ainda relatos de que o leão das neves é a reencarnação de grandes professores espirituais, porque ele personifica a alegria primordial. Ele é o estado de júbilo em forma de gente. Seu modo de existir é o de ser brincante e contente, saltando de monte a monte por entre as nuvens. Sua dança, alegre e vibrante, é considerada como um dos métodos mais diretos para vencer dificuldade e desafios, assim como harmonizar ambientes. Quando o leão dança, movimentando sua cabeça, balançando sua cauda e esvoaçando suas jubas, toda dúvida e medo são removidos como orvalho sob o sol da manhã enquanto alegria, destemor e contentamento aumentam à medida que a performance é executada.

Segundo algumas lendas bem remotas, se diz que um dos primeiros humanos a entrar em contato direto com estes leões foi um imperador. Ele e seu império estavam passando por grandes dificuldades e estavam em busca de soluções. Certa noite, durante um horrível pesadelo, o imperador encontra-se com o leão, no mundo dos sonhos, e este, com um único rugido, lhe salva dos perigos, mostrando-lhes o caminho para superar os limites e encontrar a alegria que vem do destemor. Desde então, executa-se a dança do leão no intuito de invocar sua presença e aprender com sua sabedoria.

Por isso, no Tibete não é estranho dizer que iogues e eremitas costumam tomar forma desse animal. Alguns sábios aparecem nos sonhos dos eremitas transformados de leão das neves e, sob esse corpo animalesco, transferem e transmitem ensinamentos preciosos. Certa vez, o

famoso iogue tibetano Milarepa teve um sonho profético que aparecia um leão da neve. Como não conseguiu entender o que ele quis dizer, precisou chamar Marpa, seu professor, para traduzir a profecia.

Por ser a personificação da grande bem-aventurança, essa que é a alegria incondicional, o rugido do leão das neves soa como uma gargalhada que emite o som da verdade e da coragem. É considerado tão poderoso que um único rugido é capaz de derrubar dragões do céu.

Ao acessar o ponto de vista do leão, o que aprendemos é a dignidade de animação. É que ele tem um espírito elevado, cheio de alegria, um estado de júbilo contínuo. A perspectiva presente nesse sujeito é a de um ânimo capaz de aumentar nossa potência e vigor. O leão das neves é o ponto de vista que não se deixa arrastar pela dúvida e pela tristeza. Ele aprendeu a soltar as dúvidas e o sentimento de inadequação que roubam a alegria e o prazer.

Dançarino no jogo da teia mágica da ilusão, ele nos ensina a dançar para fazer fugir o medo. Seu rugido em forma de gargalhada faz com que nossa mente se volte para fora, desfazendo o nó da obsessão que, no estado de medo, temos por nós mesmos. O mundo para ele não é um campo de batalha e disputa para saber quem pode mais, quem pode menos; é, na verdade, um grande picadeiro. Com a mente voltada para fora, num mundo que se fez picadeiro, o leão busca como deixar o outro feliz: o que lhe dar, o que dizer, o que fazer. Ficamos encantados quando algo de bom acontece ao outro, e procuramos, como no amor de primavera, cuidarmos da felicidade desse outro – e sua alegria passa a ser a nossa.

Assim, quando nos movemos na pele do leão das neves, e estamos atravessados por sua presença e afeto, não nos deixamos cair nas armadilhas da dúvida. Sabemos o que precisa ser feito, sabemos porque estamos aqui. Isso significa, por um lado, que não precisamos mais se vincular à existência tendo como único objetivo sobreviver. O leão quer mais, deseja desfrutar da vida e do prazer que ela pode oferecer. Viver, para ele, não é sobreviver. Não tem muita alegria no modo de vida sobrevivência uma vez que ele está baseado no instinto de matar os outros para podermos continuar vivos. A sobrevida nos coloca em uma paranoia contínua pelo medo de perder, de não conseguir, de não ter. Perdemos, com isso, em potência e em senso de humor – qualidades que não faltam no leão das neves que sabe chegar sem se impor.

Nesse sentido,

[...] Ser animado não significa alegrar-se com situações passageiras; refere-se ao bom humor incondicional, que provém de uma disciplina permanente. Assim como o leão das neves desfruta do ar revigorante, o guerreiro do animado é constantemente disciplinado – e desfruta o tempo todo da disciplina. Para ele, a disciplina não é uma imposição, mas um prazer (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 172).

Em suma, o leão das neves é o modo próprio de quem aprendeu a não perder a alegria e a habilidade de não cair nas armadilhas da dúvida, pois superou a paranoia do medo que nos faz exterminar para continuar vivos. Seu ponto de vista é elevado e basicamente juvenil.

4.3.1.3 Garuda: alçando voo em direção ao espaço sideral

Agora, podemos seguir viagem em nossa trilha em direção ao espaço sideral: a casa do Garuda. Graças à mansidão do tigre na flor da idade e a alegria do leão em sua juventude, acessamos modos próprios de se posicionar que estão baseados, respectivamente, no interesse genuíno e na alegria natural. Nesse momento, contudo, quando não temos nada a esperar e nada a temer, conseguimos ver ao longo da trilha um garuda majestoso, um pássaro tibetano lendário considerado rei das aves.

Segundo os relatos e as narrativas amplamente difundidas por quem já acessou sua perspectiva, diz que “o garuda sai do ovo já adulto e levanta vôo em direção ao espaço sideral, expandindo e estirando as asas para além de qualquer limite” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 174). Conhecido como águia ou pássaro solar, lembra a figura da Fênix. Garuda é relatado como sendo um animal imenso, capaz de cobrir o sol com seu grande porte.

Sua cabeça é a de uma bela ave com bico longo, forte e curvo que serve para capturar suas presas e devorar os inimigos. Alguns comentários dizem que ele tem três arregalados olhos, capaz de ver a longas distâncias e de reconhecer em profundidade os outros que se aproximam. Dificilmente algo ou alguém lhe escapa às vistas. Suas asas são como fogo, que brilham vívida e radiantemente. Seus membros inferiores são duas pernas longas com muitas penas e alguns calos, tornando-as ásperas ao invés de lisas. Seus pés são como de um enorme gavião real, com garras poderosas e afiadas que cortam como navalha. Seu tronco é como o de um humano, tem dois braços e peitoral elevado à frente. Suas mãos com grandes unhas seguram uma imensa serpente, mostrando sua vitória contra os inimigos.

Portador de uma subjetividade muito singular, esse não humano com traços antropomórficos é normalmente considerado nas histórias budistas como um ser híbrido que mescla características e traços ao mesmo tempo animais e divinos. Possuidores de uma inteligência que supera a humana, o garuda possui um poder mágico de mudar de forma. Com isso, diz-se que eles são capazes de transformar o próprio corpo quando querem entrar em contato direto com outros seres, principalmente com os seres humanos. Nesses momentos, eles se disfarçam e tomam a forma de mulheres ou homens no intuito de estabelecer algum contato

direto para fins diversos, que na maioria das vezes é com a finalidade de algum romance ou ter alguma relação sexual.

Os garudas possuem uma organização social baseada em reinados. Não por acaso, sua sociedade tem reis e suas cidades são como bosques aprazíveis. Sua principal tarefa é o de proteger o Monte Sumeru contra os ataques de seres antagonísticos. Por isso, são considerados amigos dos deuses. Contudo, historicamente tem sido inimigo dos Nagas (Animais de alta inteligência semelhantes a serpentes ou dragões da lua que habitam nas águas – seres que normalmente costumam causar doenças, principalmente de pele, nas pessoas humanas quando, por alguma razão, são incomodadas).

Por todas essas características, não seria diferente: garuda é do tipo desmesurado. Por toda sua grandeza, não apenas no tamanho, mas no modo de ser, ele é o que está acima das medidas usuais; seu modo de ser está além daquilo do que é comum. Notável pela sua extraordinária capacidade de ser em perspectiva total. Salta para cima e para baixo sem hesitação. Voa longe em questão de segundos. Rapidamente somos atordoados pela imensidão de suas asas. Alça voo e vai em direção ao espaço sem se preocupar se está cometendo um erro ou atendendo às demandas e expectativas que vêm. Quando olhamos seus olhos o que se vê é a verdade que não teme a vida.

Não casualmente, se diz que do ponto de vista do garuda, aprendemos a ver o modo desmedido de ser no mundo. Nossa ação é livre e sem propensões, além do medo e da expectativa. No corpo do Rei das Aves, aprendemos a voar para além dos limites; “[...] nós simplesmente vamos indo, indo, indo, numa expansão total de nós mesmos” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 174). Vivenciamos um estado de espírito vasto; é que em seu corpo penetramos a totalidade da vida e extrapolamos qualquer possibilidade de nos refrear.

O garuda sabe que o mundo não é um objeto a ser explorado, mas um território vasto de portais a serem ultrapassados. Ele nos ensina que podemos viver mais quando ousamos bater as asas e saltar dos lugares que nos aprisionamos. Descobrimos que nossa alma pode fazer um pacto poético com a natureza dos pássaros. Nesta perspectiva, o que se vê são alguns homens planando em pleno dia, mulheres voando sem escalas. Todavia, a grande maioria, ainda comedida e sem desmesura, passa a vida agarrada ao chão, presa em si mesma. Em alguns, foram quebradas as asas; outros temem em usá-las.

O ponto de vista presente nesse momento da trilha nos ensina que viver é a arte de alçar voo, ir além, muito mais além, nessa expansão de nós mesmos. É importante ressaltar, porém, que

[...] Ser desmedido não significa ser insensato e tampouco descontrolado. A desmedida, aqui, refere-se a possuir a força e o poder da condição guerreira. A desmedida baseia-se em alcançar o destemor, o que significa ir completamente além do medo. Para transcender o medo, é necessário transcender também a esperança. Se o que esperamos na vida não acontece, sentimo-nos desapontados ou aborrecidos. Se acontece, reagimos com euforia. Estamos constantemente percorrendo os altos e baixos de uma montanha-russa. Como jamais alimentou qualquer dúvida a respeito de si mesmo, o guerreiro do desmedido nunca é apanhado na emboscada da esperança, e, como decorrência, consegue chegar ao destemor (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 173-174).

Esse é o modo de ser desmedido: criar um espaço amplo, como o céu, para não precisar ficar preso aos temores e às expectativas - nem os nossos, nem os dos outros. Garuda é aquele que manifesta sua ação sem hesitação. O que ele vê quando olha o mundo? Um espaço ilimitado e livre, um território vasto e sem fronteiras, onde possibilidade para refrear não há; “em consequência, vivenciamos um mundo maior e alcançamos uma mentalidade mais ampla” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 175).

Quando sentimos as asas do garuda rompendo em nossas costas, movemo-nos no intuito de romper barreiras e ultrapassar os limites de eu: nada a temer, nada a esperar. O guerreiro desmedido agora pode, como a garuda, alçar voo no espaço da existência em direção a uma visão mais ampla para além de ganhar ou perder. O Rei das Aves percebe para além desses dois extremos, voando muito acima de suas próprias projeções e expectativas.

4.3.1.4 O Rugido do Dragão

Neste momento, chegando ao final da viagem, nos deparamos com um sujeito enérgico e muito poderoso na trilha formativa: um dragão vermelho inquebrantável. Tradicionalmente, “o dragão habita o céu no verão e, durante o inverno, hiberna no solo. Quando chega a primavera, o dragão levanta-se da terra com a bruma e o orvalho. Se uma tempestade se faz necessária, o dragão expela relâmpagos e ruga trovões” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 176).

Muito antes dos humanos terem aparecido na Terra, os Dragões já ocupavam os céus. Com suas danças e acrobacias, o mundo inteiro trovejava quando eles rugiam. No oriente, de modo geral, e no Tibete, mais especificamente, existe, nesses seres, algo de insondável, do que não pode ser entendido, sondado, escaneado. Sua forma física é uma combinação de diferentes seres: seu corpo reptiliano de serpente é escamoso como peixe; por falar em peixe, ele tem grandes bigodes de carpa que só não chamam mais atenção por conta dos dois olhos arregalados

no meio da cara. Com garras afiadas como águias, ele tem dois braços na parte superior do corpo e dois na parte inferior. Em sua cauda, que é como uma nadadeira, ardem chamas que só se apagam quando morrem.

Com todos esses aparatos, essa serpente escamosa e voadora tem habilidades para mover-se pelas águas, andar pela terra e voar pelos céus. Portador de um poder e uma magnitude da ordem do encantamento, os Dragões são conhecidos por serem detentores e guardiões de grandes riquezas, joias preciosas e artefatos de prosperidade espiritual e mundanas. Não por acaso, eles seguram, por entre as garras afiadas, as “joias da auspiciosidade” - consideradas auspiciosas por serem um objeto de poder e sabedoria que tudo realiza.

Pela sua relação direta com as águas, é comum percebemos que sua morada é cercada por rios, mangues ou mares. É difícil não notar sua intimidade com cobras, serpentes, crocodilos, sapos e caranguejos. Há muitos deles perto das criaturas draconianas. Talvez por este motivo que algumas pessoas confundem Dragões com *Nagas*. Estes últimos são serpentes aquáticas, inimigos dos garudas, e normalmente de natureza hostil, ainda que se tornem guardiões de grandes professores. Conhecidos por causarem doenças e infortúnios principalmente quando perturbados, ameaçados ou prejudicados pelo modo de vida humano – ao poluir rios, mares, mangues e queimadas de lixos e plásticos. Alguns dizem que os Dragões são um tipo de Naga, enquanto outros afirmam que os Nagas são uma forma específica de Dragão. A questão é que, quando querem causar problemas ou mostrar aprovações, o dragão-naga, em sua capacidade de mudar de tamanho, pode trazer goteiras, problemas de umidade, vazamentos, infiltrações, doenças de pele, até dilúvios, incêndios e inundações.

De cima, em seu voo, o Dragão percebe a tudo com profundidade e amplitude; isso lhe permite superar a visão estreita da fixação. Traz consigo a qualidade dinâmica da existência e da natureza, tornando claro o aspecto mutável das coisas por meio das mudanças das estações. Seu poderoso e assustador rugido tem o som de mil trovões, capaz de estremecer os mundos e sacudir nossas bases. De sua boca consegue expelir um fogo como que em incêndios, queimando nossas ilusões neuróticas e fazendo arder nosso coração. Diz-se que aqueles e aquelas nascidos no ano do dragão – segundo o calendário chinês e tibetano – estão destinados a gozar de vida longa e próspera uma vez que estão existencialmente alinhados e protegidos pelos Dragões do Despertar - a não ser que tenham dívidas a pagar!!!

Ao chegar na casa dos Dragões, o que se percebe é que há diferentes tipos deles: há os dragões amarelos, normalmente responsáveis por manifestarem o imperador e proteger objetos preciosos; há aqueles que são conhecidos como dragões alados, responsáveis por fazer chover e provocar dilúvios; há ainda a classe dos dragões escamosos, que têm o poder de controlar

seres aquáticos habitantes de rios e mares; assim como têm os dragões reis, esses que são governantes de mundos, líderes dos quatro mares e suas profundezas. Há uma variedade de classes e cores e formas de dragões que se ocultam em mundos invisíveis e reinos ocultos.

