



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
CURSO ANTROPOLOGIA

Pedro Luiz de Oliveira Soares

Há sanga em todo lugar: reflexões a partir das práticas tântricas de um coletivo
budista vajrayana

Florianópolis
2024

Pedro Luiz de Oliveira Soares

Há sanga em todo lugar: reflexões a partir das práticas tântricas de um coletivo budista vajrayana

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt

Florianópolis

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Soares, Pedro Luiz de Oliveira

Há sanga em todo lugar : reflexões a partir das
práticas tântricas de um coletivo budista vajrayana / Pedro
Luiz de Oliveira Soares ; orientador, Bruno Mafra Ney
Reinhardt, 2024.

98 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Antropologia,
Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

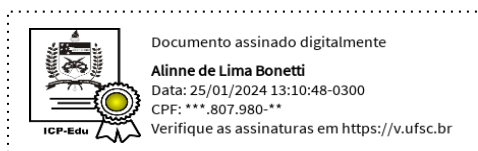
1. Antropologia. 2. Antropologia da Religião. 3.
Budismo Vajrayana. 4. Práticas Tântricas. 5. Cosmoecologia.
I. Reinhardt, Bruno Mafra Ney. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Graduação em Antropologia. III. Título.

Pedro Luiz de Oliveira Soares

Há sanga em todo lugar: reflexões a partir das práticas tântricas de um coletivo budista vajrayana

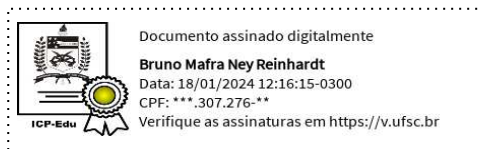
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Antropologia e aprovado em sua forma final pelo Curso de Antropologia.

Local Florianópolis, 15 de janeiro de 2024.

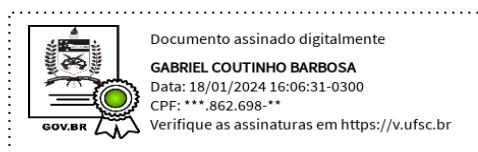


Coordenação do Curso

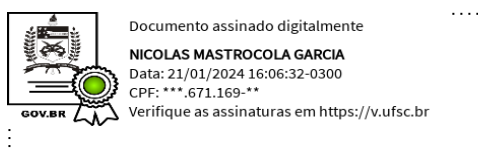
Banca examinadora



Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt
Orientador



Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa
Instituição UFSC



Me. Nicolás Mastrocola Garcia
Instituição UFSC

Florianópolis, 2024.

Ao bem-estar de todos os seres.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente à Lama Lena, Yeshe Kaytup Rinpoche, quem me permitiu conduzir essa pesquisa a partir das práticas tântricas transmitidas por ela e quem, em suprema generosidade, deu-me o “point out” do dzogchen. A Chagdud Khadro, quem me deu minha primeira iniciação vajrayana, e a todos os lamas chagdupas, meus primeiros professores nesse caminho. A Amitaba-Amitayus, pela força vital, pela certeza da vitória, pela sensualidade desobstruída. A Chenrezig, pela lucidez compassiva todo-pervasiva. À Tara Vermelha, sabedoria intrínseca e desobstrução. A meu orientador, Bruno, por dar-me espacialidade e dessa forma tornar possível esse trabalho. À professora Alexandra e à turma de Seminários de Escrita, pelas leituras e comentários e por ela ser uma brisa fresca na academia. A Felipe, companheiro de todas as horas, no ordinário e no extraordinário, por todas as horas e especialmente pelas incontáveis leituras e revisões. Aos meus amigos, festa numa terra sem limites. A José, meu irmão, pelo apoio sóbrio e constante. A Arya Ratna, *in memoriam*, doce professor de *nying chi*.

O alaya não é composto, é autosurgido, uma vasta extensão inexprimível e ausente de ambos os nomes samsara e nirvana. Se tal for visto, isso é Buda; se não for visto, os seres sencientes vagueiam no samsara. Que todos os seres sencientes dos três reinos vejam a inexprimível base factual (Prece de Kuntuzangpo).

RESUMO

Este é um trabalho a partir da sanga de Lama Lena, Yeshe Kaytup Rinpoche, um coletivo budista vajrayana Drukpa Kagyu de orientação *rime* cujas atividades se organizam e se transmitem a partir do *website Lama Lena Teachings*, bem como outros meios de comunicação descritos na seção 2 dessa monografia. As questões, emergentes da própria pesquisa, que essa monografia busca responder são: qual a natureza da sanga e qual sua eficácia? O foco do interesse, ou seja, a partir do que se engaja a pesquisa e de onde partiram as descrições e análises, foram as práticas tântricas transmitidas de forma aberta através dos canais de comunicação dessa sanga. O conjunto de tais práticas está elencado na seção 2, dentre elas, a prática de Chenrezig também se encontra descrita com mais detalhes na seção 3.2. Com essa pesquisa e a monografia dela resultante, procura-se entender e transmitir um pouco da natureza da sanga, ou seja, do coletivo de praticantes entorno dessas mesmas práticas. O seção 3 se dedica especialmente a tal relação entre sanga e prática. A partir das ideias de *cosmoecologia* e de *experimentação cosmoecológica* (Despret; Meuret, 2016; Jensen, 2022), a que se dedica a seção 4, procura-se ensaiar um método adequado para se debruçar sobre um coletivo budista vajrayana, com sua peculiar cosmologia cujo centro é a realização de um mundo-vacuidade. Para isso, considera-se a problemática do relativismo ontológico e da tradução indeterminada, tal como posta por Quine através de Mauro de Almenida (2013, 2021). Tais discussões se apresentam na seção 5, que, além disso, retoma a discussão cosmoecológica e apresenta alguns pontos desconsiderados nessa monografia. Por fim, na seção 6, conclui-se, a respeito do fazer da sanga, a partir do engajamento de pesquisa e das discussões levantadas, o que se nota tratar de um ponto de relevância fundamental da ação da sanga, sua eficácia distinguível, com a seguinte proposição: se engajamentos fazem mundos (*worlding*), então o peculiar engajamento da sanga com o real através de suas práticas faz a explicitação da natureza búdica, ou vazia, desse mesmo real.

Palavras-chave: sanga; tantra; budismo vajrayana; cosmoecologia.

ABSTRACT

This is a work on the sangha of Lama Lena, Yeshe Kaytup Rinpoche, a Vajrayana Buddhist collective of the Drukpa Kagyu tradition with a *rime* orientation. Its activities are organized and transmitted through the *Lama Lena Teachings* website, as well as other medias described in chapter 1 of this thesis. The questions that emerged from the research itself and that this thesis aims to answer are: what is the nature of the sangha and what is its effectiveness?. The focus of interest, that is, from where the research engages and the descriptions and analyses has originated, was the tantric practices openly transmitted through the medias of this sangha. This set of practices is listed in chapter 1, among which the Chenrezig practice is also described in more detail in chapter 2. With this research and its resulting thesis, the aim is to understand and transmit a bit of the sangha's nature, which means, of the collective of practitioners around those practices. Chapter 2 is dedicated specifically to the relationship between sangha and practice. Building on the ideas of *cosmoecology* and *cosmoecological experimentation* (Despret; Meuret, 2016; Jensen, 2022), that are addressed more deeply in chapter 3, there is an attempt to experiment a suitable method for examining a vajrayana buddhist collective with its peculiar cosmology centered in the realization of an emptiness-world. In order to do this, the problems of ontological relativism and indeterminate translation, as posed by Quine through Mauro de Almeida (2013, 2021), were considered. These discussions are presented in chapter 4, which also revisits the cosmoecological discussion and introduces some topics that were disregarded in this thesis. In conclusion, regarding what the sangha makes through its practices, based on the research engagement and the discussions raised, the distinguishable effectiveness of the sangha is observed to be a fundamental point of relevance its actions, leading to the following proposition: if engagements make worlds (worlding), then the sangha's peculiar engagement with the real through its practices discloses the buddha nature, or emptiness, of that same real.