Sidarta Gautama, o Buda, pela sua grande habilidade em perspectivar o olhar e sair de seu próprio eu, conseguiu visitar o reino dos dragões e com eles estabelecer diálogos e dar ensinamentos. Em alguns Sutas – que são ensinamentos em forma de diálogos dados por Sidarta Gautama – temos os registros da presença de Dragões entre os ouvintes do Buda. Como apresenta o Lama Jigme Lhawang, em seu generoso artigo “Os Dragões do Despertar”, o Sutra do Lótus é um exemplo desses momentos.

[...] Assim eu ouvi: Certa época, estava Buda em Rajagriha, no monte Gridhrakuta. A acompanhá-lo estava uma multidão de monges em número de doze mil...Aí estavam oito reis dragões, o rei dragão Nanda, o rei dragão Upananda, o rei dragão Sagara, o rei dragão Vasuki, o rei dragão Takshaka, o rei dragão Anavatapta, o dragão Manasvin, o rei dragão Uptalaka, cada um com várias centenas de milhares de seguidores [...] (LÓTUS SUTRA, cap. 1 apud LHAWANG, 2013, p. 3).

O contato entre Sidarta Gautama, o Buda, com o povo Dragão foi tão intenso que mestres e alunos relatam que alguns dos textos e ensinamentos deixados foram guardados-escondidos no Palácio do rei dos Mares, podendo ser acessado apenas por aqueles e aquelas capazes de atravessar as fronteiras dos mundos - humano e não humano, visível e invisível. Dizem que alguns desses textos foram resgatados por um dos discípulos do Buda que, com sua capacidade em atravessar mundos, domou o dragão que era guardião do palácio e trouxe o texto para terras humanas.

No Tibete, os Dragões são conhecidos como *Druk* ou *Druk dra*, ou seja, aquele que tem o “Som de Trovão”. São considerados corporificação de grandes mestres e imperadores em função da sua grande força, sabedoria e energia. Eles têm relação com o elemento espaço; por isso, são seres que normalmente não podem ser investigados ou contidos. Sua mente é tão poderosa que é capaz de ultrapassar os limites do espaço geográfico, as fronteiras do tempo, assim como superar nomes e formas. Nos ditos tibetanos, por isso, é comum dizer que a nossa mente tem a natureza de um dragão.

Seu prazer em estar no céu, por entre as nuvens, lhe oferece um senso sólido mas ao mesmo tempo relaxado. Esse estado é o que possibilita aos dragões firmarem-se na confiança. Seu “estado de insondável, assim, é a convicção que não necessita de confirmações” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 176).

Por este motivo, a perspectiva do dragão nos fornece um senso de “previsibilidade” mesmo quando o contexto é imprevisível. Aqui já abandonamos os resultados preestabelecidos e nos abrimos para o que quer que venha, inclusive o drama e as tempestades. A perspectiva do dragão é livre de apego e já se liberou do modo neurótico de como as coisas deveriam ser. Ele está aberto! Já se permitiu voar e dançar por entre as tempestades. Diz-se que ele é o modo insondável de se posicionar diante da vida.

A expressão do insondável não está preocupada em se afirmar, mas tem o empenho de levar os planos até o fim; costuma, com isso, não fugir das situações por mais ameaçadoras que sejam. “Se o dragão deseja uma tempestade, produz relâmpagos e trovões, o que traz a chuva. A verdade é gerada a partir das circunstâncias; assim, converte-se numa poderosa realidade” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 177).

Em suma, ele não é escravo da verdade, nem de seus próprios atos. Antes, é habilidoso em criar as condições para estudar os sinais da verdade naquilo que ocorre, mas não como um discurso em si que pertence a mim ou ao outro. Ou seja, o Dragão não vê necessidade de falar sobre verdade, de provar isso ou aquilo, nem de justificar-se para este ou aquele. Ele é a corporificação da verdade. Para esses seres, a verdade é o que deve ser vivido, não um objeto a ser possuído como propriedade de alguém; ela não está contida em certos dogmas ou teorias. Ser a verdade é mais interessante do que a possuir. A expressão do modo insondável do dragão é a verdade que se traduziu em ação.

O que vemos no mundo quando nosso corpo é o de um humano-draconiano? As coisas como elas realmente são e não como gostaríamos que fossem, as pessoas como elas vivem e não como elas dizem ser. Aprendemos a perceber as circunstâncias e as coisas que nos acontecem como os sinais da verdade, sem necessidade de interpretação ou produção. Tudo que surge é visto como manifestação da verdade; por isso, o que nos acontece já é o sinal dela. Os Dragões são os mestres que nos ensinam a ler esses sinais por meio daquilo que nos ocorre. Enfim, “é mais importante estudar os sinais da verdade do que a verdade em si mesma. A verdade dispensa discursos” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 177).

Por ter abandonado a vontade de saber ou o desejo de poder, a força insondável do Dragão é expressa em sua habilidade de poder-não. Dispensada a pretensão de provar algo a alguém, ele é o modo de ação coerente em estado de convicção e integridade, mas sem agressividade. Sua sensação de solidez vem da sensação de que está vivendo de verdade. Em corpo humano-draconiano dizemos: deixe que o drama aconteça, permita que a imprevisibilidade o penetre, mas não hesite em sua ação. Apenas esteja à vontade, pois seu modo de ser é expressão da verdade.

Como podemos perceber, por meio da trilha das dignidades que nos ensinam o modo autêntico de ser no mundo, os aprendizes passam por uma série de experiências que buscam favorecer o acesso a saberes e práticas de outras mentes e reinos. Isso só se torna possível porque, desde a perspectiva do mundo sagrado, os animais, assim como plantas, pedras e elementais são possuidoras de subjetividade; seu estatuto ontológico foi preservado.

É uma aprendizagem baseada em uma constante transformação dos corpos, como se propõe nos exercícios das *sadhanas*¹⁸ tibetanas. O que há aqui não é o acúmulo de informações sobre este ou aquele animal, mas a capacidade de acessar seu ponto de vista; não se busca defender uma identidade, mas aprender a acessar o que só se percebe com os olhos dessa alteridade. Nesse intercâmbio entre humano e não humano, eu e não-eu, o sujeito aprende a ver a si mesmo e ao mundo pelos olhos de um outro.

A educação para a autenticidade, assim, é o que nos dá a faculdade de mudança no modo de vida a partir de uma mudança perceptiva que nos permite relacionar e intercambiar o ver, ouvir, tocar, cheirar e sentir do sujeito humano com essas mesmas potencialidades presentes nos quatro animais. Ou seja, a criação do “campo de poder”, traduzido pelo Chögyam Trungpa Rinpoche como “presença autêntica”, parece ser exatamente aquilo que possibilita o acesso aos conhecimentos espirituais de outras ordens mediante a transformação ou trânsito do campo perceptivo humano para o modo de ver dos animais.

A educação para a presença autêntica envolve, sempre, uma radical virada onto-epistemológica. Primeiro porque a relação pedagógica não coloca mais o humano na centralidade do processo. Ao invés disso, procurar aproximar esta humanidade do modo de pensar de certas animalidades. Segundo porque busca uma forma de conhecer que não é fundamentada no “saber sobre”, mas no intercâmbio de posição em que a autoidentificação com o animal permite a dissolução do eu.

Em suma, a criação do “campo de poder” enfatiza a relevância da animalidade como mediadora de saber e que, desde essas alteridades, somos capazes de adquirir um conjunto específicos de conhecimentos acerca da realidade. Um modo de aprender através do qual a transformação em animal é o caminho para acessar conhecimentos em torno de si e do mundo.

A pressuposição aqui é a de que, do ponto de vista dos dralas, e, portanto, da magia, tanto é possível receber informações e conhecimentos de outras espécies, quanto experimentar

¹⁸ Textos da liturgia tibetana que são usados como métodos para se alcançar a transformação dos corpos. Esses textos, que são divididos em três partes – preliminares, estágio de geração e estágios de perfeição – são recitados como estratégias metodológicas para levar o aprendiz à realização das sabedorias por meio da transformação do corpo em que o sujeito deixa de se perceber como um eu para olhar o mundo com olhos outros.

o mundo por meio de sua própria pele. Em suma, na perspectiva de um cosmos mágico, a sociedade não se reduz aos humanos e a aprendizagem só se sustenta porque a experiência que fazemos do mundo não é fixa, mas luminosa e múltipla – o que nos permitiria aprender e exercitar diferentes e infinitas perspectivas.

É importante ressaltar, todavia, que não estamos falando aqui em “crenças primitivas”, muito menos em “projeções mentais” – afinal essas são categorias desenvolvimentistas de uma racionalidade ocidental com princípios colonialistas que insistem em desqualificar saberes e práticas culturais de mundos que não são os nossos. Estamos nos referindo a um tipo de aprendizagem que, superando os dualismos metafísicos e rompendo com as barreiras invisíveis, abre as portas da educação para um tipo de conhecimento ainda desconhecido para a grande maioria da população.

Por isso, não é casual que, como diz o Trungpa Rinpoche (1996, p. 183), “a qualidade básica do mestre guerreiro é que sua presença evoca nos outros a vivência do espelho mágico e a magia da percepção. Ou seja, seu próprio ser transcende no ato a dualidade, razão pela qual se diz que ele possui presença autêntica completa”. A educação guerreira, portanto, é essa outra forma de conhecimento que leva a sério um tipo de aprendizagem há muito esquecida pela educação nos tempos do desencantamento: a pedagogia fantástica.

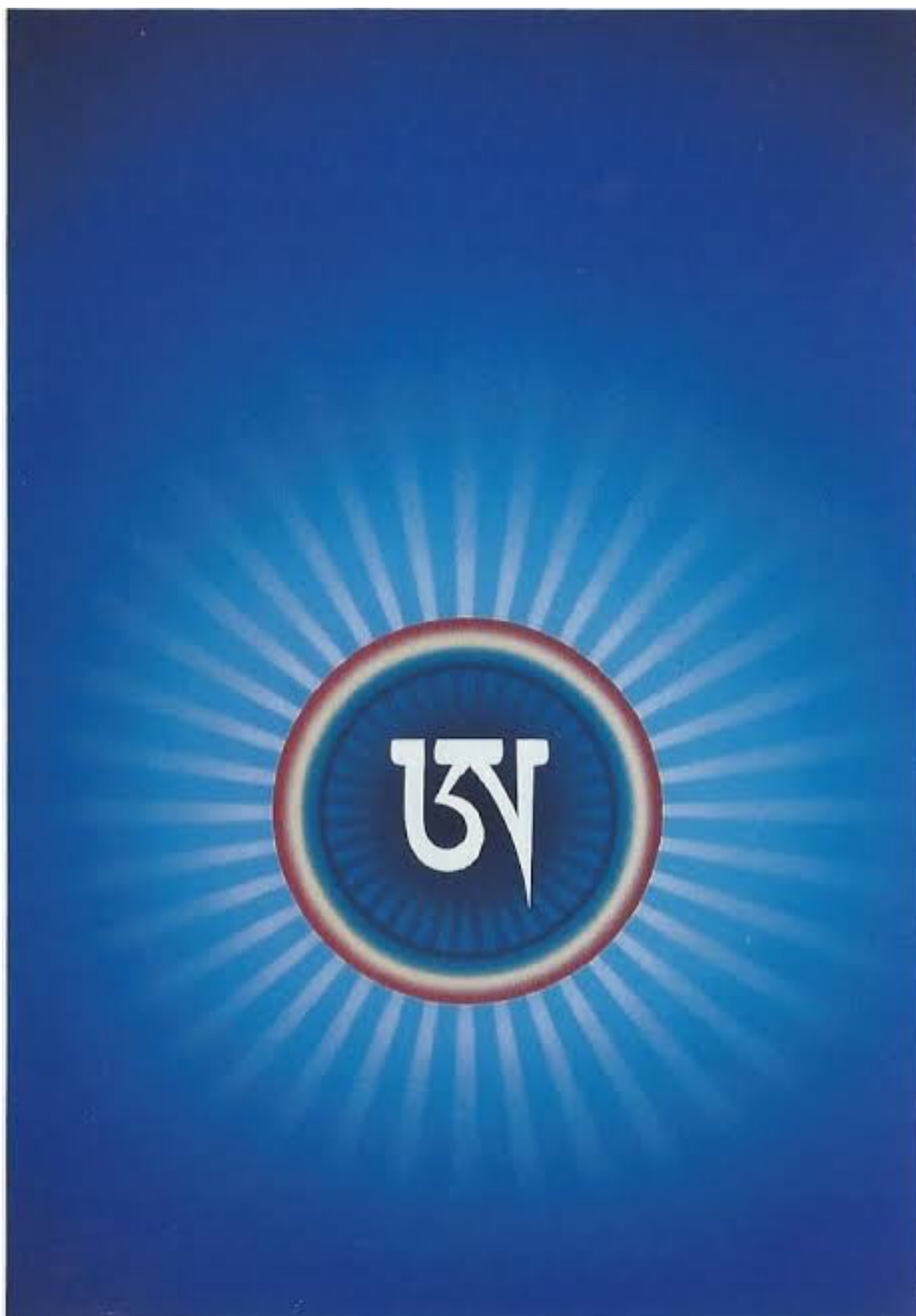


Figura IX: A sílaba Ah

Fonte: <https://www.pinterest.dk/pin/388224430364112108/?lp=true>

5 NOS RASTROS DE UMA PEDAGOGIA FANTÁSTICA

Com base nas seções precedentes, tanto a noção de espiritualidade quanto o dispositivo da educação guerreira presentes no pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche parecem produzir deslocamentos sensíveis no modo como apreendemos os sentidos do ato pedagógico. Pautado pela mítica de Shambala, o filósofo da louca sabedoria termina nos comprometendo com uma ousada perspectiva mágica, abrindo fendas inauditas de uma radical pedagogia.

Do modo como foi tematizada, a trilha formativa denominada pelo Chögyam Trungpa de educação guerreira, não só é sustentado por uma visão *sui generis* de espiritualidade como nos deixa rastros para engendrar o que estamos chamando de pedagogia fantástica: esse método de ensino e aprendizagem que, ao borrar as fronteiras da percepção, “nos leva diretamente a ver as coisas como elas são” (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 27).

Não por acaso, pedagogia fantástica é a ciência, de natureza encantada, que abre uma fenda nos limites da razão. Instala uma fratura na realidade e se ergue como exploração de outros caminhos para pensar os processos de formação. Nas frestas dos mundos dá a ver a multiplicidade do saber e desafia o desencantamento que mata ou deixa morrer. Efeito de um encantamento que vem do imaginário, essa pedagogia é de uma ética mágica: pautada na abertura e regida pelo princípio de invocação - do que ainda não existe, do ainda não pensado, do ainda não visível.

A pressuposição da pedagogia fantástica é não só “a ideia de que ou a força de um homem ou outra criatura pode residir em algum outro lugar ou objeto” (TOLKIEN, 2013, p. 16-17) mas principalmente a defesa de que há vida, força e gente inteligente residindo nesses outros espaços além dos limites que traçamos para dizer “Eu”. Além das fronteiras da razão, por trás, acima, abaixo e por entre a Sociedade Humana, existem seres reais com vontades, poderes e saberes independentes de nossos propósitos, mas coabitando conosco.

De tal modo que atravessar a pedagogia com o fantástico é estabelecer um método de aprendizado por meio do qual desenvolvemos o potencial de “abrir-se como um cristal para suscitar outros tons para enxergarmos o real” (GAMA-KHALIL, 2013, p. 30). Não se trata aqui de negar a objetividade da realidade. Antes disso, busca-se abrir frestas no mundo para, num salto em direção ao invisível, multiplicar as possibilidades de habitá-lo.

Baseada na transgressão com as estruturas antropocêntricas de pensamento, a pedagogia fantástica atua no resgate de epistemologias e métodos de transmissão há muito enterrados do outro lado da linha limite das institucionalizações. Se interessa pelo que é impossível, estranho,

inaudito, subalterno, subterrâneo, inusitado, heterogêneo; tudo, enfim, que difere as estruturas do idêntico, do mesmo, da adaptação, do familiar.

A perspectiva fantástica implica, nesse sentido, em um distanciamento do que é natural, fazendo-nos mergulhar em uma racionalidade outra que nos conduz para epistemologias outras. E nesse vale de ossos secos, onde a mortificação deseja triunfar, produz formas originais de re-encantar os mundos para fazer o que está morto falar. Um método particular de educar através do qual a pedagogia se torna um veículo para acessar alteridades e existências invisíveis; chave que abre as portas para conhecimentos produzidos “do lado de fora”.

O que caracteriza esse dispositivo pedagógico é precisamente o fato de que a aprendizagem é um processo radical em direção à alteridade. O que significa dizer que a fonte do conhecimento sobre o mundo e seus viventes é transmitido diretamente por outro tipo de gente em outros níveis de realidade. O salto em direção ao outro não é a um outro humano, mas ao outro do humano.

Assim, a pedagogia fantástica é o que nos possibilita não apenas uma mudança perceptiva, mas o que permite, por encantamento, promover um intercâmbio de perspectiva: mirando o humano com uma visada não-humana, olhando o cotidiano sob um olhar extramundano. Trata-se de uma metodologia de ensino e aprendizagem cujo mestre deixou de ser um “eu” para ser atravessado por um outro do mundo: um outro-bicho, um outro-planta, uma outra-gente, uma outra-luz, um outro-outro, um outro-ente.

Há aqui, uma proposital suspensão da perspectiva antropológica sobre a produção do saber. Ao invés disso dá-se espaço para ouvir a pluralidade ontológica na que se refere à invenção de conhecimentos. A tese é que nessas outras formas de vida, invisíveis e não-humanas, é possível acessar novas modalidades de inteligência que nos ensinam a viver de forma harmoniosa, lúcida e sábia consigo, com o outro e com os mundos.

O fantástico na pedagogia assume, desde o ponto de vista da Magia, que a ciência não é privilégio do humano uma vez que a natureza é povoada por seres sencientes e sapientes com os quais podemos estabelecer relações de aprendizagem. Com isso, o paradigma da fantasia propõe uma imersão sensível nos mundos invisíveis a fim de inserir o fora do nosso pensamento e da nossa realidade.

O que ela produz, além de outras epistemologias, é um espaço aberto de comunicação interespecie através do qual o intercâmbio de posições é possível. E nessa permuta, damos condições para que povos e culturas não-humanas atuem não apenas em nós, mas produzam ação em nossa realidade. Só assim o mundo muda: na relação com seus outros, indo além dos pares humanos e seus aspectos visíveis.

A operação que se busca é fazer com que entidades de mundos outros furem, pela via da fantasia, os limites de realidade. A imaginação deixa de ser, com isso, objeto de controle pela via da razão para ser exercício pedagógico através do qual a razão é envolvida por encantamento. Enquanto a razão atua basicamente pelo controle e dominação, a fantasia consiste na instauração de mundos com seus outros modos de compreensão. A fantasia é, nessa pedagogia, o veículo de aprendizagem por excelência uma vez que é por meio dela que estabelecemos contato com esses outros seres e entramos em outras realidades.

Partindo da máxima de que “não andamos só pelo caminho”, o que se assume aqui é a necessidade de desprender de si para mapear fontes de conhecimentos e forças de pensamento exteriores ao Homem. Ao invés de acúmulo de conteúdos, prioriza-se transformação dos corpos para aprender a ver como um não-humano percebe. O que esse dispositivo formativo faz não é senão transmitir os modos de inteligibilidade que se abrem quando, pela fantasia, temos a coragem de inserir os outros do mundo.

O que deseja, então, uma pedagogia fantástica? Nos ensinar que “a mente humana é capaz de formar imagens mentais de coisas que não estão presentes de fato” (TOLKIEN, 2013, p. 44). Ou seja, que a natureza da mente não é uma substância – fundamentada no cérebro ou na consciência – mas uma potência luminosa com a capacidade de criar imagens outras de mundo. Esse aspecto luminoso da mente é a prova central de seu caráter mágico.

Por mais ridículo que possa parecer aos intelectuais modernos, um dos maiores usos que podemos fazer da mente está diretamente relacionado a seu aspecto mágico de produzir imagens que em nosso cotidiano chamamos de imaginação. Dentro do contexto luminoso da mente, imaginar não é efeito de uma ilusão, mas uma capacidade de ver. Está relacionado, portanto, com uma habilidade visionária.

O encantamento que se realiza é fazer com que aquilo que é invisível ganhe forma e cor diante de nós. A imaginação é o ponto de vista que permite obter os vislumbres de outros mundos. O que estamos querendo dizer é que essas visões, muitas vezes dirigidas e conduzidas em função do que se deseja aprender ou saber, têm vontades próprias e “poderes reais, independentes das mentes e dos propósitos dos homens” (TOLKIEN, 2013, p. 14).

Em função disso, podemos dizer que a pedagogia fantástica é um método que, ao tomar a produção de imagens como chave, abre portas que nos fazem perceber novas formas de conhecer e dá a ver os outros modos de existir nessa terra que chamamos de nossa. O fantástico instala uma nova conjuntura política e pedagógica na medida em que invoca outros agentes e acessa outras inteligências. A tese é que, com eles, podemos aprender a trans-formar mundos e viver a natureza da realidade como o tecido do sonho durante a noite.

Talvez já possamos dizer que o aprendizado que esse tipo de pedagogia nos proporciona é um método didático indispensável de como podemos nos relacionar com as diferenças sem recorrer ao medo ou à colonização. Uma das principais finalidades é nos auxiliar no modo como entramos em relação com o outro de forma a superar os reducionismos e as dualidades que insistem em separar sujeito e mundo, cultura e natureza, visível e invisível, humano e não humano, eu e outro.

Contudo, o aprendizado dessas diferentes epistemologias e a imersão a essas outras dimensões só é possível com uma adequada preparação. Diferente do que a maioria de nós pensa, “a fantasia também tem uma desvantagem essencial: é difícil de alcançar” (TOLKIEN, 2013, p. 46). Ainda que, na pedagogia fantástica, os saberes venham de outros sujeitos e realidades, torna-se necessário um treinamento adequado com um professor ou professora experiente no intuito de aprimorar a mente para fazer um bom uso do seu potencial mágico.

Dizendo de outro modo, é preciso, antes de tudo, passar por uma série de práticas preliminares que nos permitam ir em direção a essa extra-humanidade. O acesso aos outros (dos) mundos exige um engenhoso trabalho de preparo a fim de nos ensinar não apenas a criar imagens mentais, mas, acima de tudo, permitir que esse “estágio de geração” ganhe consistência – quer dizer, tenha uma realidade independente da mente que a concebe.

As preliminares, nessa via, além de nos colocar em uma relação pedagógica com alguém capaz de nos preparar para essa aprendizagem direta com a alteridade, são lições fundamentais que estabelecem a base para que percebamos o mundo de outra forma. É por meio delas também que podemos começar a preparar o corpo para receber o aprendizado que vem do outro. A ideia, nesse sentido, é fazer com que a mente seja usada e funcione de modo diferente, tornando o exercício da fantasia mais palatável e consistente possível.

Nos termos dessa pedagogia, as preliminares configuram-se como Lições de Feitiçaria, procedimentos metodológicos que nos orientam no caminho formativo e nos preparam para aprender a ver. Essas lições, de natureza fantástica, podem ser resumidas no seguinte conjunto de teses: 1) o mundo precisa ser vivido como *mandala*: tem a natureza relacionada de uma teia mágica; 2) atentar para o poder trans-formador da palavra: porque falar, nessa perspectiva, é agir; 3) desenvolver a habilidade de proteção contra inimigos antagonísticos: ser mestre em contrafeitiços; 4) quando a espiritualidade é pensada magicamente, aprendemos a fazer política por outros meios; 5) há uma infinidade de possibilidade de habitar o mundo e a subjetividade: quando aprendemos a potência da transformação dos corpos pela via da imaginação; 6) sonhar mundos e tecer planos: porque pensar é aprender a ver.

5.1 O mundo como mandala, ou da natureza relacional de uma teia mágica

A primeira grande lição que a feitiçaria nos ensina está assentada na tese de que o mundo não é um lugar-objeto distante de nós. Antes, é um corpo vivo e dinâmico formado por um conjunto de fios vibráteis que se articulam e se entrelaçam. A essa rede de ações que se enredam chamamos, na perspectiva fantástica, de mundo.

Na contramão do paradigma eurocêntrico, aprendemos já na primeira lição que o que denominamos de mundo é uma grande obra de arte viva e luminosa proveniente das relações entre seres, com perspectivas particulares: corujas, crianças, azul, mesa, mãe, metal, árvores, rio, revólver, espíritos, cinema, água, medo, chuveiro. Sim, Chuveiro. Cinema, amor, relva, novela, professor, batuque, menino, tambor. Abraço e terror. “Atrações estranhas, tensão erótica, montagens inusitadas, hibridações: nessa luxuriante sexualidade não humana, mundos imprevisíveis se instauram, povoados de seres *sui generis*” (ROLNIK, 1998, p. 1).

O fato é que: antes de ser um lugar, mundo é uma experiência que se faz a partir dos jogos relacionais que se estabelecem. Corpos que se cruzam, afetos que nos atravessam. Cores, texturas, forças que formam uma rede que muda de forma a cada permuta que acontece. Por isso, se diz que é uma experiência: porque não é algo fixo, sólido, petrificado, mas fluido, móvel e variável.

Ao contrariar a ideia de que antes dos existentes haveria mundo, como lugar, para recebê-las, o que se defende aqui é que antes mesmo de haver mundo o que existe são os seres; e é na relação entre estes que o mundo se estabelece e se instaura. Na tradição de Shambala falamos que o mundo enquanto natureza relacional, efeito de um modo próprio de fazer experiência, denomina-se de *mandala*.

[...] A palavra *mandala* significa literalmente “grupo”, “sociedade”, “organização”, tudo que esta em relação recíproca. Isso lembra a ideia da acumulação de um grande número de detalhes individuais formando um todo quando são reunidos juntos. As Escrituras usam a analogia do rabo de um iaque. Esta é constituída de um grande número de pelo individuais, mas o que vemos é o abundante tufo de cabelos. Não podemos pegar cada cabelo isoladamente” (TRUNGPA RINPOCHE, 2010, p. 145).

Em tibetano, o termo para mandala é *kyilkhor*. *Kyil* significa literalmente “centro” e *khor* quer dizer, “periferia”. Diz de uma experiência de mundo que é criada a partir de um ponto de referência. Ou, ainda, uma fronteira estabelecida a partir de um ângulo bem preciso. Nesse quesito, mundo, enquanto mandala, é uma forma de abordar as coisas sob a experiência da

interdependência: isso existe em função daquilo, aquilo existe em função disso. Trata-se de entrar em relação com. E para cada encadeamento tem-se uma experiência de mundo próprio a depender do que se tem como referência.

Por isso,

[...] Onde quer que exista um relacionamento, onde existe um vínculo com um ponto de referência qualquer, é possível encontrar o princípio do mandala. Eu não estou falando de pontos de referência ao nível conceitual, mas ao nível das coisas tais como são. Por exemplo, a luz e a sombra não são particularmente influenciadas pelos conceitos, mas elas são naturais e orgânicas. Onde quer que exista esse tipo de ponto de referência, nos descobrimos o princípio do mandala (TRUNGPA RINPOCHE, 2010, p. 145).

Na realidade, a partir do momento em que se começa a descobrir a multiplicidade de existentes, a imaginar vagamente a percepção de um ponto de referência, ou mesmo a se relacionar com certo ponto de referência, é precisamente *aí* que nasce um mundo. Há, portanto, tantos mandalas quantos pontos de referências existir. A infinidade de mundos está diretamente relacionada com a infinidade de associações que podem ser feitas a partir de seus pontos de referências.

Com a ideia de mandala, o mundo que se vive é fruto de uma experiência que tem como base um ponto de referência; quer dizer, uma relação. O ponto principal é entender que, de acordo com esse princípio base, todo o conteúdo do cotidiano, incluindo os seres animados e os objetos inanimados, a forma e o que não tem forma, a emoção e a não-emoção, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos, pode dar origem a uma experiência de mundo própria desde que exista um vínculo com um ponto de referência qualquer.

É uma proposta pedagógica que

[...] supõe a indissociabilidade radical, ou pressuposição recíproca, entre ‘mundo’ e ‘visão’. Não existem ‘visões de mundo’ (muitas visões de um só mundo), mas mundos de visão, mundos compostos de uma multiplicidade de visões eles próprios, onde cada ser, cada elemento do mundo é uma visão no mundo, do mundo – é mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 3).

É importante ressaltar que, nessa perspectiva, não existe um mundo, anterior, com diferentes pontos de referência que o habitam; a lição a ser tomada aqui é simples: para cada ponto de referência um mundo correspondente emerge e entra em cena. Dizendo de outro modo, o mundo que vemos e experienciamos não é fixo, ele muda de acordo com os referentes que tomamos como base da experiência. Ou seja, não é algo separado de nós, pois co-emerge dentro da rede relacional que estabelecemos com algo ou alguém.

Nessa abordagem, somos ensinados a pensar um outro sentido de mundo: não unitário, não universal, não dado, não objetificado, não naturalizado. Um mundo que é, via de regra, um conjunto, um emaranhado, uma teia criada pela relação de forças, afetos, desejos, pensamentos, emoções. Em suma, um grande caos ordenado (TRUNGPA RINPOCHE, 2010).

Nessa compreensão mandálica, uma coisa é certa: “nada é neutro no entorno, que nem é bem entorno, pois as obras, uma vez criadas, redevem multiplicidade de elementos entre elementos, passíveis de novos arranjos” (ROLNIK, 1998, p. 1). Fluxos constantes, contração e descontração, apegos e aversões, variadas linhas de energias que se cruzam, olhos que se atravessam e novos mundos se fazem.

As relações que formamos, o ponto de referência que tomamos, os vínculos que estabelecemos afetam diretamente o modo através do qual vamos fazer a experiência de mundo. O interessante na perspectiva mandálica é que não precisamos nos adaptar ao mundo: podemos mudá-lo. Temos a capacidade de alterar mundos, instaurar outros, inventar nossas possibilidades de configurá-lo.

Agora, a vida se desdobra em fluxos e refluxos, contínuas e ininterruptas transformações. As coisas podem mudar de forma. O princípio não é mais o da conservação, mas o da mudança. O conservadorismo dá lugar para a performatividade. Tudo tem lugar, todos têm espaço.

5.2 O poder transformador das palavras: quando falar é agir, quando dizer é criar

A segunda grande lição que aprendemos no dispositivo pedagógico da feitiçaria está fundado no fato de que as palavras não representam, elas agem. No contexto da magia, falar não é uma propriedade humana para transmitir conteúdo, mas para preencher o corpo de vida e fazer circular afetos. A palavra não é inerte, é possuidora de alma. Ao ser emitida, elas abrem portas e atraem seres.