Keywords: sangha; tantra; vajrayana buddhism; cosmoecology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Buda da Medicia	21
Figura 2. Mandala das 21 Taras	23
Figura 3. Tara Verde.....	23
Figura 4. Vajrasatva Yab Yum	24
Figura 5. Tara Parnashavari	26
Figura 6. Tara Branca.....	28
Figura 7. Chenrezig de Mil Braços.....	41
Figura 8. Guru Rinpoche	49
Figura 9. Kuntuzangpo Kuntuzangmo Yab Yum.....	49

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS PRÁTICAS TÂNTRICAS NA SANGA DE LAMA LENA	19
3	ENGAJAMENTO: SANGA & PRÁTICA	32
3.1	A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [PRIMEIRO MOVIMENTO].....	32
3.2	PRÁTICA: CHENREZIG DE MIL BRAÇOS: LUCIDEZ COMPASSIVA	34
3.3	A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [SEGUNDO MOVIMENTO]	42
3.4	PRÁTICA: GURU YOGA	46
3.5	A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [TERCEIRO MOVIMENTO]	49
4	EXPERIMENTAÇÃO COSMOECOLÓGIA	54
5	CONSIDERAÇÕES (E DESCONSIDERAÇÕES) PARA ALGUMA CONCLUSÃO	67
5.1	O RECONHECIMENTO DAS AUSÊNCIAS.....	68
5.1.1	Virada midiática: ausente	69
5.1.2	Religião, secularismo: ausente.....	71
5.1.3	A sanga como regime autoritativo: ausente	73
5.1.4	O Motivo das ausências.....	74
5.2	O INCONTORNÁVEL RELATIVISMO ONTOLÓGICO.....	75
5.2.1	Antropologia das ontologias.....	75
5.2.2	O caso “gavagai”: relativismo ontológico, tradução indeterminada.....	78
5.3	NÃO CONTORNAR, MERGULHAR: A EXPERIMENTAÇÃO COSMOECOLÓGICA, OUTRA VEZ.....	80
6	CONCLUSÃO: O FAZER DA SANGA	84
	REFERÊNCIAS	93
	APÊNDICE A – GLOSSÁRIO	98

1 INTRODUÇÃO

Leitora, leitor, este é um trabalho a partir da sanga de Lama Lena, Yeshe Kaytup Rinpoche, um coletivo budista vajrayana Drukpa Kagyu de orientação *rime* cujas atividades se organizam e se transmitem a partir do *website Lama Lena Teachings*, bem como de outros meios de comunicação descritos na seção 2 dessa monografia.

O foco do interesse são as práticas tântricas transmitidas de forma aberta através de canais de comunicação de massa digitais. O conjunto de tais práticas está elencado também na seção 2. Dentre elas, a prática de Chenrezig também se encontra descrita com mais detalhes na seção 3.2.

O que procurei entender e transmitir com essa pesquisa e a monografia resultante que agora se apresenta foi um pouco da natureza e da eficácia da sanga, ou seja (e de alguma forma adiantando algo do que pude perceber de tal natureza), do coletivo de praticantes agregado entorno dessas mesmas práticas. A seção 3 se dedica especialmente a tal relação entre a sanga estudada e sua prática tântrica.

Também – e graças a um fortuito e profícuo encontro com essa ideia – procurei, a partir da *cosmoecologia* (Despret; Meuret, 2016; Jensen, 2022), a que se dedica a seção 4, ensaiar um método adequado para se debruçar sobre um coletivo budista vajrayana, com sua peculiar cosmologia cujo centro é a realização de um mundo-vacuidade, ou, em termos talvez mais êmicos, a realização da mente-vacuidade. Para isso, me vi compelido a considerar a problemática do relativismo ontológico e da tradução indeterminada, tal como posta por Quine através de Mauro de Almenida (2013). Tais discussões se apresentam na seção 5, que, além disso, retoma a discussão cosmoecológica e apresenta alguns pontos desconsiderados nessa monografia. Nesse ensejo, considero relevante apontar que a proposição cosmopolítica de Stengers (2018) foi basal para a pesquisa como um todo, se articulando de maneiras múltiplas a essa monografia, ainda que, claramente, o objetivo não seja discuti-la.

Por fim, tentei concluir com o que então me pareceu ser o fazer mais relevante da sanga, sua ação, sua produção, sua eficácia, sua efetividade: o que a sanga faz é a explicitação da natureza búdica, ou vazia, de todos os seres.

Devo dizer que essa é uma pesquisa que se transformou enormemente ao longo de sua produção. Primeiro, o projeto de TCC previa outra sanga, outras

questões, muito distintas das que vieram animar esse trabalho, mas o campo, por motivos fortuitos, escorreu-me das mãos e encontrei-me deslocado do que pretendia conduzir. Por fim, estabilizado o novo campo e o novo interesse, pareceu-me que este seria uma lida entorno da antropologia da educação, animado pela algo irônica pergunta “o que a antropologia pode aprender com o budismo?”, de forma que, examinando o aprendizado nessa comunidade, eu fosse capaz de transduzir tal processo para nossa própria disciplina. O ânimo para tal tarefa repousava em minha crença – ainda intacta – de que a antropologia é uma ciência de fuga, uma muito peculiar disciplina que se poderia dizer como “ciência de fuga da branquitude”; sim, ainda creio que esta é a teleologia política de nossa disciplina: a instauração, através dos exames das ciências sociais e humanidades, de linhas de fuga aos modos de existência hegemônicos. Intacto, como eu disse, o ânimo, a questão tornou-se completamente outra à medida em que o engajamento com a pesquisa se pronunciava, de tal forma que não posso dizer de uma questão de pesquisa de onde partiu meus esforços, mas sim da questão emergente da própria pesquisa: *qual a natureza da sanga e qual sua eficácia?* De fato, nunca tive uma experiência acadêmica tão “de baixo para cima” quanto essa.

Quanto ao método, a palavra que atrai os significados correspondentes às atividades de pesquisa que finalmente resultam nessa monografia é ela que se repetirá quase à exaustão ao longo desse trabalho: engajamento. E isso, caríssima leitora, dá-se de modos múltiplos. Explico-me.

O primeiro modo é uma história. Poder-se-ia dizer – e os que dissessem se equivocariam – que o que aqui se segue seria uma autoetnografia. Isso porque essa história a que me referi são meus quinze anos de envolvimento com o budismo vajrayana, dos quais os últimos três desfrutando da participação junto à sanga de Lama Lena, que, como indicado, é o campo desse estudo. Daí que o primeiro modo de engajamento está indelevelmente ligado a algo semelhante a um nativismo, quero dizer, a uma antropologia conduzida por um antropólogo – neste caso, por se tratar de um TCC, de um graduando em antropologia que também visa, com esse mesmo trabalho, fazer jus ao título de antropólogo – um antropólogo, eu dizia, envolvido desde antes com seu campo, um antropólogo nativo. Dois pontos, creio, devem ser demarcados; o primeiro é que não compartilho da ideia de que tal nativismo desfrute de um acesso especial à verdade de seu campo. Para ser honesto, querido leitor, querida leitora, não tenho parte com a ideia de verdade, o

que, por si só, desarma completamente o primeiro ponto. No entanto, vale-nos como uma lição de perspectivismo: se tal nativismo não é acesso privilegiado à verdade, certamente ele é acesso *peculiar* ao campo e que, como de resto qualquer peculiaridade, engendra, por sua vez, peculiares experimentações, peculiares conclusões. Salientar tal condição, e esse é já o segundo ponto, é, sem dúvida, uma marcação de posição e uma exposição a sua crítica – faço votos de que no bom sentido dessa palavra –, meus leitores, meus bons avaliadores; o que ela não é, é uma fixação, ou seja, a marcação de posicionamento não se fixa como posição substancial, mas, ainda assim, é de onde se parte, de onde, como de um trampolim, se lança a futuros. Tampouco a negação desse trabalho como autoetnografia é um ataque a essa forma de produção de conhecimento. Na verdade a considero uma ferramenta potente, especialmente quando articulada por membros de coletivos subalternizados ou coletivos especialmente *sui generis*; curiosamente, os dois livros da década passada que considero os mais fundamentais para a antropologia podem ser, ambos, lidos como auto-etnografias: “A queda do céu” (Kopenawa; Albert, 2015) e “Testo Junkie” (Preciado, 2018), o que também é sintomático de uma indisciplinarietà, para além de uma interdisciplinarietà, que pode ser notada pelo fato de que apenas o segundo autor de um dos dois livros é um antropólogo. Mas é preciso dizer por que esse trabalho não é uma autoetnografia: não é, sobretudo, porque 1) não se trata de uma fenomenologia do sujeito, mas de uma relação com o fora e porque 2) o interesse não está em minha história pessoal com o budismo em geral ou minha história com essa sanga em particular, não obstante esse enorme parágrafo, mas nas práticas tântricas da sanga e nos ensinamentos que as circulam. O primeiro modo do engajamento, em suma, precede e sucede essa pesquisa, mas com ela se relaciona definitivamente.

O segundo modo do engajamento como método, e, por isso mesmo, como produção do real, intimamente ligado ao anterior, trata-se do engajamento com as práticas tântricas. Praticar os tantras transmitidos pela lama se imbricará com as análises produzidas, como ficará claro, quero crer, especialmente em relação às práticas de Chenrezig, Parnashavari e de Guru Yoga. Parece-me que, de outra forma, dificilmente eu poderia chegar às conclusões que cheguei, ter os *insights* que tive, etc. Foi através também de uma experimentação tântrica que pude, por exemplo, perceber o que na seção 3 será chamado de *hiperfractalidade* dessas mesmas práticas e da sanga. Ela se articula com o primeiro modo porque, de outra

sorte, o tempo disponibilizado por um TCC para a pesquisa, em relação ao engajamento com a prática tântrica, dificilmente – salvo, o que não é o meu caso, por uma capacidade invulgar de um possível praticante – produziria o resultado que produziu. Atribuo o bom aproveitamento do pouco tempo de engajamento com essas práticas tântricas em particular, portanto, a um mais extenso engajamento com outras práticas tântricas, de outras sangas, no passado. Aliás, aproveito o ensejo para agradecer à sanga chagdupa, à Chagdud Khadro, quem me deu a primeira iniciação no vajrayana, a Amitaba, à Tara Vermelha e à Throma, por me conduzirem até aqui.

Um terceiro modo de engajar-se poderia ser dito que se trata de uma análise textual dos ensinamentos; muito mais – ou menos – que uma análise, se trata, destarte, de uma atenção aos discursos, de um engajamento com os ensinamentos, da repetida audição das transmissões das práticas e dos ensinamentos que as acompanham e leituras e releituras constantes das transcrições dos mesmos. Tais repetições foram abrindo compreensões, fornecendo minúcias e, sobretudo, construindo conexões com teorias outras, exteriores ao budismo e exteriores a antropologia da religião, muitas vezes exteriores à antropologia como um todo, como com a cosmoecologia.

O que conduz a um quarto modo desse engajamento, que talvez pudesse ser dito um modo comparativo. Trata-se de um engajamento que saltita, que troca o foco da atenção da mente disso para aquilo, que, noutro modo de expressar, que preferiria evitar, confronta a experimentação de tais ações – discursivas e práticas tântricas – a outras experimentações, à experimentação da teoria.

Se engajamento é aqui a *isca do possível*¹, portanto um modo de fazer mundo, então certamente estamos diante de uma antropologia experimental. É sem dúvida como experimentação que me envolvi do começo ao fim desse trabalho, da pesquisa à escrita, e como um esforço de corresponder tanto ao campo quanto aos teóricos, tendo me engajado com ambos. Há, por isso, algo de ensaístico, por um lado, e, por outro, é como se todo esse trabalho constituísse não mais que os prolegômenos de um projeto acadêmico e extra-acadêmico de longo termo.

Por fim, um último ponto a introduzir – mas que de importância é o primeiro – é que cada letra, espaço ou ponto adicionado aqui, é para você. Só se realiza com sua leitura. Sua leitura, ó leitora impecável, impecável leitor, detentores da

¹ Alusão ao título do livro de Didier Debaise (2017), *Nature as Event: The Lure of the Possible*.

avaliação, sua leitura é o futuro do que escrevo nesse instante, é o sentido e a direção. O que desejo e expresso: possa nosso encontro ser de benefício a todos.

*

Permitam-me algumas considerações técnicas e alertas a fim de tornar a leitura, que, admito, não será exatamente fácil, mais flúida à medida do possível. A partir daqui todos os termos budistas, de uso pouco frequente, ou qualquer outro que eu julgue excessivamente hermético serão acompanhados, à primeira aparição, por um asterisco os marcando; tal sinal gráfico indica que o termo consta em glossário, como apêndice dessa monografia. Ainda em relação a tais termos, preferi apresentá-los com grafia aportuguesada. Quanto a traduções, títulos, quer de ensinamentos, lugares, etc, serão mantidos no original no corpo do texto, seguidos de tradução; textos maiores serão traduzidos, dispostos apenas em português. Todas serão traduções de minha própria autoria, exceto se indicado em contrário.

Devo chamar a atenção a uma questão em relação a conceitos; nós, acadêmicos, padecemos mesmo do mal da *conceitologia*: somos viciados em conceitos e categorias analíticas. No entanto, as vezes uma palavra não é outra coisa que isso: uma palavra. O que é muito, devo dizer, porquanto são mais amplas e vagas e os conceitos e categorias restritos e agudos. Demarco isso especialmente por, ao longo desse texto, usar a palavra 'prática' um sem números de vezes e ela é também uma categoria com longa, longa história e acúmulo de debate em nossa disciplina, bem como na filosofia e além. O caso é que de Aristóteles a Wittgenstein, de Marx a Bourdieu, a discussão é longa, profícua e não esgotada, no entanto, ainda que, confesso, em alguns momentos eu possa fazer crer que esse é um trabalho sobre *prática*, assim, em itálico, para demarcar sua restrição como conceito, esse certamente não é o caso. Esse é um trabalho sobre a sanga e sua eficácia. A repetição constante da palavra – e não do conceito – se dá porque a aproximação à sanga e à sua eficácia se deu por meio do que os nativos – perdoem-me, em meu caso é preciso dizer, a fim de não produzir um apagamento, “nós, nativos” – chamam, ou chamamos, de prática: nossas yogas, nossas sadanas*. Assim que é frequente dizermos “prática de Chenrezig” muito mais do que yoga da deidade* Chenrezig, ou sadana de Chenrezig; mesmo quando usamos o termo sadana, é muito frequente dizermos “prática de sadana”. O mesmo se dá, por exemplo, com

guru yoga, de que dizemos “prática de guru yoga”. E assim por diante... Certamente isso renderia muitíssimo para essa mesma discussão categórica e para o refinamento do caríssimo conceito de ‘prática’, possivelmente com o fino apoio da antropologia linguística e da filosofia da linguagem. E, no entanto, isso não é esse trabalho.

Bem menos frequente ao longo do texto, mas, aproveitando-me da deixa que essa explicação produz, marco, desde já, que o uso de ‘poética’ aqui não significa outra coisa senão ‘expediente criativo’.

*

Gostaria agora de colocar nessa introdução um mínimo adendo, posterior à defesa pública desse TCC que, mesmo que tenha sido aprovado sem qualquer restrição e as recomendações da banca não tenham sido outras senão a parabenização por uma boa escrita e originalidade seguida de auspiciosos votos por um bom mestrado pela frente, ainda assim, as tão construtivas críticas oferecidas e a zelosa leitura dos avaliadores, merecedoras de toda atenção, motivam essa escrita.

Infelizmente, dado os prazos exíguos com os quais me vejo envolvido, não poderei trazer todos os comentários à tona, tratá-los aqui com os cuidados de que são dignos, mas os mantenho entre anotações feitas às pressas durante a arguição, memória e alertas. A meu orientador gostaria de, mais uma vez, agradecer por, num misto de grande liberalidade para com meu trabalho e crítica aguda, somada a uma capacidade de me fazer retroceder de algumas reações aflitivas, ter sido fundamental para que mesmo esse adendo surgisse de forma equilibrada.

Ao professor Gabriel Coutinho Barbosa, agradeço-o por sua elegância e generosidade imperturbáveis, que, em sua intervenção, fez mesmo do que seriam obstáculos num trabalho presente uma profusão de sementes para um trabalho futuro; guardo suas indicações com especial carinho.

Ao querido Nicolás Mastrocola Garcia, sempre gentil e atencioso e que nos contou ter lido e relido muitas vezes essa monografia, gesto tão dedicado e minucioso, agradeço pelo alerta que por fim resulta neste adendo.