[...] A natureza essencial das palavras, por isto, não é esgotada pelo seu significado atual, nem a sua importância está limitada no seu uso como transmissores de ideias e pensamentos, porém expressam ao mesmo tempo qualidades que não são traduzíveis em conceitos – tal como uma melodia, que podendo estar associada a um significado conceitual, não pode ser descrita por palavras ou qualquer outro meio de expressão (GOVINDA, 1990, p. 19).

É exatamente pelo citado acima que a potência transformadora da palavra está em sua propriedade não de transmissão de informação, mas de afecção anímica. Ou seja, no que ela,

ao ser emitida, pronunciada ou ressoada é capaz de nos fazer sentir e nos dar a pensar. O que pode, enfim, uma palavra? Fazer vibrar um corpo. São elas que nos colocam em estado vibrátil. Um tom de voz, até mesmo um ruído, associado a um certo ritmo, é capaz de envolver e arrastar todo nosso ser.

Nesse contexto, cada palavra, antes mesmo de representar objetos, são forças, afetos, feixes energéticos; ao serem emitidos afetam, ao serem emanados nos deixam afetados, fazendo vibrar corpos e atraindo existências. Não é casual que no contexto da pedagogia fantástica, elas se transformam em veículos de forças misteriosas, tornando o professor ou professora em um médium por meio do qual anuncia os vestígios da alteridade.

Precisamente, a segunda lição nos mostra que, se o mundo é de natureza mandálica, a palavra mágica tem uma potência mântica.

[...] Na palavra mantra encontramos a raiz man = ‘pensar’ (do grego “menos” e do latim “mens”) combinada ao elemento tra, que forma palavra-instrumento. Assim, mantra é o ‘instrumento para pensar’, ‘aquilo que cria uma imagem mental’. Através do seu som, o mantra expressa seu conteúdo, num estado de realidade imediata. O mantra é poder, e não um simples dizer que a mente pode contradizer ou eludir. O que o mantra expressa pelo seu som, existe e se produz. Aqui, e se em qualquer lugar palavras são ações, atuam de imediato. Esta é a peculiaridade do verdadeiro poeta cuja palavra cria realidade, chama e revela alguma coisa do real. A sua palavra não fala – age (ZIMMER, 1930, p. 81 apud GOVINDA, 1990, p. 21).

Desta forma, as palavras são fluxos de forças com o potencial de criar e dar a ver imagens de uma outra realidade, abrindo-nos para novas perspectivas de mundos. Elas têm o poder de invocar, de imediato, aspectos invisíveis para a racionalidade. Em seu poder de atuação, falar é mais do que ‘só dizer’. Falar também é fazer-ver. Aquele que sabe usar o potencial mântico da palavra aprende a agir por outros meios: faz coisas no mundo, vê coisas do mundo, vibra o corpo inteiro.

Nesse sentido, o potencial mágico das palavras não está exatamente naquilo que se diz, mas em como se diz e na intensidade de afeto que envolvemos o dito. O problema, afirma Govinda (1990, p. 21-22), é que “nos dias de hoje, a humanidade não é capaz de imaginar o quanto a magia da palavra e do verbo foi vivida nas civilizações antigas e que influência poderosa exerceu na vida em seu conjunto[...]”. Com isso, vivemos, nesse tempo de desencantamento, em um mundo no qual o poder transformador da palavra alcançou níveis muito baixos, chegando quase ao seu grau zero.

Recuperar a potencial mágico da palavra é nos lembrar que quando falamos agimos, quando dizemos criamos. Ou seja, as palavras atuam porque são forças e possuem vidas; por meio delas podemos afetar e sermos afetados, alterando, inclusive, nossa forma de sentir, pensar e ver.

A palavra, ela mesma, enfim, se comunica conosco, age em nós, nos diz coisas. Aqui, a linguagem altera seu estatuto. Não somos nós que falamos, ela fala por nós. Eu não falo, falam-me! Nesse estado, já não somos nós que tomamos as palavras, elas nos tomam e fazem coisas em nós: no dito do professor, na música que escutou, na repetição que anunciou, no tom de voz que ressoou.

Assim, pedagogia fantástica é o dispositivo de ensino onde se deve cuidar não só do que se diz, mas de como se diz, pois é o mundo onde as palavras têm poder de ação; ou seja, elas realizam o que se diz, elas invocam o que falam. Falamos e coisas acontecem em nosso corpo e no corpo do outro, fluxos de forças nos atravessam; vidas que nos adentram não só pelos ouvidos mas por todos os outros poros que houver.

“Mas não é precisamente isso que é feitiçaria, palavras que engravidam?” (ALVES, 2010, p. 13). Sim, os nomes são entidades vivas, nascem já carregadas de poder. Por isso dizemos que as palavras não são inscritas na folha, mas no próprio corpo, fazendo-o vibrar, aquecer e tremer.

[...] Linguistas, semióticos e filósofos da linguagem costumam ilustrar o efeito do discurso mágico recorrendo a um conto de fadas: a história de Ali Babá. O efeito mágico é do tipo Ali Babá: dita as palavras mágicas em forma de comando, “Abre-te, Sésamo!”, a pedra se move e a caverna se abre (PIERUCCI, 2001, p. 87).

A pedagogia fantástica é a defesa de que a emissão de palavras é a efetivação de desejos, a chave que faz circular afetos. De tal forma que aquele que fala não só se compromete com o dito – se responsabilizando, assim, com o que pronuncia – como faz coisas com o que se diz. Porque sabe que aquilo que anuncia tem ou pode ganhar vida própria. Anunciar, nesse tipo de dispositivo, é sempre da ordem do risco.

As palavras, em sua natureza mágica, fora, portanto, do campo da representação, “acham de ter sempre algo de extravagante em sua materialidade, um quê ininteligível. Não pretende significar – elas agem” (PIERUCCI, 2001, p. 88). “Om”, e o mundo se abre; “Ah”, e as coisas se criam; “Hum”, e tudo se dissolve no espaço. Nada a significar, tudo a fazer: “Phat!”, “Laroyê!”, “Om mani Padma Hum”, “Phem”, “Bam”, “Mandrake”, “A la la ho!”.

Agora são as palavras, em sua força mágica, que nos fisgam, nos pescam, nos envolvem e nos atraem. Primeiro, as envolvemos com afeto, as investimos de desejos, atravessamos intensidade. Depois? Elas ganham vida própria. Aprendemos a escolher as palavras certas em função do que queremos fazer com elas; mas principalmente do que queremos que elas façam conosco. Algumas tem o poder de nos adoecer, outras de nos curar; mas também de nos animar, nos afastar o mal, nos acariciar. Tem palavras que vem de mansinho, outra nos invadem sem pedir licença. Depois que nascem, elas agem: se movem e tomam a iniciativa.

Na pedagogia fantástica é assim: “as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos numa multidão de crianças” (ALVES, 2010, p. 40). Falar a verdade? Não! Basta deixar que a palavra nos tome, e assim a verdade aparece.

Porque o efeito da palavra mágica é arrebatador – pelo menos procura o ser. Era assim, por exemplo, que Sócrates pretendia livrar as dores da alma: unicamente com a magia das palavras (GRIMALDI, 2006). São discursos de encantamento, agem para arrebatá quem o escuta e não apenas para significar algo.

5.3. Da proteção contra poderes antagonísticos: ser mestre em contrafeitiço

Um dos principais pressupostos da magia está sustentado na ideia de que em nosso mundo existem jogos de forças portadores de adversidades e infortúnios; de que nosso corpo pode ser atravessado por diagramas de energias antagonísticas e malevolentes capazes de nos tirar a potência e subtrair nossa vitalidade. Enfim, há forças que agem para nos capturar, nos oprimir, nos adaptar, nos violentar e nos colonizar.

Essas forças, de natureza antagonística, tendem a contaminar as relações a partir do afeto do ódio, do medo, do ressentimento, da acusação e depreciação, criando, com isso, campos de divisão, de oposição, de cisão e intrigas entre eu e outro, nós e eles, natureza e cultura. São habilidosas, portanto, em frustrar tanto as forças de criação da vida quanto os melhores esforços para a construção do comum.

Nesse contexto, a invenção de uma pedagogia fantástica atua no sentido de nos ensinar táticas de proteção contra inimigos antagonísticos. Em função disso, a terceira lição nos ensina a ser mestres em contrafeitiços. Aqui, aprendemos a produzir despachos e remover obstáculos. Como todas as lições em feitiçaria, não estamos falando sobre conceitos neutros, mas em uma intervenção real no campo do social.

Essa terceira lição tem um caráter claro de proteção por dois motivos. Primeiro porque cria um campo crítico-afetivo para impedir que as forças antagonísticas nos capture e nos

colonize. Não por força de reação, mas nos dotando de uma capacidade discriminativa, fazendo-nos perceber o modo como essas forças funcionam e quando estamos sendo envolvidos por elas. Ou seja, aqui aprendemos a captar, sentir e perceber de onde podem vir os perigos e bloqueios, os impedimentos e obstáculos, os atrapalhos e infortúnios em relação a tudo que está ligado ao bem comum.

O segundo motivo para que essa lição se configure como tática de proteção está articulado ao seu caráter de luta e de embate contra as organizações maquinicas das forças antagonísticas e malevolentes que atuam com base na violência e no extermínio dos seres. O que está em jogo nesse momento é a efetivação de uma ação rebelde, mas não reativa, que busca denunciar e remover os obstáculos que trazem malefícios e alguma forma de sofrimento à vida individual e coletiva.

Essa lição tem um caráter crítico-destrutivo uma vez que é um investimento de forças mais intensas que agem para demolir os casulos ou bolhas do autoengano produzidas pelas estruturas autocráticas e autocentradas que nos capturam e nos colonizam pelo afeto do ódio, do ressentimento e do medo. O contrafeitiço, nessa via, opera pelo aumento da potência se contrapondo às instâncias do “poder sobre”.

Em um mundo onde as subjetividades são capturadas por forças que reduzem ao grau zero o potencial de ação de um corpo, é necessário que o professor e a professora se tornem verdadeiros catimbozeiros; ou seja, aquele tipo de gente que usa de catimbó para expulsar demônios e extrair feitiços. Não seria extravagante dizer que, com essa lição, estamos todos envolvidos em uma batalha contra os feitiços paralisantes que certos agentes (familiares, sociais, estatais, midiáticos, invisíveis...) lançaram e lançam sobre nós.

O mestre em contrafeitiços é habilidoso em produzir defesas contra tudo que ameaça as vidas e sua dinâmica; quer dizer, contra as forças do conservadorismo, do colonialismo, dos extermínios e da mortificação. É uma defesa contra os infortúnios do mundo cindido. A tática de proteção configura-se, então, como um dispositivo “que opere no despacho do carregamento colonial (obra e herança colonial) e na desobsessão de toda sua má sorte [...]” (RUFINO, 2019, p. 10).

Sim, despacho e desobsessão! Porque “o carregamento colonial opera como um sopro de má sorte que nutre o assombro e a vigência de um projeto de dominação que atinge os diferentes planos da existência do ser” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 21). Quando as forças antagônicas tomam posse do corpo das populações, enfeitiçando-o e adoecendo-o, a pedagogia fantástica nos incita a tecer tramas de resistência: denunciando as injustiças, combatendo a violência, demolindo as opressões e transgredindo o casulo do instituído.

Na perspectiva tibetana, essa força antagonística e malevolente é personificada no que denominam de Rudra, ou “aquele que precisa ser domado”. É um tipo de ser maligno que nasce de um rompimento radical com o compromisso espiritual; ou seja, é a personificação que surge como resultado de um autocentrismo exagerado que quebra nossa responsabilidade e nos separa do bem comum. Este ser geralmente vem acompanhado por um séquito de outros seres malignos e, em grupo, sua principal atividade é causar obstáculos e trazer malefícios aos seres e aos mundos por meio do envenenamento das relações e desvitalização dos corpos.

Os Rudras, ou qualquer outro tipo de inimigos antagonísticos, são considerados propagadores de divisão e maldade pela circulação do ódio, ressentimento e medo devido à sua habilidade em impedir que alguém ou uma comunidade efetue seus compromissos, atualize sua liberdade e faça o que pode. Enquanto forças antagônicas, eles impedem que o fluxo de energia e afeto circule livremente, impossibilitando criatividade, mudança e transformação pessoal e coletiva.

As táticas de proteção visam, assim, anular os efeitos das ações e agenciamentos provenientes dessas forças, contribuindo para que nossos corpos não sejam capturados por essas correntes que obstaculizam o livre circuito dos afetos e cristalizam a potência dos desejos. Proteger-se é, portanto, a forma de se imunizar contra aquilo que nos mata e nos enfraquece.

A necessidade para a difusão de um dispositivo de proteção no campo da educação situa-se no fato de que estamos todos e todas vulneráveis aos ataques e às violências das forças de dominação e dos processos de alienação. Há uma pressuposição básica na pedagogia fantástica: “há muitos agentes, visíveis e invisíveis, contra os quais é preciso proteger-se[...]” (SZTUTMAN, 2018, p. 347-348).

Por todos os lados, em todas as direções, forças agem para nos enfeitiçar, alienando-nos e nos entorpecendo, diminuindo-nos e rebaixando-nos. As grandes mídias nos enfeitiçam, o capitalismo e seus agentes nefastos emanam feitiçaria através das tecnologias e mercadorias. Há feitiços que nos roubam a alma e sequestram a vida. Por isso, não basta fazer magia, é preciso ser mestre em contrafeitiços. Desenfeitiçar é preciso!

Nesse sentido,

[...] Não se trata de metáfora, vale insistir, quando Pignarre e Stengers falam em luta (anticapitalista) como contrafeitiçaria ou desenfeitiçamento. Esses seriam dispositivos propriamente pragmáticos. O capitalismo nos enfraquece, pois mata os possíveis e mesmo a política, nos desobriga a pensar, nos entorpece e nos chantageia com suas alternativas infernais (SZTUTMAN, 2018, p. 348).

Com a terceira lição, aprendemos que em educação é preciso sim táticas de combate, estratégias de luta, dispositivos de exorcismo contra esses agentes antagonísticos que são habilidosos em nos entorpecer, nos individualizar e nos distanciar do comum. O professor ou a professora como mestre em contrafeitiços atua para proteger e incrementar aquilo que as forças antagonísticas tentam suprimir e colonizar.

Em um nível mais sutil, os dispositivos mágicos de proteção no campo da educação buscam desativar as forças de opressão e o pensamento da colonização no intuito de restaurar comunidades que foram devastadas e corpos que foram contaminados. Produzir contrafeitiços seria, com isso,

[...] Um modo de minar o sistema capitalista feiticeiro ‘por dentro’. Seria recobrar o que ele tomou para para se tornar o que é. É assim, em suma, que em *La sorcellerie capitaliste* Pignarre e Stengers conectam essa ‘proposta feiticeira’ com uma série de ativismos que buscariam, eles também, desenfeitiçar, criar novos possíveis por meio de novas formas de ação. Contra o sistema ‘feiticeiro sem feiticeiros’ a proliferação incessante de contrafeitiços, que não deixam de ser eles também feitiços. Contra uma feitiçaria transcendente, que não tem corpo nem rosto – inominável portanto (como o Estado, diria Clastres) -, uma proliferação de feiticeiros nomeados, artífices da imanência (SZTUTMAN, 2018, p. 350).