Este adendo, meus leitores, é qualquer coisa como um *disclaimer*, um esforço necessário de clarificar que não me vejo revestido de qualquer autoridade

budista. E é precisamente a isso que renuncio publicamente, à autoridade, a um lugar de fala que se confunda com uma espécie de corporificação do budismo, quiçá de buda. Confesso minha culpa em não ter sido eficaz em tornar isso explícito, indubitável. Mesmo que minha escrita tenha sido pontuada de alguns cuidados, como por exemplo na seção dedicada à prática de Chenrezig; em meio a todo um esforço estético, em meio a toda uma experimentação da escrita que fosse capaz de conduzir o leitor na própria prática, ali, no momento exato em que haveria a tradicional transformação no corpo da deidade, eu abandonei a voz própria em favor de uma citação direta da lama. Se por um lado a razão disso está implicada em minha lealdade múltipla – se conduzo um trabalho supostamente antropológico, também sou um praticante budista – por outro a razão de tal gesto repousa na lucidez de minha miúda capacidade; o que quero dizer é que não se trata simplesmente de não ser autorizado a transmitir uma prática tântrica – o que reafirmo: não sou – se trata outrossim de não ser capaz de fazê-lo e de saber-se incapaz. Um segundo exemplo, menos pontual mas igualmente relevante, repousa no fato de que sempre – oh, eu espero que sempre, possa eu não ter deixado escapar entre as revisões um exemplo em contrário! – sempre, eu dizia, que me refiro à cosmologia budista o faço em referência a 1) questões muito básicas e amplamente compartilhadas, como por exemplo ao me referir a ‘impermanência’ em um dado momento, uma das afirmativas mais amplamente aderidas pela miríade de variações de escolas budistas – como ilustração, lembro que impermanência faz parte de um conjunto de afirmações conhecidas como “3 marcas da existência” (impermanência (*anitya*), sofrimento (*duhkha*) e ausência de substância ou de alma (*anatman*)), tão amplamente compartilhadas quanto outros grupos e seus números, como as “4 nobre verdades” ou o “nobre caminho óctuplo”. Ou, 2) como uma percepção de tal cosmologia que emerge da reflexão a partir da própria prática analisada, como é o caso a partir do tantra de Parnashavari e da oferenda aos terranos (*land offering*) no início da prática de Vajrasatva.

De toda sorte, percebo ter falhado em demonstrar minha falta de autoridade budista e, por isso, esse adendo é também uma súplica ao leitor que guarde isso claro na memória durante sua leitura e não suponha estar lidando, quando ouvindo a minha voz, com ensinamentos autorizados, assentados no trono dos leões dos que podem proclamar o darma. Guardem sua confiança mais plena, eu recomendo, para quando a voz expressa não for a minha, mas a dos lamas e outros professores

autorizados, por um lado, e de acadêmicos experimentados, por outro. Minhas percepções e as reflexões que se seguem não contam senão com uma sensibilidade vagamente peculiar, a de um praticante vajrayana, particularmente um praticante de pífia realização e perdido na contemporaneidade globalizada, onde o tempo é exíguo, o relaxamento mental rarefeito, a confusão generalizada. Assim confesso minhas faltas e faço votos de que, apesar delas, haja algo de benéfico no que se segue.

2 AS PRÁTICAS TÂNTRICAS NA SANGA DE LAMA LENA

Tenho usado por aí o termo *e-sanga*, mas confesso que nem o levo tão a sério: é provisório. Possam todas as categorias analíticas serem provisórias, possamos nós encontrarmos o tempo adequado de dar-lhes nascimento e de ver-lhes morrer a morte digna daquilo que morre no tempo propício. Termo um pouco vago, incerto, mas, ainda assim, serve-me para falar de uma sanga cuja organização e, sobretudo, cuja *ação em sanga* – aquilo que é performado no encontro, entre os partícipes da sanga – é desenvolvida nos ambientes digitais propiciados pela internet. Quero assim de alguma sorte distinguir tal atividade daquela conduzida solitariamente, nas cavernas contemporâneas de nossos quartos, em santuários do tamanho de pequenos tapetes, de nós que habitamos urbanidades densas, apartamentos, trabalhamos de dia para jantarmos de noite e talvez assistamos alguma Netflix depois de contemplar a face gloriosa.

Pois bem, esta seria, nesses termos, uma *e-sanga*. *Lama Lena Teachings* (<https://lamalenateachings.com/>), seu *website* oficial, o canal homônimo no *YouTube* (<https://www.youtube.com/@LamaLenaTeachings>), o perfil no *Facebook Lama Lena Live* (<https://www.facebook.com/LamaLenaLive>), na mesma plataforma seu grupo (<https://www.facebook.com/groups/lamalena>) e um recente perfil no *Instagram* (<https://www.instagram.com/lamalenaoficial/>) são seus meios de comunicação mais públicos.

A partir do *website* pode-se chegar também a um fórum que reúne membros da sanga. No site também se pode ver alguns dos grupos recorrentes de ensinamentos de Lama Lena transmitidos através de videoconferências pelo aplicativo *Zoom*, onde se conferem ensinamentos de forma mais restrita, digamos, que os ensinamentos públicos transmitidos abertamente pelo *YouTube* e *Facebook*; para tais grupos por videoconferência, é preciso subscrição e eles podem exigir diferentes pré-requisitos; também no mesmo formato de videoconferências pelo *Zoom*, há grupos de práticas conduzidas por alunos mais antigos da sanga. Nesse trabalho, como já indicado antes e reitero agora, abordo apenas os conteúdos publicados de forma totalmente aberta a quem quer que os queira acessar e/ou que sobre eles queira refletir, como é o meu caso nesse mesmo instante.

Importante mencionar aqui que, para os fins de minhas descrições e reflexões nessa monografia, voltei-me às práticas tântricas* que fossem oferecidas

desse modo aberto e não aos ensinamentos dzogchen* (pelo qual especialmente me ligo à Lama Lena) ou mahamudra*, os quais, tanto pela minha percepção quanto pela declaração na biografia que a descreve em seus canais oficiais, são suas especialidades¹. Talvez caiba alguma justificativa a tal escolha, levando em consideração que o tantra não é nem a ênfase de minhas práticas, nem a ênfase da Lama, seguindo sua descrição biográfica, e nem, afirmo com quase certeza², a ênfase da sanga como um todo.

Então, por que o tantra? Eu diria que, sobretudo, porque é o aspecto mais marcante do budismo vajrayana* e porque me pareceu mais fácil de abordar. Isso – dizer dele que há uma facilidade em abordá-lo – soaria quase delirante para qualquer aluno de um shedra* e para maioria dos budistas vajrayana, acreditem-me. Fui mesmo alertado por uma bodisatve* compassiva a evitar a lida com o vajrayana... “Fale do mahayana*”, ela me dizia, o vajrayana é cheio de proibições, votos, iniciações, protetores do darma e guardiões locais que poderiam mesmo fazer de minha vida um inferno, pelo menos desde uma percepção ordinária (a qual, aliás, é o tipo de percepção em que estamos todos nós, seres sencientes, seres cármicos, mergulhados), se tal lida com o vajrayana fosse tomada por tais protetores como um perigo à minha própria prática e a de outros praticantes. Se segui com o vajrayana, com o trabalho sobre o tantra, é pelo mesmo motivo que permite qualquer praticante em suas lidas – não *sobre*, mas *com* e *na* própria prática tântrica – não serem igualmente obliterados desse caminho: bodichita* e as bênçãos do guru. Então, de que maneira seria mais fácil trabalhar com o vajrayana? Mais fácil, eu diria, em relação ao dzogchen, por exemplo. Ainda que eu pense sobre ele – mais do que deveria, confesso à sanga secreta – e fale sobre e discuta sobre ele com quem me é extremamente próximo e que também goza dos mesmos ensinamentos, ainda assim, o dzogchen é uma tradição tão radical, em alguns momentos podendo soar quase iconoclasta, que não me sentia maduro o suficiente para escrever sobre ele abertamente sem pôr em risco uma acuidade de compreensão minha mesmo e de meus leitores. E, ó meus leitores, minhas leitoras, a vocês desejo apenas o que pode ser de benefício.

¹ “Lama Lena (Yeshe Kaytup) é uma professora de meditação de Percepção Direta da Mente (Dzogchen & Mahamudra) [...]” (Star, 2023).

² O “quase” aqui é uma prudência de quem não tem, por exemplo, uma estatística sobre qual e tal prática em particular seus alunos se engajam que pudesse oferecer uma vista quantitativa sobre seus respectivos engajamentos.

Assim, o tantra – apenas o que dele foi transmitido abertamente, repito – pareceu-me adequado e fonte rica para a descrição, para a análise, para o pensamento e, por fim, para compor um texto que fosse elegante, autoconsciente de sua própria performance e que espalhasse benefícios, tanto para a própria antropologia, como para além dela, ainda que tais benefícios se espalhem à medida de minha miúda capacidade. Miúda que seja, que seja eficaz!

Vejamos então as práticas tântricas disponíveis a partir do *website Lama Lena Teachings* (“Ensinos de Lama Lena”). Ali se encontra uma seção chamada *Tantra & Sadhana* o que, me parece, leva-me a falar um pouco de sadana³. Serei breve. Sadana pode se referir ao texto que descreve e conduz (à medida que ele é lido e/ou recitado) uma prática, pode se referir a entoação oral que igualmente descreve e conduz a prática, assim como pode, em alguns contextos, referir-se à própria prática; ela tem a mesma raiz de outras palavras articuladas com frequência nos meios envolvidos com o tantrismo, como *sidi*⁴, que pode ser

Figura 1. Buda da Medicia



Fonte: <https://www.lionsroar.com/how-to-invoke-the-medicine-buddha/>
07/11/2023.

traduzido como conhecimento, poder, realização, consecução e sucesso. Sadana é aquilo que conduz ao *sidi*, o que conduz à realização. Mas voltemos aos tantras disponíveis nessa seção do website.

Buda da Medicina e Tara Verde.

Aqui temos duas práticas tântricas, duas sadanas distintas, oferecidas numa mesma sessão de ensino, de pouco mais de duas horas, transmitidas pela primeira vez em 18 de outubro de 2021, contando com 4997 visualizações em 04/11/2023 e que, como os demais que ainda vou mencionar, permanecem disponíveis para acesso tanto a

partir do *website* como pelo canal do *Youtube*.

³ Optei por aporuguezar todos os termos que utilizo no texto corrido. Assim se encontrará sadana, darma, buda, sanga, etc, ao invés da grafia mais adaptada à língua inglesa presente nos meios de comunicação dessa sanga, alguns já citados nesse capítulo entre tantos outros que ainda virão, grafados como sadhana, dharma, buddha, sangha, etc. Vale lembrar que tais palavras, se não são portuguesas, tampouco são inglesas, mas antes têm origens no sânscrito e/ou no pali, o que implica que nem mesmo o alfabeto com o qual as grafamos é o mesmo em suas origens; dessa forma, todas essas palavras penetram os respectivos idiomas sobretudo como transliterações fonéticas.

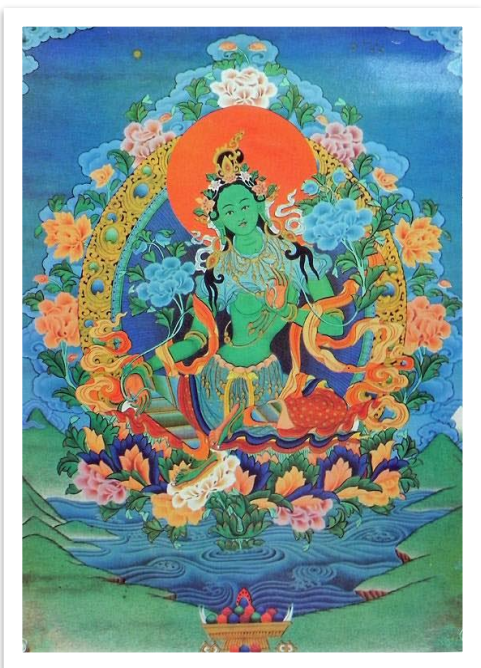
⁴ Siddhi, nas transliterações para o inglês.

Da prática tântrica com qualquer deidade búdica, ou seja, qualquer deidade que é uma aparência da budeidade, ou, em uma forma mais simples de dizê-lo, de qualquer buda, é dito que ela pode conduzir à iluminação – o sidi supremo – em uma só vida e, ousado dizer que, em última análise, em uma só prática, em uma só contemplação – satori súbito⁵, dizem os professores do budismo Zen. No entanto, cada deidade em particular, ao mesmo tempo que aponta para o sidi supremo, também está ligada a certas realizações chamadas de sidis comuns. A lista de sidis comuns aos quais uma deidade iluminada pode conduzir é certamente ilimitada (a budeidade é sempre livre de limites), ainda assim, num certo aspecto, algumas qualidades em particular lhes são mais características, ou há certos sidis comuns que se espera obter, ou que se considera mais distintivos na prática de certas deidades em relação a outras. Penso que o Buda da Medicina é um bom caso para exemplificar isso. Buda completamente iluminado, sua prática conduz ao sidi supremo, à completa e suprema iluminação, bem como a um ilimitado número de sidis comuns, no entanto, como seu nome autoexplicativo demonstra, são os sidis comuns da boa saúde e da cura de mazelas que frequentemente atrai seus praticantes. Indispensável, no entanto, dizer que como o valor fundamental do budismo mahayana (e nesse contexto o budismo vajrayana pode ser visto como uma especialidade dentro do mahayana, um apêndice, uma extensão) é beneficiar os seres, então os sidis – supremo e comuns – são voltados a todos os seres: dois tipos de benefício⁶, se diz em inúmeras sadanas, o benefício aos outros assim como o benefício a si; dessa forma, pratica-se Buda da Medicina pela saúde e bem-estar de todos os seres. Meus leitores podem imaginar o quanto as diversas sangas se dedicaram à prática e acumulação do mantra do Buda da Medicina em tempos pandêmicos e pós-pandêmicos.

⁵ Iluminação súbita, realização da budeidade instantânea.

⁶ A expressão “dois tipos de benefícios”, contida em inúmeras sadanas, refere-se tanto ao benefício aos outros e a si mesmo quanto aos sidis comuns e absoluto.

Figura 3. Tara Verde



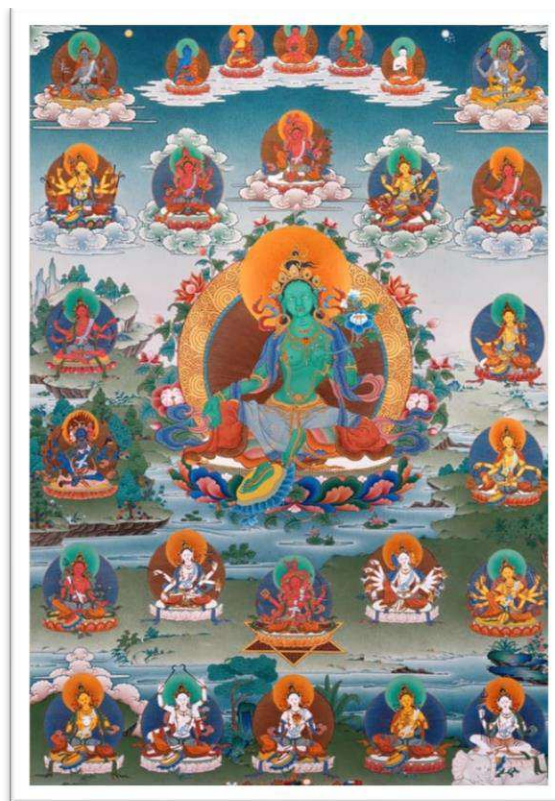
Fonte:

<https://dharma.school.com.au/event/gr>

As 21 Taras. Tara – a mesma deidade descrita acima – possui tradicionalmente 21 emanações, em diferentes cores, apresentadas com diferentes mudras (“gestos manuais especiais”, (Germano, 1997, p. 314)) e portando diferentes implementos. Dessa forma, cada uma de tais emanações estará ligada a diferentes sidis, embora de forma geral todas partilhem das qualidades anteriormente descritas e sua prática ofereça a realização dos mesmos sidis comuns mencionados antes – o que se reforça se levarmos em consideração que a tradição ou linhagem de transmissão dessa prática de 21 Taras que Lama Lena oferece é aquela cujo aspecto central de Tara é justamente Tara Verde; numa outra linhagem de transmissão, Tara Vermelha ocupa a posição central na mandala de 21 Taras.

Tara Verde é um caso complexo – complexidade, aliás, é comum tratando-se dos esforços de descrever ou explicar figuras búdicas. Suas qualidades são mesmo inumeráveis e os benefícios de sua prática são, a bem dizer, inenarráveis. Mãe de todos os budas, uma corporificação de Prajnaparamita, ou “a perfeição da sabedoria”, parece que tudo de que se diga de Tara atinge graus superlativos. E, no entanto, talvez ideias como remoção de obstáculos, proteção, livramento de medos, abrigo e refúgio são marcantes nessa deidade.