Como podemos perceber, a tarefa principal para os mestres do contrafeitiço é afastar tudo que traga obstáculos ao aprendizado efetivo e reunir as condições favoráveis para os processos formativos. Esses mestres e mestras têm como função proteger a comunidade e os aprendizes contra os impedimentos, ou seja, contra o que impossibilita que eles realizem sua potência de vida.

Há quem diga, na cultura tibetana, que há três tipos de obstáculos a ser removidos no processo de contrafeitiço. O primeiro obstáculo, a nível externo, são as influências maléficas que vêm do exterior para nos oprimir, nos ameaçar, nos colonizar e nos rebaixar. O segundo tipo de obstáculo, possuindo um caráter mais interno uma vez que nos atinge desde ‘dentro’, são as forças que nos adoecem, nos atormentam e tiram nossa vitalidade, deprimindo-nos e entristecendo-nos. O terceiro obstáculo, considerado por alguns o mais perigoso, é dito que tem uma natureza secreta porque nasce em nosso próprio pensamento, como nosso egoísmo, nossa raiva, nossa inveja, nosso orgulho. Desde uma perspectiva mágica, assim, o que precisamos mesmo é de proteção.

É importante insistir, contudo, que o inimigo aqui não é o outro, qualquer que seja o outro, mas um padrão de energia que envenena a vida e destrói as relações. Os inimigos, não

por acaso, são aquelas forças antagonísticas: que nos dividem, nos afastam, segregam, excluem, separam e devastam. Tudo, enfim, que dissemina e se alimenta do ódio, do medo, do ressentimento e da agressão. É esse padrão de energia e esse jogo de forças que as práticas de proteção visam combater.

Está aqui a maneira através da qual a pedagogia fantástica se protege: resistindo em ser capturado pelas forças antagonísticas, contrariando as máquinas disseminadoras de afetos malevolentes, frustrando os planos binários do pensamento. A lição três se configura como uma verdadeira área de combate: não espera, ela age.

5.4 Da natureza mágica da espiritualidade: a arte de estabelecer uma política por outros meios

A essência da espiritualidade mágica está nas atividades cotidianas. Essa é nossa quarta lição e, portanto, algo a ser aprendido no campo deste dispositivo. A diferença central desse enfoque espiritual é a defesa de que um outro mundo nos é sempre possível. Contudo, não estamos nos referindo a um mundo além, para depois. Defendemos a possibilidade de um outro mundo possível aqui e agora, já!

O princípio fundamental que se instala nesse momento da pedagogia fantástica é a lição de que não há aprendizado para depois, nem um aprendizado centrado em si: o mundo precisa de nós agora. De acordo com esse ponto de vista, a espiritualidade não deveria ser encarada como algo dissociado da vida cotidiana. Não tem a ver com ir para outra esfera ou outro reino, nem ir em busca de um paraíso distante.

[...] É por isso que para nós é tão importante falarmos sobre espiritualidade ligada a todos os aspectos relacionados com o nosso mundo conhecido. Para nós, é possível ver as situações comuns do ponto de vista de uma percepção intuitiva extraordinária – que é a de descobrir uma joia sob um monte de lixo (TRUNGPA RINPOCHE, 2014, p. 123).

Desde uma natureza mágica da espiritualidade, aprendemos a trabalhar com as situações que nos aparecem agora, pois magia é a arte de intervir no mundo e modificar sua experiência. Implica que, em sua natureza dinâmica, o mundo não é estático e por isso mesmo não se restringe em adaptar-nos. Nesse contexto, a espiritualidade emerge como um conjunto de exercícios pautado pelo compromisso de intervir no mundo em torno de nós.

Para a feitiçaria, a espiritualidade é o modo através da qual dissolvemos o eu por meio do cuidado comum com o mundo, ao invés de reduzir o mundo aos referenciais do eu.

Basicamente, a educação espiritual, enquanto exercício, é a conversão do olhar do eu para o mundo; é um compromisso que se estabelece com o mundo vivo, existente. Não tem nada a ver com conquistar um lugar no paraíso ou uma felicidade especial que tem o eu como fim.

Dizendo de outro modo, a espiritualidade de natureza mágica é uma forma de fazer política por outros meios na medida em que não toma como referência os aparatos partidários, estatais, governamentais. É uma maneira de intervir diretamente no mundo a partir de meios hábeis concretos como a fantasia, por exemplo. A questão é que, nesse tipo de visão espiritual, a pedagogia passa a ser um método educativo que tem como eixo o estabelecimento de votos e compromissos.

Nesse caso, para a pedagogia fantástica não há como pensar na relação educação e espiritualidade sem se comprometer com algo ou alguém. O processo formativo começa com um compromisso! Começamos com o compromisso de não causar danos, trabalhando em não trazer sofrimento a si nem aos outros, abstendo-nos de prejudicar quem quer que seja, seja pela fala ou pelos atos; seguimos o caminho e aprendemos a cuidar uns dos outros, estabelecendo as bases para um cuidado comum com o mundo; até chegarmos no ponto em que fazemos o voto de abraçar o mundo como ele é, aprendendo a mover-se sem exigir, sem esperar, fazer simplesmente.

[...] Grande parte do treinamento nos dois primeiros compromissos envolve minimizar nossa tendência a rotular e ter ideias preconcebidas, ter pontos de vistas e opiniões sobre tudo que percebemos. Com o terceiro compromisso, levamos ainda mais adiante. Não é que não se possa ter pontos de vistas a respeito de mingau ou neve – ou de qualquer coisa no que isso tange. É só que não nos apegamos a esses pontos de vista. Em vez, nós os experimentamos, divertimo-nos com eles, como um ator ou uma atriz numa peça. Podemos dançar com a vida quando ela é uma festa tresloucada e totalmente fora de controle, assim como quando é tão terna quanto um amante. Trabalhamos com o que tivermos, com quem somos nesse instante (CHODRON, 2014, p. 111).

O ponto chave é que nesse tipo de espiritualidade aprendemos a nos ocupar da vida, do jeito que ela vem e não como gostaríamos que ela fosse. A maior lição dada aqui é a de que precisamos nos importar com o mundo, pois tudo que acontece nele nos diz respeito. Não por acaso, a tarefa que nos cabe quando se fala de perspectiva mágica da espiritualidade é a de não abdicar do mundo e não desistir de ninguém.

Apaixonar-se pelo mundo!!! Isso capta o que significa a espiritualidade mágica. A pergunta que constantemente seremos levados a responder com essa quarta lição será: “estou disposto a abandonar tudo que representa uma barreira entre mim e os outros, uma barreira

entre mim e o mundo?” (CHODRON, 2014, p. 114). É isto que somos levados a problematizar quando decidimos nos engajar a um dispositivo dessa natureza.

No mínimo, o que essa lição nos ensina é a sermos coerentes consigo mesmos. A base dessa espiritualidade é a disposição para a honestidade em relação ao que podemos e não podemos enfrentar; em relação ao que dizemos e fazemos; em relação ao que nos comprometemos. Afinal de contas, a espiritualidade não tem a ver com um conjunto de dogmas ou uma lista de regras que devem ser cumpridas.

À medida que avançamos nesse dispositivo educativo, aprendemos o que significa responsabilidade: abdicar não dos outros, mas da obsessão por nós. Percebemos que a situação toda não é sobre ter poder sobre, mas de dissolvê-lo. A quarta lição é sobre como um mundo pode ser transformado quando entendemos que tudo que existe é sagrado. Pois “o sagrado é aquilo com o que importamos o suficiente para lutar e correr risco. Não queremos vê-lo destruído ou danificado. Compreendemos que ele é a base das coisas que realmente sustentam a vida” (STARHAWK, 2018, p. 61).

Com base nisso, a espiritualidade mágica é o dispositivo que nos incita a agir. Entendemos que as coisas e pessoas têm valor para além de sua utilidade para os fins individuais e interesses pessoais. O outro tem valor e o mundo importa não porque posso me apropriar dele ou em função do lucro que ele tem a me oferecer. Agimos com o entendimento de que todo mundo quer viver e ser feliz. Ninguém quer ser deixado de fora. Ninguém precisa ser excomungado do grande mandala.

Trabalhar para um cuidado comum com o mundo se torna nossa maior riqueza. A quarta lição da feitiçaria nos mostra que nossa verdadeira fonte de poder não é a dominação do outro, mas a doação de si para um outro. O aprendizado de abraçar o mundo como ele é e não como gostaríamos que fosse se torna nossa prática cotidiana.

De acordo com a pedagogia fantástica, pensar magicamente a espiritualidade é reativar sua dimensão política de intervenção direta no mundo. Quando tudo em volta fica difícil, não nos acovardamos. Não se trata de fugir de tudo e culpar a todos. Nesse momento, a questão que importa é

[...] você está pronto para firmar um compromisso? É a hora certa de se comprometer a não causar dano, a beneficiar os outros, a abraçar o mundo bem como ele é? Você está disposto a firmar qualquer um – ou todos – desses compromissos por toda a vida, por um ano, um mês ou nem que seja por um dia? Se você está disponível para tal, comece onde você está [...] (CHODRON, 2014, p. 137).

Trabalhar com a espiritualidade enquanto meio de estabelecer compromissos é uma forma ousada de ganhar uma nova perspectiva justamente quando mais precisamos. A vida não precisa estar de acordo com o que queremos ou desejamos, ainda assim, podemos nos abrir para o que vier e trabalhar com o que chega. Entrar em um caminho espiritual é se abrir para as incertezas, vulnerabilidades, desenraizamento. Não é sobre poder, mas como poder não; não é sobre dominação, mas como estar com a destituição. Não é mais uma questão de ser, mas de ser-com tendo em vista que “os seres humanos não são algo separado do resto do mundo, dos animais, das plantas, da vida, da espiritualidade[...]” (STARHAWK, 2018, p. 55).

Agora, começamos a compreender que compartilhamos de uma casa comum e é, no mínimo, muita irresponsabilidade agir no sentido de continuar destruindo-a. A espiritualidade mágica, portanto, nos lembra que a política vai muito além do que fazemos nas eleições, é muito mais do que um voto dado e não diz respeito apenas ao que fazem os partidos instituídos. Bem como afirma que a espiritualidade não pode ser reduzida a uma dimensão religiosa, uma vez que atravessa todos os campos da vida.

O que interessa nesse tipo de espiritualidade não é que dogma você segue, nem a roupa que você veste; antes, importa saber o que estamos fazendo diante das desigualdades e injustiças sociais, como estamos respondendo, juntos, às situações de machismo, racismo e violências cotidianas contra as minorias, se os líderes que escolhemos são coerentes com o que acreditamos e com o que queremos, se, enfim, nos importamos mesmo com o mundo e as vidas, visíveis e invisíveis, que habitam nele.

A espiritualidade mágica, ao reivindicar sua dimensão política, defende que um outro futuro nos é sim possível, uma outra sociedade nos é sim pensável, um outro mundo é sim necessário. O que precisamos então? Soltar a obsessão pelo pequeno eu que, pelo desejo de controle e poder sobre, obriga que o mundo o adore.

Com a pedagogia fantástica, a espiritualidade realiza “nada menos que uma performance mágica de dissolução do poder pela imaginação” (VALENTIM, 2018, p. 21). O trabalho efetivo está em como podemos nos abrir para ouvir os cantos e gritos dos mundos, ao invés de ficar hipnotizados com nossa própria voz. A espiritualidade nos coloca em um domínio além do pequeno eu e a magia nos abre para forças exteriores ao humano.

Trata-se, com isso, de como podemos estabelecer uma política cósmica de modo a levar em consideração não apenas a felicidade e a existência dos viventes humanos e dos seres visíveis, mas de inserir o desejo e a perspectiva das vidas não-humanas e invisíveis. Só assim aquele compromisso de não causar danos, cuidar uns dos outros e abraçar o mundo como ele é

pode ganhar em consistência e amplitude. Tal exigência, própria da espiritualidade mágica, demanda, contudo, um trabalho de transformação de si em um outro que não seja um outro eu!

No limite, a perspectiva espiritual de educação no contexto da feitiçaria nos pede para fazer uma modificação em si que não passa pela “cabeça”. Não se trata de mudar de ideias ou aprender conceitos. A exigência é que se mude de corpo por meio da aliança com o quê ou com quem não está fixado ao eu. Só assim poderíamos sentir profundamente e ouvir sensivelmente o mundo que nos cerca.

5.5 A potência da transformação dos corpos pela via da imaginação, ou... da infinidade de possibilidade de habitar o mundo e a subjetividade

Na pedagogia fantástica, é importante saber: o corpo é quem determina o que vamos aprender. Como território de passagem, é por meio dele que se movimentam os processos de aprendizagens. Nesse caso, pensar diferentemente é a capacidade de transformá-lo constantemente. Partindo dessa premissa, a quinta lição defende que a educação é o modo de transformação do corpo pela via da imaginação.

Por este motivo, talvez possamos dizer que a pedagogia fantástica é um verdadeiro anarquismo epistemológico uma vez que permite conhecer a partir do corpo tomado – ou tombado - como território de afecção e não como organismo. A tese central é a de que o potencial de aprendizagem de uma subjetividade está no corpo, não fora dele. Aqui, o grau de aprendizado é constantemente alterado em função da capacidade de transformação que o corpo possui, ou seja, é na capacidade de afetar e ser afetado pelos fluxos energéticos que vêm de outros corpos no encontro com o nosso.

O princípio geral nessa abordagem é que somos dotados de um corpo fantástico – para alguns “corpo extático”, para outros “corpo sem órgãos” – que é caracterizado por sua potencialidade metamórfica e por isso tem o potencial de mudar de forma no momento mesmo que é atravessado por outras forças ou investido de outros afetos. Além disso, é importante dizer que esse corpo tem regiões com maior ou menor grau de intensidade de afecção. Ou seja, algumas zonas são mais sensíveis do que outras. Assim, em uma subjetividade o campo visual pode ser mais propício para afecções; em outras, todavia, a região mais favorável pode ser a audição ou o olfato. De tal forma que cada subjetividade pode encontrar, em seus corpos, os meios de maior acesso para aprendizado; há, enfim, zonas corporais de aprendizagem que tornam mais favoráveis os caminhos de sua transformação.

Dizemos que a materialidade do corpo é fantástica porque não é uma substância, muito menos pode ser reduzida a elementos bioquímicos; ele é um fluxo energético povoado de afetos que pode ser constantemente transformado pela inter-ação com outras forças e agentes. Vale ressaltar que, visivelmente, o corpo não muda. O que altera é o padrão afetivo que faz, com isso, que a subjetividade seja experienciada de forma diferente. O que estamos querendo dizer é que, quando um corpo se transforma, a subjetividade assume características diferentes, agindo de forma completamente distinta de seus padrões e hábitos naturais.

O que muda quando um corpo se transforma? De modo bem direto: nossa forma de habitar a subjetividade e consequentemente o mundo. Nossas sensações variam, nossa percepção muda, nossas motivações se alteram. Podemos estar tomando água, mas ingerimos “como se” fosse sangue. Podemos estar comendo madeira, mas saboreamos “como se” fosse geleia. Podemos até tomar cachaça, mas ingerimos “como se” bebêssemos néctar. Podemos estar numa poça de lama, mas sentimos “como se” estivéssemos numa banheira. Nossa perspectiva mudou. Não sentimos mais como antes, não percebemos mais como antes, não cheiramos mais como antes. Tudo ao redor se transforma.