Figura 2. Mandala das 21 Taras



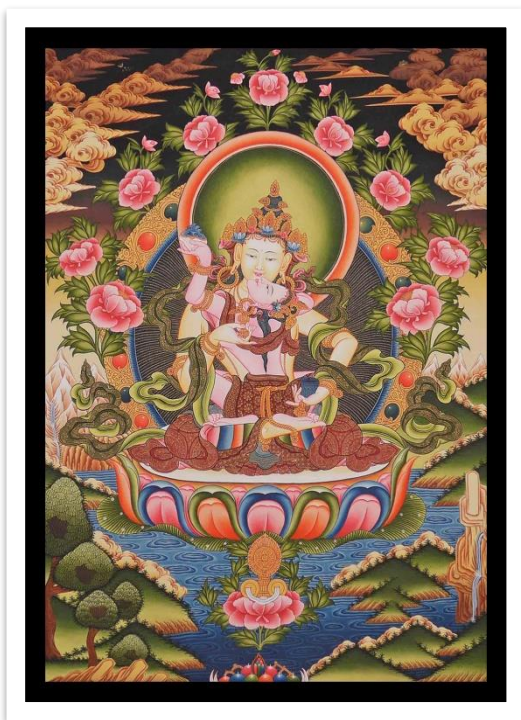
Fonte:

<https://www.facebook.com/imagesofenlightenment/photos/a.10155791397433464/10159060403648464/?>

O ensino foi transmitido em 30 de janeiro de 2021, conta com cerca de duas horas e meia e soma 6441 visualizações em 04/11/2023.

Vajrasatva Yab Yum. Antes de tudo, é preciso fazer uma referência a expressão “yab yum”, cuja tradução literal do tibetano seria “pai mãe”. Yab Yum

Figura 4. Vajrasatva Yab Yum



Fonte:
<https://lamalenateachings.com/vajrasattva-yab-yum-sadhana/> 07/11/2023.

pode ser considerado uma classe de práticas tântricas e refere-se às deidades masculina e feminina sexualmente unidas. O Yab, a deidade masculina, está associado à compaixão e aos meios hábeis, enquanto Yum, a deidade feminina, associa-se à sabedoria e à vacuidade. Quando tal expressão, como aqui, aparece associada a uma deidade em particular (neste caso, Vajrasatva), ela nos indica que a visualização a ser feita inclui, além da própria deidade, também a consorte, ou o consorte, que lhe corresponde em tal prática.

Esse ensino foi transmitido ao vivo, da casa de Lama Lena, em 17 de janeiro de 2020, e perfaz um vídeo de cerca 1 hora e meia de duração, com 7948 visualizações até

04/11/2023. Vajrasatva, como indicado no próprio *website*, segundo as linhagens dzogchen é a corporificação de todos os budas e a origem dos ensinamentos dzogchen, podendo figurar como adi-buda⁷, o que, como com qualquer buda, deixa claro sua habilitação à condução dos seres ao sidi supremo. Ainda assim, o sidi comum da purificação de carma e de quebra de votos é sua característica marcante. Vale notar que a prática de Vajrasatva é desenvolvida por todas as escolas e subescolas do budismo vajrayana e, junto com Tara e Chenrezig, é provavelmente uma das deidades mais populares do budismo himalaico.

Um segundo ensino entorno da prática de Vajrasatva Yab Yum está presente nesta mesma seção *Tantra & Sadhana* do *website*, sob o título *Healing Negative Karmic Patterns: The Practice of Vajrasattva Yab Yum* (“Curando Padrões

⁷ Buda primordial, tal expressão será melhor discutida à frente neste mesmo capítulo.

Cármicos Negativos: A Prática de Vajrasatva Yab Yum”) como uma gravação de áudio, de cerca de 1 hora e meia de duração, de um ensino público oferecido no *Essential Evolution Holistic Wellness* em Chicago, em 26 de junho de 2018.

Muito semelhante ao anterior, quanto às visualizações e técnicas meditativas em geral, há uma diferença, ao menos uma diferença de ênfase, no que diz respeito ao conteúdo do ensino associado à prática. Aqui se revela uma visão ecológica ou relacional entorno de corpo e sujeito. “Isto é sobre relacionamentos. E tudo são relacionamentos. Até mesmo você – quem você pensa ser, você que responde pelo seu nome, você que pensa ser um indivíduo” (Lama Lena *apud* Star, 2018), diz-nos a Lama. “Você é uma ecologia amigável, não um indivíduo” (Lama Lena *apud* Star, 2018) e adiante “você é um relacionamento, não uma entidade. E se você puder relaxar com isso e parar de se esforçar para proteger seu ilusório e fictício senso de entidade individualizada de todas as relações no vasto mundo, isso flui” (Lama Lena *apud* Star, 2018).

É feita uma associação do que cada um é com essa inter-relacionalidade, tanto ampla como profunda, bem como, a seguir, com um acúmulo, digamos assim, dessas relacionalidades, acúmulo através do tempo, dos tempos e espaços, que produzem então padrões.

Você é o somatório de todo e qualquer relacionamento que você e o seu bioma, quer juntos ou separadamente, já tiveram através do tempo e do espaço. Você consegue ver e sentir isso? Se você realmente puder aceitar e relaxar com isso, então ficará livre da necessidade de consertar um eu ilusório (Lama Lena *apud* Star, 2018).

Padrões de comportamento, mas também padrões de ser. A isso se refere os padrões cármicos negativos, referido no título desse ensino, e a que tal prática se presta à sanção.

Muito singular, tal ensino é, segundo percebo, ao mesmo tempo completamente alinhado às tradições budistas himalaicas e perfeitamente ocidental – ou talvez fosse mais acurado dizer ‘cosmopolita’ ou mesmo ‘globalizado’ – e contemporâneo. Digno de posterior reflexão.

Tara Parnashavari. Este ensino, transmitido em 2 de setembro de 2020, com duração de um pouco mais de 1 hora e 40 minutos, conta com 1448 visualizações em 04/11/2023. O título em seu website é *Social & Ecological*

Harmony: Pacifying the Mamos with Tara Parnashavari Practice (“Harmonia Social & Ecológica: Pacificando as Mamos com a prática de Tara Parnashavari”). É preciso alguma explicação sobre as Mamos. Trata-se de, digamos, “entidades espirituais”.

Meu leitor por favor tome isso mais como uma metáfora do que qualquer outra coisa. Não me sinto seguro para afirmar que a ideia de ‘espírito’ ou ‘espiritual’ faça uma boa correspondência com uma cosmologia⁸ budista que, ao mesmo tempo que plethora de ‘entidades’ (de inúmeras categorias, como, apenas por exemplo e não mais do que exemplo, gandarvas, nagas, yaksas, raksas, pretas, etc.⁹), as toma todas como diferentes seres sencientes, envolvidos no nascer e morrer como qualquer outro, nenhum deles com qualidades substanciais plenas, e isso inclui humanos, deuses e animais, sendo que o nascimento como qualquer um desses seres é fruto de carma e condições, assim que igualmente se migra de uma classe desses seres a outra no morrer e nascer. ‘Entidades espirituais’ é, portanto, não apenas uma metáfora, mas uma pobre metáfora; se se quer encontrar uma diferença mais marcante, essa não seria entre ‘espirituais’ e ‘carnais’, posto que mesmo isso pode ser uma variação de perspectiva e de atenção. Um fantasma faminto (tradução usual de ‘preta’) não se experimenta como uma entidade espiritual ou sobrenatural, mas nasce, vive e morre uma vida concreta, como qualquer outro ser senciente, ainda que a ‘concretude’ em particular experimentada pelos diversos seres varie imensamente. Da mesma forma, uma variação de atenção, que tanto pode ser benéfica como incrivelmente funesta, pode

Figura 5. Tara Parnashavari



Fonte:
<https://lamalenateachings.com/social-ecological-harmony-pacifying-mamos-tara->

⁸ Por cosmologia entendo não somente um sistema de conhecimento, mas também modos de engajamento e produção do real.

⁹ Gandarvas são seres celestiais, ou devas menores, especialmente ligados à música; nagas são ambigualmente descritos, mas, de forma genérica, pode-se dizer tratar de deidades menores, de corporeidade humano-serpentina; yaksas também desfrutam de descrições ambíguas, muitas vezes benevolentes seres terrestres (tento evitar a expressão “espírito”, como em *espírito da natureza*, por supor que ela, pelos usos comuns no ocidente, mais confundam que esclareçam as relações em voga), às vezes maliciosos, muitas vezes guardiões partícipes de séquitos de reis dárnicos; raksas, muitas vezes traduzidos como “ogros”; pretas, traduzidos como “fantasmas famintos”.

fazer com que uma classe de seres (digamos, um humano) perceba concretamente uma outra classe de seres (digamos, um gandarva). A diferença mais marcante talvez seja aquela entre seres sencientes e budeidade, ou entre ser e buda. Ainda assim, tal diferença radical é uma diferença do tipo relativo, contingencial ou temporária, à medida que, saltando das verdades relativas às absolutas, a natureza de todo e qualquer ser senciente é buda.