Em suma, o corpo, por ser de natureza fantástica, tem a capacidade de ganhar novas dimensões e acessar novas aprendizagens no momento mesmo em que se permite ser atravessado por outros padrões energéticos e novas vibrações afetivas trazidas pelo encontro com outras gentes (animais, plantas, elementais, divindades...) e outros agentes (músicas, luzes, filmes, instrumentos...). Nas palavras de Gouveia e Hillis (2014, p. 15),

[...] o corpo não é algo permanente que é habitado temporariamente por uma outra consciência, mas sim que este corpo é um processo constante que ganha dimensões diferentes enquanto está conectado com os “novos agregados” trazidos pelo espírito. Uma vez que se trata de um processo contínuo, desprovido de qualquer essência ou identidade fixa, o corpo se torna suscetível a tais transformações.

Nesse caso, é por isso que, diante da transformação do corpo, a subjetividade, agora habitada por “novos agregados” (nova conjuntura de afetos e padrões energéticos) se torna capaz de realizar proezas que apenas com as suas capacidades fisiológicas habituais não seriam possíveis. Com isso, por exemplo, algumas pessoas conseguem usar capacetes extremamente pesados (é o caso dos oráculos tibetanos), pular e saltar durante horas sem sentir peso nas pernas, comer algo que normalmente se rejeita, abraçar alguém que não se tem apreço, conversar com mortos, se comunicar com as plantas, ingerir bebidas alcoólicas e não ficar bêbado etc.

É assim que o sujeito passa a vivenciar a condição de ser um outro que não ele mesmo. Nessa experiência de dessubjetivação, aprende-se a tática de sair do que nos torna um “eu” para acessar o mundo visto por um “tu”. Na transformação dos corpos, somos habitados por uma outra perspectiva subjetiva; e agora, as coisas que vemos não são mais as mesmas.

Nesse contexto, o destino de todo processo educativo seria o de nos ensinar a acessar diferentes pontos de vistas. Isso significa dizer que a tarefa pedagógica central é contribuir para habitar nossa subjetividade de outros possíveis. Esta é uma lição que nos incita a pensar a aprendizagem pela via da metamorfose, pois não basta mudar de ideia, é um convite para mudar a própria forma corpórea no momento mesmo em que se distancia de onde se afirma.

Pensar o corpo a partir de sua natureza fantástica pressupõe, portanto, questionar o que pode um corpo para além do seu marcador fisiológico e seu lugar de objeto. Implica, enfim, problematizar seu potencial para além do uso cotidiano. Ao não se submeter às limitações orgânicas e suas funções, o corpo, atravessado por novos afetos, aprende a fazer outros usos de si.

Assim, entende-se que há outros jeitos de usar a boca, outros jeitos de movimentar as mãos, novas funções para as pernas. Aprende-se que, quando permitimos que o corpo se transforme, abrimos novas possibilidades de ser, de agir, de ver, de falar, de sentir, de se relacionar, de se perceber, de andar, de cantar, de cheirar, de ouvir e até de saborear.

[...] Pode-se inferir disto que o reconhecimento do próprio corpo assume três funções. A primeira, a superação da visão dual e rígida sobre o corpo, evidenciando suas ligações com os impulsos, sentimentos e pensamentos, bem como seu constante devir com a realidade mutante; a segunda, educativa, ao indicar dificuldades permitindo, assim, superá-las; e por fim, a terceira, conscientizar o indivíduo a respeito de uma inteligência e de um querer que vem do corpo, não ligado ao pensamento racional (PLÁ, 2006, p. 30).

Por isso, não seria estranho dizer que, na pedagogia fantástica, é o corpo, enquanto território afetivo, campo de afetos e fluxos, quem ensina. É exatamente pelo seu potencial de transformação que se manifesta o método para habitar de diferentes formas a subjetividade e viver uma nova experiência de mundo. O corpo se torna, então, o caminho por onde se aprende por afecção.

A transformação do corpo, todavia, não é algo simples de se realizar tendo em vista o estado de entorpecimento resultante das diversas formas de docilização a que sofremos desde o momento que nascemos. Para essa lição é necessário um treinamento ainda mais direcionado de forma a contribuir para resgatar a inteligência corporal em sua natureza sensível. É preciso

aprimorar o corpo do aprendiz até o ponto em que ele se torne hábil para sentir o que se passa e o que lhe passa bem como, dizendo de outra forma, fazer uso do corpo fantástico exige, do aprendiz, uma habilidade para ir além do seu aspecto mecânico. Isso implica a utilização de um procedimento baseado fundamentalmente na imaginação no qual os tibetanos chamam de *sadhana*. Para a pedagogia fantástica, a *sadhana*, entendida literalmente como “meio para atingir” ou “meio para realizar”, funciona como uma espécie de procedimento metodológico que atua na transformação dos corpos pela via da imaginação.

Temos aqui um método exclusivo não apenas para alcançar, mas sobretudo para realizar o corpo fantástico e operar em nós uma transformação. Entre os principais aspectos desse processo está a prática da visualização através da qual somos incitados a gerar a si próprios como um outro ser que não nós mesmos a fim de acessar sua experiência de mundo e realizar sua sabedoria.

Com isso, *sadhana* se torna uma espécie de “manual” através do qual o professor ou professora delineia os principais elementos para se atingir a transformação dos corpos. O primeiro elemento denomina-se de “preliminares” e consiste em preparar o aprendiz para integração do corpo-energia-mente e estabelecer motivações adequadas para a tarefa; ou seja, é o momento de estabilizar a atenção e reavivar uma intenção altruísta de aprender para o benefício dos seres. Feito isso, concluímos as preliminares invocando-solicitando aos grandes seres de sabedoria que possibilitem as visões e transmitam seus conhecimentos.

O segundo elemento, denominado de estágio da geração ou “prática principal”, refere-se ao processo das visualizações de outros seres e outros mundos por meio de leituras direcionadas, cantos e sons. Neste momento o aprendiz é convidado a ver aquilo que está sendo dito não como representação mas como algo vivo. É necessário manter uma imagem visual nítida em nossa mente de modo a produzir efeitos em nosso corpo. Somos incitados a cultivar uma sensação real daquilo que é visualizado de modo a permitir que essas presenças e seres imaginados afetem nosso campo de ação.

O estágio de geração configura-se como um estado alternado de realidade através da qual geramos um mundo extra-humano, fantástico, por assim dizer, no qual nosso corpo-mente pode mergulhar. O que instalamos, por meio da visualização orquestrada pela leitura encantada, não é um mundo secundário apartado em si, “e sim uma crença secundária (em outro mundo)” (VALENTIM, 2018, p. 23).

Em um dado momento, a geração se transforma em autogeração: os seres antes visualizados à nossa frente, já não estão mais diante de nós; respondemos ao seu chamado e agora nos tornamos eles. A extra-humanidade gerada pela fantasia atua em nós nos

desapossando desde dentro e dotando-nos com sua visão. Nesse estágio de afecção, passamos a ver, sentir, cheirar, saborear, falar, pensar e agir não mais como um “eu”, mas como um Tu que nos interpela, nos toma e nos tomba. “[...] É assim que o mundo primário *muda*, sendo invadido por um mundo secundário, ao se conferir a este o tipo de crença que se costuma reservar somente àquele. Trata-se do reverso completo da incredulidade objetiva” (VALENTIM, 2018, p. 24).

Os seres da visualização, fantasiados no estágio da geração, podem, com isso, tanto transmitir conhecimentos quanto contribuir para alterar nossa experiência de mundo uma vez que, sob o efeito do en-cantamento da leitura, ganham vida própria e, portanto, atuam em nosso corpo. As maravilhas imaginadas se realizam independente da mente de quem as concebe (TOLKIEN, 2013).

Neste instante, em que nosso corpo é transformado e passamos a perceber o mundo sob a perspectiva da alteridade - que pode ser um espírito, uma planta, um animal, uma divindade, uma luz, uma outra gente – o aprendiz precisa se entregar profundamente aos afetos e padrões energéticos que vêm de modo a experimentar a radiação provocada pela visualização. A questão é que, a fim de realizar a sabedoria e aprender com um outro ser, a transformação dos corpos pela via da imaginação é um meio para ultrapassarmos a percepção comum e a perspectiva do eu. O que acontece é que, por meio desse procedimento de entrega, todas as aparências, todos os sons e todas as percepções e experiências são vivenciadas sob o ponto de vista de quem ou do que fomos transformados.

Por conseguinte, o que se abre é a possibilidade de alargarmos a nossa percepção e alterarmos nossas perspectivas de modo a desenvolvermos uma visão sagrada mesmo das coisas mais comuns. Pois, o interessante do dispositivo pedagógico da visualização é que, por meio do estágio da geração, criamos ligações

[...] Com imagens de coisas que não somente ‘não estão presentes de fato’, mas que na verdade nem podem ser encontradas em nosso mundo primário, ou que geralmente se crê que não podem ser encontradas nele. O fato de as imagens serem de coisas que não são do mundo primário, (se é que isso é possível), é uma virtude, não um defeito (TOLKIEN, 2013, p. 46).

Exatamente por isso – de estabelecer laços e consequentemente sermos transformados por coisas e seres que não existem no mundo primário - o grande desafio da imaginação como tecnologia de transformação: não basta visualizar, é preciso que o mundo fantasiado seja verossímil; precisamos colocar um certo grau de crença, conferindo consistência interna às

imagens de modo que elas se expressem e se realizem. E isso exige muito trabalho e nos demandará muita habilidade (TOLKIEN, 2013, p. 46).

Por fim, no estágio da consumação ou perfeição, desfazemos toda a visualização e dissolvemos tudo no espaço básico dos fenômenos. Contudo, integramos os efeitos gerados no contexto da prática em nossa vida diária. Voltamos em nós, mas não voltamos o mesmo. Vivenciamos as mesmas coisas, mas com um novo brilho perceptivo.

5.6 Sonhar mundos e tecer planos: porque pensar é aprender a ver

A sexta lição a que conseguimos farejar nos rastros deixados pelo dispositivo educativo em Chögyam Trungpa Rinpoche diz respeito a uma das muitas habilidades dos feiticeiros da antiguidade: a arte de sonhar. A tese central que sustenta este ponto é a de que “nesse mundo há sempre possibilidades de visão” (TRUNGPA RINPOCHE, 1996, p. 132). Ou seja, aqui aprendemos que não importa onde estamos, teremos sempre a oportunidade de abrir bem os olhos para ver além do nosso alcance. A arte de sonhar, por isso, defende que pensar é tática de aprender a ver longe, ver além, mais além, mais além de além o que em nossa cegueira não conseguimos ver.

A necessidade dessa aprendizagem se justifica pelo nosso embotamento ou condicionamento perceptivo através do qual fechou nossos ouvidos, cegou nossos olhos e secou nossa alma. Nessa cegueira, nos fechamos em um mundo familiar, chamado eu, através do qual preferimos nos esconder e até dormir. Criamos um casulo para nos proteger da amplitude do horizonte e passamos a viver em cavernas pessoais, adormecidos.

O que ocorre, todavia, é que estamos entorpecidos e com o pensamento amortecido. Neste estado, já não pensamos, porque não mais vemos. Apenas reproduzimos nossos próprios padrões sociais de conduta, desejo, apreço. Em momento algum nos sentimos incitados a sonhar. Vivemos em estado de sono profundo sem sonhos. Somos apenas sonhados.

Por causa desse nosso condicionamento perceptivo, o apaixonamento pelo mundo se transformou em “paixão pela mercadoria”, nos diz o xamã Davi Kopenawa (2015). Deixamos de ser oradores de sonhos (instauradores de mundos) para virar homens de mercadoria (exterminadores de futuros). Para entender melhor o que nos deixou doente dos olhos, precisaremos re-tomar uma pequena história que diz que

[...] No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. Seus antepassados mais

sábios, os que *Omama* criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. *Omama* tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos[...] Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmos habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!” Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

Devido a esse pensamento esfumaçado, já não conseguimos mais ver e, conseqüentemente, esquecemos a antiga arte de sonhar. A paixão pela mercadoria e o seu desejo autocentrado por grandeza nos deixou cegos e surdos para a sacralidade do mundo. Em função disso, violentamos, matamos e exterminamos tudo que possa estar à nossa frente. Exploramos a terra, envenenamos os rios, contaminamos tudo à volta. Em nome desse fascínio para ter sempre mais, chegamos ao ponto de matar uns aos outros.

Nossos pensamentos estão fechados. E por isso, “ficamos incapazes de ver” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 505). O dispositivo da pedagogia fantástica, portanto, nos ensina a sonhar mais longe, recuperar nossa verdadeira capacidade de pensar. Pois, a arte de sonhar nos permite fazer novas descobertas. A cada sonho vemos coisas diferentes. O mundo se torna mais interessante.

Nesse sentido, sonhar é a habilidade de perceber fora dos padrões de condicionamentos sociais, culturais, egóicos e econômicos. Sonhando temos condições de ver outros mundos possíveis para estar e viver. Pensar seria, com isso, a arte de abrir-nos para outros possíveis. A atividade do pensamento nesse contexto configura-se como um meio prático para ver.

Não por acaso, o sonhador é um viajante cósmico que, ao permitir que sua percepção seja penetrada pelo ponto de vista vasto e profundo da magia, passa a ouvir, ver, sentir, cheirar e saborear o que comumente não se escuta, não se vê, não se sente, não se cheira e não se prova,

de tal forma que sonhar é abrir as portas da percepção para que a magia nos adentre. Nesse quesito, a sexta lição da pedagogia fantástica nos diz que todo trabalho de pensamento começa com uma invocação à magia.

A essência desse processo é permitir que nosso campo dos sentidos vibre em um outro padrão sensível. Com a arte de sonhar, pensar é perceber para além dos condicionamentos e automatismos. O verdadeiro sonhador, por isso, não é o sujeito que adormeceu. Pelo contrário, é aquele que já despertou para as infinitas possibilidades de mundo e vida.

Mas, podemos nos perguntar: como resgatar essa antiga capacidade de sonhar para ver o que não se diz e dizer o que não se vê? Como, enfim, invocar a magia de modo a fazer com que nossa percepção seja penetrada pelas qualidades luminosas dos mundos? Para isso, temos três caminhos.

Primeiro, aprendemos a invocar a magia no nosso ambiente físico. Não importa se estamos em um local pequeno ou se nosso espaço é imenso como uma mansão. O que importa é atentarmos para o fato de que esse espaço precisa ser delicadamente cuidado, limpo e harmônico. A forma pela qual organizamos o espaço físico deve estar articulado com o desejo de fazer desse lugar um ambiente acolhedor e bom de estar.

A tarefa inicial é a de transformar o ambiente físico em um espaço sagrado, ou seja, esses lugares emanam um certo magnetismo, atraem a atenção de quem chega, irradiam algo muito particular que é difícil não sentir. Ao entrar nesses espaços, a sensação precisa ser a de que entramos em um outro mundo e estamos em uma outra atmosfera: encanta nosso olhar, alegra nossos ouvidos, alimenta nosso olfato, nos convida para sentar e, quem sabe, até saborear. Aprendemos a dar valor ao nosso espaço, cuidamos dele com coração e mente baseados no interesse pelos outros e no desejo de torná-lo convidativo, acolhedor e admirável para quem quer que chegue.

Com isso, o lugar deixa de ser um plano de fundo inerte para participar ativamente do processo formativo. O espaço ganha vida, afetando e sendo afetado. Dele podemos sair transmutado no momento mesmo em que o transmutamos.

Em seguida, após cuidar do ambiente físico, desenvolvemos um senso de integração de nosso próprio corpo. Podemos seguir uma série de trabalhos corporais de modo a permitir que a sensação de inteireza e unidade retorne: olhamos e ao olhar ouvimos; cheiramos e ao cheirar saboreamos; saboreamos e ao saborear sentimos. Tudo está perfeitamente integrado, não importa a idade, os cabelos brancos ou as rugas na pele. Sabemos que ainda podemos perceber sensorialmente o mundo com inteireza.

E, por isso, atentamos para cuidar de nossa maneira de comer, falar, ouvir e até vestir. Em vez de desleixo, aprendemos a desenvolver dignidade por quem somos. E isso pode estar expresso na roupa que usamos. Não importa se é um terno, um vestido ou uma saia justa. Mais vale sentirmo-nos dignos e íntegros com aquilo que vestimos. Não é uma questão de seguir a moda, mas de estar confiante.

Nesse momento, somos instigados a perceber o modo como usamos a boca ao comer, o modo como usamos a boca ao falar, ao beijar, ao beber. Nos faz olhar para o modo como dizemos olá, como andamos e como estabelecemos nossa comunicação com o mundo – humano e não humano - a nossa volta. Enfim, trata-se de como estamos entrando em relação com as coisas e os seres ao redor de modo a sentir por inteiro o que nos passa e o que se passa. A ideia básica é a de que podemos nos ligar de forma profunda com o mundo e suas estranhezas por meio de nosso corpo.

Por fim, o terceiro caminho para invocar a magia consiste em induzir nosso estado anímico a voltar-se para o momento presente. A tarefa principal aqui é nada a exigir, nada a provar, simplesmente fazer. Aprendemos a mobilizar e trabalhar com nossa energia de forma a deixá-la livre de dúvida e descrença. Vivenciamos o frescor anímico do momento presente, sem rejeitar, sem se apegar. Tudo se torna uma questão de disponibilidade para estar aberto ao que vem.

Começamos a perceber que vivenciar o agora nos permite captar horizontes de mundo que normalmente não se vê. A aprendizagem está centrada em nos fazer entrar em contato com o momento presente e pescar os presentes de um futuro que ainda não se diz. Porque acreditar no mundo é oferecer ao presente a possibilidade de resistir às tiranias do passado que, insistindo em nos assombrar, limitam a antiga arte de sonhar.

Enfim, a pedagogia fantástica nos ensina que se o chão de nossa era está seco, se a língua já não sente cheiro: é tempo de fazer chover no futuro, aprender com o arcaico a jamais ceder ao discurso autoritário. Vivemos em uma época que não há mais tempo para “mais tarde”: por acreditar neste mundo, inventamos uma história para re-contar o que nos acontece, instauramos mundos para habitar nossos desejos.

Ao atravessar a educação com o dispositivo fantástico, fazemos do processo pedagógico uma movência que pressupõe sair de si para assumir-se outros. Por isso, educar é a arte de ver em perspectivas, em que aprendemos, na saída de si, a buscar um outro, um não-eu, como modo primeiro de constituir a si mesmo num mundo.

É um modo não apenas de re-conhecimento pela diferença, mas também daquela astúcia maior de revigorar-se deixando-se ser outro: esse modo estranho de conservar o próprio destino

em que não precisemos mais apelar pelos caminhos duais e binários: decifra-me ou te devoro. Haverá muitos lados de um mesmo mundo e poderei, como no amor, devorar-te e decifrar-te.

Nesse processo educativo de transmutação de perspectivas a lógica das identidades se submete à dança em êxtase em performance e passagem. Portanto, nos dizem os feiticeiros: não assumiremos outros pontos de vistas enquanto estivermos nos mesmos lugares, presos, por covardia e medo, ao nosso mastro; apenas quando tivermos coragem e audácia para permutar, ser passagem, intercambiar posições.

Não casualmente, a pedagogia fantástica é o caminho formativo que emerge para nos tirar dos lugares específicos, produzir corpos performáticos que cantam enquanto contam e contam em-cantos de mundos outros possíveis para se viver. É que seu conhecimento é marcado, no corpo, pela transmutação das formas, que não são fixas, mas mutáveis porque vazias de uma substância fixas: ôcas, ocas, sem órgãos.

Nesse mundo de uma miríade de seres que ocupam lugares diversos, percebemos, porque agora vemos, que esse dispositivo fantástico favorece um ponto de vista diferenciado à educação na medida em que deseja ver, na imagem refletida do espelho, um outro que não eu. O que nos está sendo exigido é abrir bem os olhos para o dom de ver e ouvir as vozes vindas de outros lugares, outros tempos, outros textos. Vozes de abismos que nos lançam para aquele espaço-de-nós-sem-eu.

E, se há um sujeito da educação ele é, nos mostram as lições de feitiçaria, sempre movente, jamais fixo; mutável, jamais idêntico. E por isso, aqui não há palavras únicas para classificar os seres, a gramática é outra, as palavras se confundem e se cruzam. Se há um exército de vampiros-da-verdade se alimentando do silenciamento e desqualificação daqueles saberes outros, somos daqueles professores bruxos que fazem aliança com lobos e disseminam um bando de lobisomens no campo da educação.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em que medida, enfim, a noção de espiritualidade presente no pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche contribuiu para reorientar nossas propostas educativas? Poderíamos abrir alguns caminhos para responder a essa questão, mas preferimos objetivamente dizer que a visão espiritual aqui discutida ofereceu não apenas contribuições para repensarmos a educação, mas uma inspiração de como instaurar uma outra pedagogia.

Tendo em vista que, para o pensador tibetano, o dispositivo espiritual já se configura como um processo formativo, é fundamental atentarmos para o fato de que a contribuição central de sua concepção de espiritualidade é direta: que o sujeito coloque em jogo sua relação com o mundo. Com Chögyam Trungpa Rinpoche pudemos aprender que para o indivíduo passar por uma transformação são necessárias formas diferentes de um trabalho sobre o mundo como forma de trabalhar a si. Ou seja, é sempre por intermédio de atividades práticas para o bem comum que o sujeito realiza sua formação e acessa um modo outro de viver.

Desta maneira, não seria impreciso dizer que a espiritualidade é o que permite a um determinado sujeito não “apenas” uma mutação no nível de sua relação consigo mesmo, mas no modo como interage com os outros e com as coisas ao seu redor, tanto a nível natural quanto no contexto social e cósmico. Ao abordar a espiritualidade como o exercício de si para o mundo e não de si para si, o real da educação passa a se configurar como o trabalho de cuidado comum com as vidas humanas e não humanas, visíveis e invisíveis, em todos os seus aspectos, dimensões e perspectivas.

O espiritual nasce, desde o pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche, como tarefa pedagógica e a educação como prática espiritual. No contexto da formação humana, desvela a existência de uma tríplice contribuição: ética, estética e política. Primeiro, porque se configura como um convite para deixarmos de hibernar no casulo chamado eu em direção ao despertar na experiência de mergulhar no mundo outro - essa que é uma questão ética central principalmente quando estamos no campo acadêmico. Segundo, porque nos inspira a inventar novas formas de estar no mundo e trabalhar a criar novos mundos para viver, de forma a que nos tornemos não artistas de si, mas artesãos cósmicos. Terceiro, e não menos importante, a visão espiritual discutida aqui é um desafio para, não desistindo de nada e nem de ninguém, instaurarmos uma política da coragem em que o cosmo inteiro possa ser abraçado, sem excluir nada, sem rejeitar ninguém.

A espiritualidade desponta, assim, como uma experiência educativa concreta de pulsar no mundo pelo vivido, de existir e de indagar a nossa própria herança de pertencimento e de

destinação com as verdades em torno do que somos e do que pretendemos ser no nível pessoal e coletivo. Diz respeito, portanto, à educação enquanto formação humana, transformação social e política cósmica. Nessa perspectiva, educar não teria sentido a não ser como experiência indissociável de um comprometimento com o bem comum.

Mais do que oferecer contribuições para repensar nossa educação, essa compreensão de espiritualidade nos dá inspiração para pensar o que ainda não se pensa em nossos processos educativos. De modo mais direto, essa é uma visão espiritual que nos permite elaborar uma pedagogia desde os parâmetros da magia. Não casualmente, afirmava Trungpa Rinpoche (2013, p. 23): “o próximo passo é aceitar a mágica”. Como pudemos perceber ao longo das seções, a pressuposição desse tipo de visão é a de que não há educação sem a devida invocação da magia. Sem ela não seremos capazes de mudar nossa relação com o mundo fenomênico e a experiência que fazemos dele.

De uma vez por todas, entendamos: “estamos falando de como inspirar pessoas a sair de seus casulos”. Por isso, a ideia em educação e espiritualidade desde o ponto da pedagogia fantástica é tornamo-nos sujeitos plenos, mas sobretudo que sejamos capazes de ver a plenitude do mundo de forma a considerar as existências mínimas, as formas de vidas menores, os saberes invisíveis.

A educação deveria se preocupar não em como podemos ser felizes com nosso dinheiro e carro, mas em como podemos criar condições favoráveis para a felicidade da sociedade como um todo. A espiritualidade, nesse sentido, antes de ser um desejo de realização pessoal, é uma exigência para iluminar o próprio cosmos. Nesse tipo de experiência o foco da aprendizagem está em desconstruir barreiras: entre nós e o mundo, entre eu e outro, entre natureza e cultura, entre humano e não humano, visíveis e invisíveis.

Ante a obsessão de se apaixonar pelo eu, a relação educação e espiritualidade, desde o ponto de vista desta pedagogia, nos incita a se apaixonar pelo mundo; só assim cuidaremos dele como quem ama, como quem zela, como quem quer bem. Talvez, nos diz a pedagogia fantástica, acreditar no mundo é o que nos falta. Por acreditar neste mundo, inventamos uma história para re-contar uma ideia pedagógica através da qual a educação possa ser vivida como instauração de mundos; aqui, educandos e educadores, não se tornando alvos fáceis às forças opressivas, aprenderam que educar é amor também e que a palavra bem dita faz magia com uma vida.

Inspirados pela visão espiritual de Chögyam Trungpa Rinpoche, aprendemos que a espiritualidade é um dispositivo formativo de cuidado com os outros do mundo e a educação um artefato mágico de transformação dos corpos pela via da fantasia. Sem negar a existência do

fracasso, da derrota e do pesar, a educação e a espiritualidade, desde a perspectiva fantástica, é a possibilidade de fazer das catástrofes diárias nossas insurgências cotidianas.

A marca principal dessa proposta não é oferecer a salvação final para nossos males, mas a possibilidade de não desistir diante deles. Nesse sentido, pedagogias fantásticas foram feitas para nosso tempo, pois nos incitam a, diante dos pesares, trabalhar com o resto do mundo que temos ao invés de querer fugir dele.

O que tentamos dizer aqui não tem a ver com criar uma fortaleza a fim de não ser tocado pelas dores do entorno; ao contrário, estamos falando sobre como podemos expor completamente nosso coração a ponto de nos sentir plenamente tocados pelas coisas que se passam no mundo para com ele desenvolver um laço profundo. Este tipo de proposta, portanto, é para quem está disposto a compartilhar o coração; para quem está disposto a se abrir a fim de rastrear mundos outros para viver.

Por isso, a pedagogia fantástica, ao se inspirar na proposta de educação e espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche, é avessa à lógica pedagógica convencional que focaliza o indivíduo e está baseada em realização estritamente pessoal. A proposta aqui, como pudemos perceber, é totalmente outra. Pede um pouco de coragem e muita prática. Um pouco de destemor e muito exercício. Um pouco de atitude e muito trabalho. Um pouco de magia e muita fantasia. Um pouco de delicadeza e muita confiança. Um pouco de valentia com muita sabedoria.

O potencial dessa visão está no fato de que sua aprendizagem não está voltada para nos adaptar ao mundo tal qual o conhecemos; busca, pelo contrário, contribuir para transformarmos nosso relacionamento com ele. Não se trata de converter-se a essa ou aquela teoria, ou submeter alguém a esta ou aquela crença. A potência dessa proposta está no modo como, a partir da relação pedagógica, aprendemos a sincronizar mente e corpo no intuito de usar nossas percepções sensoriais para ver o que não se diz e dizer o que não se vê. Enfim, sonhar!

Uma das maiores implicações para a educação está no fato de que aprender significa estar pronto para ver com precisão e responder ao que chega com sabedoria e compaixão. Não é sobre a quantidade de conceitos ou acúmulo de teorias que se tem. Mas em como esses saberes nos tornam capazes de ver para além de nossas próprias lentes. É uma arte que essa pedagogia nos ensina, não uma técnica. Estamos diante de uma proposta pedagógica que, ao colocar como finalidade a arte de sonhar, torna educando e educadores sonhadores de mundos.

O foco da aprendizagem está voltado para abrir, no céu mesmo do ser, uma fenda capaz de fazer habitar um amor, uma vontade, um desejo. Desde o lugar de visionários sociais, aprendemos a fazer de nosso ser uma morada para o mais estranho e diferente; e, fazendo-nos juntos, construímos espaços comuns no momento mesmo que nos permitimos cativo. Essa, nos

parece, foi uma das principais lições que ficou com essa pedagogia. Coragem para o mais estranho, sobretudo para continuar amando e sonhando.

Em outros termos, parece ter ficado evidente que a *educação guerreira*, ao se ancorar na visão espiritual de Chögyam Trungpa Rinpoche e partir da mitofísica do reino perdido de Shambala, configura-se como um dispositivo ético, estético, político e pedagógico capaz de solapar as bases colonialistas imanentes ao processo de desencantamento do mundo, deixando rastros de uma *proposta pedagógica* sui generis na qual denominamos aqui de pedagogia fantástica.

Nesse caso, a visão filosófico-educacional aqui mapeada, ao se embasar em um dispositivo formativo singular, chamado de *educação guerreira*, reativa um *ethos* mágico que abriu possibilidades inauditas para uma potente ideia de formação humana cosmopolítica. Neste trabalho, assistimos o campo educativo reivindicando um novo papel. Além de politizá-lo vimos que é necessário conectá-lo com novas práticas, de caráter mágico, de modo que possamos estender nossa perspectiva e princípios éticos para as outras formas de vidas.

Contra a ameaça triste do fim derradeiro, essa tese procurou manter atual o tom de resistência capaz de subverter a violência brutal do colonialismo, racismo epistêmico e antropocentrismo que insiste em desqualificar, invisibilizar e assassinar seres, saberes e práticas de povos e tradições diferentes. Ao seguir os rastros deixados pela mitofísica de Shambala, procuramos ir em direção àquela extra-humanidade que, inspirada pela fantasia, encontrou brechas no realismo científico para invocar a magia.

Em certo sentido, o que foi discutido aqui é desafiador e muito prático. Quando mais nos aproximamos do fantástico, mais extraordinário vai se tornando o processo formativo. E isso significa dizer que mais intensa vai se tornando nossa vida. Passamos a nos envolver com coisas e seres até então desconhecidos. O mundo se torna mais cheio de existências. E nossa responsabilidade para com elas só aumenta.