Voltemos às mamos; nesse ensino, são descritas como o sistema imunológico do planeta e no website é dito que “elas [mamos] são consideradas entre as principais forças naturais que respondem à má conduta humana e ao mau uso do meio ambiente criando doenças e obstáculos” (Star, 2020). No entanto, é preciso observar que não se trata de uma “força natural” numa chave eurodescendente moderna, quero dizer, desde uma separação natureza/cultura ou natureza/sociedade, mas muito mais “socioambiental”, digamos, à medida que tanto uma onda de violência urbana quanto uma seca ou uma onda tsunami se erguendo no mar pode se relacionar à atividade das mamos.

Quanto a Parnashavari, outrora deusa dravidiana, bem mais velha que a chegada dos brancos (arianos, que viriam a se tornar as castas superiores, sobretudo brâmanes, na Índia), bem mais velha, portando, que o próprio budismo histórico, agora figura como uma das emanações de Tara, essa personificação da sabedoria dos budas dos 3 tempos.¹⁰ Ela está ligada, como já deve estar claro, à pacificação das mamos, ao controle de epidemias, bem como às drogas e plantas medicinais. Parnashavari, uma Tara Amarela, é uma das 21 emanações presentes na prática já mencionada.

Chenrezig de Mil Braços. Tal ensino dado publicamente em Tso Pema, Índia, em 31 de outubro de 2019, foi postado no canal do YouTube em 25 de novembro do mesmo ano em um vídeo de 37 minutos, contando 9649 visualizações em 04/11/2023. Tal prática dispõe, de uma seção própria que a descreve e é, junto com a prática de Guru Yoga, um dos pontos principais de onde partem as reflexões sobre a sanga dessa monografia, como se verá adiante.

Um segundo ensino, com o título de *How to be Self-Loving: The 1000-Armed Chenrezig Practice* (“Como Ser Auto-Amoroso: A Prática de Chenrezig de Mil

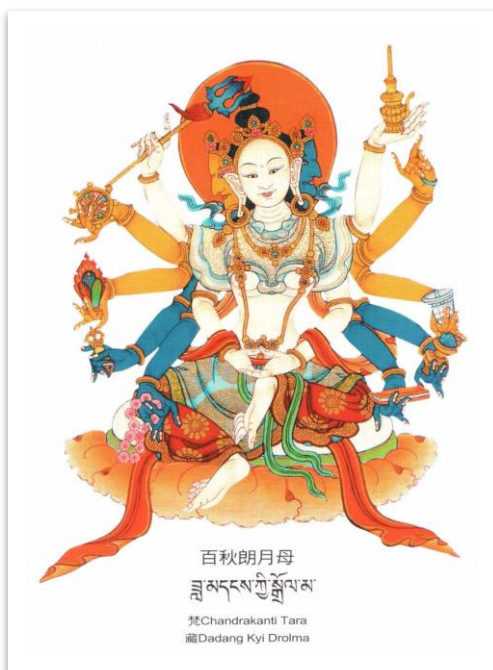
¹⁰ Tal absorção ressignificada de deuses, demônios e outras entidades, bem como de conceitos, de outras tradições, especialmente as indianas, é um tropo recorrente do budismo em geral e marcante no vajrayana himalaico.

Braços”), de conteúdo semelhante ao descrito na seção 3.2 desta monografia, é apresentado na forma da gravação de áudio, de pouco mais de 1 hora e 40 minutos, de um ensino público oferecido em *The Temple of Kriya Yoga* em Chicago, em 25 de junho de 2018.

Tonglen. A prática de Tonglen, frequentemente traduzida como “dar e receber”, é muitas vezes ensinada e praticada no contexto da prática de Chenrezig, embora possa ser conduzido com outras deidades, é tipicamente uma meditação sem visualização de deidade. Neste breve vídeo de pouco mais de 12 minutos, não há indicação de visualização de deidade, mas ele foi oferecido no mesmo dia e local que a prática de Chenrezig de Mil Braços, em Tso Pema, Índia, 31 de outubro de 2019 e postado no canal do YouTube em 04 de dezembro do mesmo ano.

Tal prática meditativa de “dar e receber” consiste, através de visualizações, de inalar toda sorte de mazelas de outro ou outros seres sencientes, liberá-las na luminosidade da mente e, ao exalar, dar, a esses de quem se tomavam as negatividades, um sortilégio de bênçãos e benefícios. Assim como a prática de Chenrezig, tal prática é um treinamento de bodichita e de nying chi, caracterizando-

Figura 6. Tara Branca



Fonte 1:

<https://lamalenateachings.com/tara-ceremony-2020-election/07/11/2023>

se como “uma prática meditativa baseada em visualização que é eficaz para romper a ‘bolha’ da autocentralidade” (Star, 2019b).

Tara Branca. Uma das 21 emanções de Tara, cujo nome foi apresentado como *Moonlight White Tara* (“Tara Luar Branco”, ou “Tara Branca do Luar”) ou em sanscrito *Chandra Kanti Tara* e em tibetano *Karmo a Dang Ge Drolma*. Esse ensino em duas partes, transmitido ao vivo em 2 e 3 de novembro de 2020, somam dois vídeos de quase 1 hora e meia cada um deles, o primeiro com 753 visualizações e o segundo com 514, em 05/11/2023. O ensino desta prática foi oferecido em uma situação bastante peculiar, à

véspera e no próprio dia das eleições presidenciais estadunidenses e para esse contexto se direcionava. *Live Tara Ceremonies for US Election* (“Cerimônias de Tara

ao vivo para as Eleições nos EUA”) se intitula a página que traz tais ensinamentos e práticas.

Daka e Dakini. Esse ensinamento em duas partes foi transmitido ao vivo nos dias 1 e 2 de maio de 2020. Do primeiro vídeo, com quase 2 horas, conta-se 3407 visualizações em 05 de junho de 2023, e o segundo, com quase 2 horas e 20 minutos, 1980 visualizações. Tais ensinamentos se intitulam *How to Love Self & Other: The Dance of Daka & Dakini (The Fusion of Love & Emptiness)* (“Como Amar a Si e aos Outros: A Dança de Daka e Dakini (A União de Amor e Vacuidade)”), nos quais são abordados uma série de assuntos, bem como princípios cosmológicos budistas variados, mas sempre retomando o tema do cultivo de empatia, amorosidade, a si mesmo e por todos os seres. Vale apontar que Daka – o masculino de Dakini – e Dakini – o feminino de Daka – neste ensinamento são tomados principalmente como princípios ou arquétipos, masculinos e femininos, de amor, empatia e meios hábeis, por um lado, e de vacuidade e sabedoria, por outro lado.

Os 5 Elementos. Aqui Lama Lena recebe Tenzin Wangyal Rinpoche, “fundador e diretor espiritual da Ligmincha International, Geshe Tenzin Wangyal Rinpoche é um respeitado e amado professor e mestre de meditação na tradição budista Bön do Tibete” (*The 5 Elements with Tenzin Wangyal Rinpoche - Lama Lena Teachings*, [s. d.]). O convidado é reconhecido, nos meios budistas, por sua expertise no assunto tratado, entre outros de que goza da credibilidade pública. Muitas vezes chamados como práticas ou exercícios de “tsa lung”, tais práticas podem ser percebidas e engajadas em variados níveis, desde os terapêuticos e de manutenção da boa forma física e vitalidade, até a realização da budeidade.

Os ensinamentos foram transmitidos ao vivo em 6 de fevereiro de 2021 contando com 5149 visualizações em 05 de novembro de 2023, com a duração de quase 2 horas.

Altar Tibetano Tradicional. Nesse pequeno vídeo de pouco mais de 8 minutos, postado em 14 de outubro de 2019, com 8910 visualizações em 05 de novembro de 2023, Lama Lena ensina como montar um altar à maneira tibetana tradicional.

Tara, a Fonte das Conquistas. Menciono mais uma página dessa seção de seu website, intitulado *Sadhana: Tara #20, Source of Attainments* (“Sadana: Tara #20, Fonte das Conquistas”), que, no entanto, não conta com material audiovisual ou transcrição de ensinamento, tampouco pude encontrar referência a essa prática em seu

canal do Youtube. Deixo aqui, como a homenagem que é, os versos que correspondem a vigésima emanção daquelas 21 mencionadas antes, do famoso *21 Homenagens à Nobre Tara*, traduzido para o inglês por Khenpo Lodrö Donyö Rinpoche, e que consta nessa página:

“Presto homenagem a você cujos olhos se assemelham
A lua cheia e ao sol, luminosos ao extremo,
Proclamando HA, RA e TUT TARA,
Você dissipou os contágios mais graves”

Abaixo, adiciono uma tabela sinótica retomando os dados básicos dos ensinamentos descritos até aqui e que perfazem a totalidade do disponível na seção *Tantra & Sadhana* do *website*, ou seja, os ensinamentos públicos do tantra na sanga entorno de Lama Lena.