O exercício espiritual próprio da pedagogia fantástica nos incita a mergulhar nas vidas e nos envolvermos com elas. Somos levados a estabelecer compromissos com os outros de modo a contribuir para a felicidade deles. As coisas que foram problematizadas durante todo o trabalho estão sempre nos lembrando a renunciar o apego mesquinho à privacidade.

É bem provável que talvez seja muito difícil cultivar essas lições de educação e espiritualidade. Ainda assim, é necessário não apenas colocar em teste o que aqui foi debatido, mas sobretudo insistir em colocar em ação as aprendizagens que nos foram dadas. Pode ser que durante a trilha do guerreiro, nos moldes como aqui propomos, encontremos muitos problemas em nós e no mundo. Temos grandes chances de, ao iniciar uma jornada como essa, algumas

coisas comecem a se desorganizar. Por isso, deixamos mais um aviso: é sinal de que tudo, de fato, está fazendo sentido.

Afinal de contas, as instruções e compreensões partilhadas neste trabalho não têm como propósito nos colocar em um casulo para que nada nos aconteça. O foco nunca foi sobre como manter-se em segurança total, longe dos acontecimentos e fluxos. Antes, o princípio do dispositivo mágico é nos tirar do falso conforto, nos deslocar do aparente controle e nos conduzir em direção ao mundo vivido. Só aí podemos trabalhar com nossas neuroses e as neuroses do mundo, nossa pia de pratos sujos, nosso tapete empoeirado, nosso mundo empobrecido, nossa cegueira coletiva.

Para empreender uma viagem desse tipo, portanto, é preciso, como vimos, alguém que nos acompanhe. Um professor que nos inspire a continuar no caminho, que nos assegure de que não precisamos voltar para o ninho da mesquinharia e da privacidade. É fundamental a figura do mestre: a pessoa que, já tendo vivido e praticado as lições de feitiçaria, nos encoraja a fazer o mesmo. Um ser humano que, como nós, também sofre, ama, chora, tem suas neuroses e quer ser feliz. Alguém que sabe o que estamos passando porque também vive o que vivemos; mas, ao invés de se esconder do mundo, se abriu para ele e despertou o autêntico coração da coragem: não desistir de nada, não desistir da vida, não desistir de ninguém.

É ele, ou ela, quem vai garantir que estejamos bem educados e suficientemente fortes para encarar o mundo tal como ele se apresenta e os acontecimentos da forma como eles chegam. Mais do que fontes de inspiração, os professores são nossa fonte de sabedoria e compaixão. Não nos passam conhecimento, nos transmitem a verdade. Não nos enchem de conteúdos, nos incitam a agir. Não nos criam ilusões, nos mostram como somos pela forma como vivemos.

Alguém, enfim, precisa se interessar por nós: pelo nosso modo de viver, pelo nosso modo de dizer, pelo nosso modo de se relacionar. Esse é o professor; essa é a nossa professora. Não casualmente, como vimos, o mestre não é quem detém o saber, é aquele ou aquela que se tornou sabedoria e, assim sendo, inventa diferentes meios hábeis para manifestar seu amor por nós.

Envolvidos por esse amor, somos compelidos a amar mais. Aquele espaço aparentemente seguro do ego já não nos interessa, se torna pequeno, claustrofóbico e insuficiente. Agora queremos mais. Não só o pequeno quarto nos pertence. Queremos também pertencer à casa, à rua, à praça, ao bairro, à cidade, ao mundo! Sabemos que já podemos ficar de pé por nossa própria conta; nada de falsas muletas, nada de uma terceira perna.

Já é hora de vestirmos a armadura da coragem, usarmos a espada da verdade que corta a ignorância e seguir o método da amabilidade. Embora essa tese tenha se inspirado na imagem do guerreiro, não é de agressividade que estamos falando. Não é da guerra usual do mundo que estivemos aqui discutindo. O guerreiro é aquele ou aquela que, na relação com o mundo e suas neuroses, desenvolveu coragem o suficiente para não desistir de si, nem desistir dos outros.

Quando falamos em coragem, a pressuposição é, mesmo morrendo de medo, não precisamos culpar nem precisamos fugir. Estamos nos referindo à disposição para abraçar o mundo, ainda que com suas arestas e redemoinhos. Ser corajoso não é somente o fato de dominar o medo, mas a capacidade de, mesmo diante dele, não renunciar seus compromissos e não trair seus amores.

Em suma, o que essa proposta pedagógica está a nos dizer é: você pode até se sentir solitário, mas na trilha formativa da educação e espiritualidade você nunca está sozinho. Porque estamos imersos num mandala, essa rede mágica que nos interliga e nos laça; estamos imersos em um mundo como um mar de gente. Nessa experiência de mundo, como mandala, se afunda um, afundam todos; se um se eleva, se elevam todos. Se há um erro, erramos juntos. Se há acertos, acertamos juntos. É uma vivência baseada não na individualidade, mas no senso de coletividade e comunidade. Porque, desde a perspectiva da pedagogia fantástica, você não é um, é muitos; não se trata de um eu, mas de um bando. Não é por você, não é por mim, é por nós que fazemos o que precisa ser feito e encaramos a pia de pratos sujos. Não se trata de uma questão pessoal, mas de um jogo comunitário porque o mundo é *mandálico*. Nada é isolado, nem neutro; tudo está vivo no entorno, em um processo relacional, como em uma tessitura movente e sempre dinâmica.

Ao lado disso, a *educação guerreira*, tal como tematizada, nos permitiu engendrar uma *pedagogia fantástica* na qual a espiritualidade, de natureza mágica, desempenha um papel cosmológico. Ou seja, se transforma em um dispositivo formativo que nos permite acessar perspectivas de outras subjetividades – como em plantas, animais, elementais... – bem como suas formas de conhecimento.

Essa visão de espiritualidade mágica, que tem um rebatimento direto na compreensão de mundo, instaura uma pedagogia que traz consequências importantes para superarmos as violências produzidas pelo colonialismo na medida em que defende que a natureza inteira, não apenas os humanos, possuem alma e vontade próprias. Sendo assim, animais-plantas-minerais-elementais são portadores de subjetividade e produzem formas específicas de conhecimento. Isso não só alarga nossa noção de alteridade, para além dos pares humanos, como possibilita incluir todos os seres em seus diferentes modos de manifestação de ser e de saber.

De um só golpe a pedagogia fantástica, ao se basear em uma espiritualidade de natureza mágica, nos leva além de nossa inabilidade ética e nos faz reconhecer as diversidades epistêmicas que habitam o cosmo, mas que nossa cegueira científica insiste em ocultar. Diante de nossa ignorância antropocêntrica, a visão espiritual trabalhada nessa tese assume como tarefa tirar do silenciamento os saberes, as práticas e os povos que foram historicamente excluídos e desqualificados do universalismo científico.

O que procuramos defender é que há algo de muito *atual* no dispositivo mítico-pedagógico inspirado nos princípios de *Shambala*, uma vez que nos possibilitou pensar, de outros modos e com outros gestos, o sentido de educar outrem. A singularidade dos processos de aprendizagem mediados por essa visão espiritual reside no fato de que há muitas formas de habitar a subjetividade em função dos vários pontos de vista que coexistem no mundo. Esta é uma percepção que nos possibilita pensar o saber e sua forma de produção para além da perspectiva da pessoa humana. Aqui, aprendemos que animais e plantas também são fontes de sabedoria e, portanto, ensinam.

Na esteira desse pensamento, a educação e a espiritualidade emergem como um dispositivo ótico para dar a ver todo tipo de gente e toda forma de saber que insistimos em desqualificar e produzir como não existente. A ousadia desse tipo de perspectiva está pautada na habilidade ética de trazer para o campo do pensamento aquilo que nossa racionalidade considera impensável. A visão espiritual aqui mobilizada funciona como um procedimento metodológico que nos abre para acessar outras formas de conhecimento e mediar relação com outros tipos de existentes.

Diante dessa constelação de saberes e multidão de seres, o que nos resta, ainda, é questionar: o que nos cabe, nesse tempo, saber? E quais os saberes necessários para instaurarmos novas formas de viver? Trata-se de interrogarmos se nossos conhecimentos são ou serão suficientes para transformar nossos corpos e alterar nosso modo de vida pessoal e coletiva. Não seria, enfim, o momento de intercambiar posição e perspectivar a visão a fim de explorar o que esses outros do mundo têm para nos ensinar?

As discussões aqui realizadas só nos instigam a pensar que muito daquilo que já sabemos e muito do conhecimento que já produzimos parece ter se tornado insuficiente para dar conta do tempo que temos e da situação global que estamos vivendo. É hora de imaginar novas formas de aprender e novos modos de ensinar em que o humano não seja o único a fazer história bem como não seja o detentor exclusivo da produção de saber. É mais do que urgente a necessidade de escutar o que os outros viventes têm a nos dizer e o que só o ponto de vista deles nos permite ver.

A instauração de uma outra pedagogia pressupõe, portanto, a necessidade de levarmos mais a sério o fato de que há outros seres, não humanos, possuidores de subjetividade e, por isso mesmo, capazes de criar epistemologias tão ricas e tão reais quanto as nossas. A consequência disso: será preciso empreendermos uma série de investigações e pesquisas que nos possibilitem não apenas perspectivar nossa visão, mas se perguntar e problematizar o que essas outras classes de seres têm a nos ensinar.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. **Lições de Feitiçaria**: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2010.

AXT, M. Ler. In: FONSECA, T. G.; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. (Orgs.). **Pesquisar na diferença**: um abcedário. Porto Alegre: Sulina, 2012.

BLANCHOT, M. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Uma voz vinda de outro lugar**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BOYCE, B. **Oceano de Dharma**: Chogyam Trungpa Rinpoche. 2011. Disponível em: <https://www.budavirtual.com.br/oceano-de-darma-chogyam-trungpa-rinpoche-por-barry-boyce/>

BRANDÃO, C. R. **Aprender o amor**: sobre um afeto que se aprende a viver. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

BRUM, Eliane. **A vida que ninguém vê**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

CASTAÑEDA, C. **A Erva do Diabo**. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1968.

CERTEAU, M. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHODRON, P. **Os Lugares que nos assustam**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. **A Beleza da Vida**: a incerteza, a mudança, a felicidade. Rio de Janeiro: Gryphus, 2014.

DOWMAN, K. **Buddhist masters of enchantment**: the lives and legends of the mahasiddhas. Vermont: Inner Traditions International, 1998.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2006.

GAMA-KHALIL, M. M. A Literatura Fantástica: Gênero ou Modo? **Revista de Estudos Literários - Terras Roxas e Outras Terras**, Universidade Estadual de Londrina, v. 26, 2013.

GANGCHEN RINPOCHE, Ngelson: **Autocura Tântrica II**. Autocura tântrica do corpo e da mente, um método para transformarmos este mundo em Shambala. São Paulo: Gaia, 2003.

GOUVEIA, A. P. M.; HILLIS, G. A. Práticas Oraculares Tibetanas: o caso do oráculo nechung. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 291-310, jan./jun. 2014.

GOVINDA, A. **Fundamentos do Misticismo Tibetano**. São Paulo: Pensamento, 1990.

GRIMALDI, N. **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo: Loyola, 2006.

HAYWARD, J. **O mundo sagrado**: um guia para a arte do guerreiro Shambhala na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

KHYENTSE RINPOCHE, D. J. **É hora de mudar radicalmente a forma de educar nossos tulkus**. 2016. Disponível em: <https://www.budavirtual.com.br/e-hora-de-mudar-radicalmente-a-forma-de-educar-nossos-tulkus/>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LARROSA, J. B. **Pedagogia Profana**: danças, piruetas e mascaradas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LAZZAROTTO, G. D. R.; CARVALHO, J. D. de. Afetar. In: FONSECA, T. G.; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. (Orgs.). **Pesquisar na diferença**: um abcedário. Porto Alegre: Sulina, 2012.

LEPAGE, V. **Shambala**. A fascinante verdade oculta no mio de Shangri-lá. São Paulo: Cultrix, 1999.

LHAWANG, J. **Os Dragões do Despertar**. 2013. Disponível em: <http://drukpabrazil.org/os-dragoes-do-despertar/>

LISPECTOR, C. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MIDAL, F. **La Pratique de l'éveil de Tilopa a Trungpa**: L'école Kagyü du bouddhisme tibétain. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

MIDAL, F. **Trungpa**: l'homme qui a introduit le bouddhisme en Occident. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

NINA, A. C. L. **Ventos da Impermanência**. Um estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano no contexto da diáspora. São Paulo: Edusp, 2006.

NOGUERA, R. **Ensino de filosofia e a lei 10639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PIERUCCI, A. F. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PLÁ, D. R. **Impulso e Manifestação**: Relações entre o corpo espetacular do ator e o do praticante do rito de Tara. 2006. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PRECIADO, P. **O feminismo não é um humanismo**. 2014. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>

PUCHEU, A. **Para que poetas em tempos de terrorismo?** Brasil: s.n., 2016.

ROLNIK, S. **Instaurações de mundos**. Bard Publications Office, New York, 1998. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SAFATLE, V. **Quando as ruas queimam**: manifesto pela emergência. São Paulo: n-1 edições, 2016.

SILVA, S. C. R. **O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento**: notas para uma ética da não-dualidade na educação. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____. **Flechas no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SOUZA, Estamira; PRADO, Marcos. **Estamira**: Fragmentos de um mundo em abismo. Livro-fotograma baseado no Documentário homônimo de Marcos Prado. Ricardo Muniz Fernandes (Org. e Edição). São Paulo: N-1 Edições, 2013.

STARHAWR, Miriam Simos. Magia, visão e ação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 52-65, abr. 2018.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência- pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TAVARES, A. C. R. **Bondade Fundamental e Presença Autêntica**: A Visão de Formação Humana no Pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche. 2013. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

TOLKIEN, J. R. R. **Árvore e folha**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

TOSTA, Lena Tatiana Dias. **Iogues dissidentes**: pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

TRUNGPA RINPOCHE, C. **First Thought, best thought**: 108 poems. Boulder e London: Shambhala, 1983.

_____. **Shambhalla**. A trilha sagrada do Guerreiro. São Paulo: Cultrix, 1996.

_____. **El sol del Gran Este**. La sabiduría de Shambhala. Barcelona: Editorial Kairós, 2002.

_____. **Além do materialismo espiritual**. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Muito além do divã ocidental**. Uma abordagem budista da Psicologia. São Paulo: Cultrix, 2008.

_____. **The Mishap Lineage**: transforming confusion into wisdom. Boston: Shambhala Publications, 2009.

_____. **Mandala**: um chaos ordonné. Paris: Ed Points, 2010

_____. **Sorria para o medo**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2013.

_____. **Trabalho, sexo, dinheiro**: o sagrado na nossa vida diária e o caminho da atenção plena. São Paulo: Cultrix, 2014.

_____. **Louca Sabedoria**. Rio de Janeiro: Lúcida Letra, 2015.

VALENTIM, M. A. Ursa menor: notas sobre ficção científica e fantasia. **Ensaio**. UFPR, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que se vê no Brasil hoje é uma ofensa feroz contra os índios. Entrevista concedida a Guilherme Freitas. **O Globo**, Agosto, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contr-os-indios>

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WILLIAMS, M. **O espírito do xamã**: Magia, filosofia e espiritualidade em harmonia com a natureza. São Paulo: Alaúde, 2013.