Tabela 1. Práticas e ensinamentos públicos da seção "Tantra & Sadhana" do website "Lama Lena Teachings".

(continua)

Prática	Postagem	Duração	Visualizações	Formato	Título da postagem
Buda da Medicina e Tara Verde	16/10/2021	137'42"	5012	Vídeo	Medicine Buddha and Green Tara Sadhanas
21 Taras	30/01/2021	148'20"	6457	Vídeo	The 21 Taras – A Vajrayana Practice
Vajrasatva Yab Yum	17/01/2021	88'50"	7986	Vídeo	The Practice of Vajrasattva Yab Yum
Vajrasatva Yab Yum	26/06/2018	88'30"	X	Áudio	Healing Negative Karmic Patterns: The Practice of Vajrasattva Yab Yum
Tara Parnashavari	30/08/2020	102'07"	1448	Vídeo	Social & Ecological Harmony: Pacifying the Mamos with Tara Parnashavari Practice
Chenrezig de Mil Braços	25/11/2019	37'12"	9675	Vídeo	The 1000-Armed Chenrezig Practice & Mantra
Chenrezig de Mil Braços	25/06/2018	103'14"	X	Áudio	How to be Self-Loving: The 1000-Armed Chenrezig Practice

Tabela 1. Práticas e ensinamentos públicos da seção "Tantra & Sadhana" do website "Lama Lena Teachings".

(conclusão)

Prática	Postagem	Duração	Visualizações	Formato	Título da postagem
Tonglen	04/12/2019	12'50"	3440	Vídeo	The Practice of Tonglen
Tara Branca	02/11/2020 03/11/2020	144'34" 148'53"	753 514	Vídeos	Live Tara Ceremonies for US Election
Daka e Dakini	01/05/2020 02/05/2020	116'39" 138'05"	3407 1981	Vídeos	How to Love Self & Other: The Dance of Daka & Dakini (The Fusion of Love & Emptiness)
Os 5 Elementos	06/02/2021	113'16"	5164	Vídeo	The 5 Elements with Tenzin Wangyal Rinpoche
Altar Tibetano	14/10/2019	8'20"	8916	Vídeo	How to set up a Traditional Tibetan Buddhist Altar
Tara	15/05/2020	X	X	X	Sadhana: Tara #20, Source of Attainments

Fonte: Elaborada pelo autor.

3 ENGAJAMENTO: SANGA & PRÁTICA

Agora, meus bons leitores, convido-os para uma dança. Peço mesmo que acompanhem os movimentos que aqui trago, com o desejo de que lhes seja deleitoso e de que, sobretudo, possam, como eu mesmo o fiz, engajarem-se não somente como leitores, mas, em alguns momentos, mesmo que tão breves quanto o surgir de um colibri, também como praticantes, a fim de que, então, alguma compreensão tenhamos da sanga desde suas práticas.

3.1 A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [PRIMEIRO MOVIMENTO]

Se eu não estivesse aliado a uma linhagem – talvez, por isso, a palavra correta fosse *alinhado* – de pensamento perspectivista, nesse momento eu deveria ficar perturbado, com a mente inquieta e turbulenta ao ver-me levado a tratar de algo tão vasto, tanto nos seus significados, quanto em suas corporificações, quanto em suas perlocuções, consequências, propiciações... Por perspectivista, não me refiro à escola homônima de antropologia de origem brasileira cujas genealogias apontam para Viveiros de Castro e Stolze de Lima; trata-se mais de uma longa, longuíssima tradição de pensamento, muitas vezes um tanto vagamente delimitada, mas que perfaz um senso de, digamos, linhagem de pensamento; “sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (Nietzsche, 1995, p. 17), diz um de seus expoentes, a quem poderíamos somar o esteta Souriau, o empirista transcendental Deleuze e poderíamos mesmo vasculhar uma Grécia pré-socrática e encontrar-lhes pares, trabalho tão interessante quanto inoportuno para essa monografia. Por agora, o que importa é dizer que, precisamente por uma lucidez corporeamente experimentada acerca da parcialidade incontornável de qualquer perspectiva, se afastam os fantasmas da turbulência aludida antes e encaro, com aquilo que o informante e professor do antropólogo Castañeda talvez chamasse de *humildade tolteca*¹, a de outra forma inalcançável tarefa de falar da sanga.

¹ A humildade do guerreiro ou humildade tolteca refere-se a uma sobriedade em encarar o próprio destino, o próprio karma, diríamos aqui, ou, o que talvez fosse mais adequado, a sobriedade em abraçar a Vida com a própria vida, o numinoso através do engajamento peculiar de *uma* vida. Embora isso possa ser observado ao longo de toda a obra de Carlos Castaneda, pode ser especialmente encontrado no livro *Porta Para o Infinito* (Castaneda, 1975).

Deixe-me iniciar com um sabor etimológico. A partir do site wisdomlib (<https://www.wisdomlib.org/definition/samgha#sanskrit>) que congrega um sortilégio de fontes², é possível sintetizar os diversos significados apontados para o termo em sânscrito entorno de ideias como *multidão*, *grupo*, *bando*, *assembleia*, *quantidade*, *coabitantes* e *companhia*, entre outras semelhantes.

Por outro lado, acompanhando Graeber, o autor indica que as origens do emprego budista do termo teriam inspiração nas cidades-estados do norte da Índia:

[...] as cidades-estados democráticas da Índia setentrional foram eventualmente eliminadas pelos grandes impérios (Kautilya oferece conselhos detalhados sobre como subverter e destruir constituições democráticas), mas o Buda admirava a organização democrática de suas assembleias públicas e a adotou como modelo para seus seguidores. Os mosteiros budistas ainda são chamados de *sanga*, o nome antigo para tais repúblicas, e continuam a operar pelo mesmo processo de busca por consenso até hoje, preservando um certo ideal democrático igualitário que, de outra forma, teria sido completamente esquecido (Graeber, 2011, p. 250).

À parte problemas de tradução e de projeção desde o presente em direção ao passado de termos como *democracia* e *república* que, tal como os articulamos, guardam características mais ou menos definidas e que podem, por isso mesmo, ocultar mais que revelar os processos relacionais (com seus significados, produções, conseqüências, etc) factualmente vividos num passado remoto, e à parte também a temerária imprecisão de afirmar o que alguém em particular de fato admirava neste mesmo passado, ainda assim, o que o autor nos diz é bom para pensar, oferece pistas sobre a *sanga*, principalmente se tais afirmativas vem ladeadas pelos significados que o vislumbre etimológico ofereceu-nos anteriormente.

De toda sorte, o sentido mais corrente, ao menos nas *sangas* com que me engajo (e perdoem-me se aqui há uma cobra mordendo o próprio rabo, à medida que isso é um modo de dizer “o sentido de *sanga* da *sanga*”) é, em geral, de apontar para o conjunto dos praticantes. *Conjunto de praticantes*, por sua vez, não apenas

² “DDSA: The practical Sanskrit-English dictionary”; “Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Shabda-Sagara Sanskrit-English Dictionary”; “Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Benfey Sanskrit-English Dictionary”; “Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Cappeller Sanskrit-English Dictionary”; “Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary”; “Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Yates Sanskrit-English Dictionary”; “DDSA: Paia-sadda-mahannavo; a comprehensive Prakrit Hindi dictionary (S)”.

implica a centralidade da prática, mas sugere uma espécie de orbitação entorno da prática.

Vejamos, pois, sem demora, o que se pratica quando se diz prática, mas, como de resto em qualquer coletivo, quando falo da prática da sanga, não estou falando – a não ser em termos absolutos³, quando qualquer prática já é ela mesma a *natureza da mente*, a própria budeidade – não posso estar falando, retomo, senão de práticas, necessariamente no plural. Por isso mesmo e ressoando com o perspectivismo que apontei no início dessa seção, por ser ou improdutivo ou inalcançável falar de todas as práticas, vejamos, pois, sem mais demora, uma prática em particular, uma que possa nos fornecer o sabor do que fazemos os praticantes quando praticamos o tantra.

3.2 PRÁTICA: CHENREZIG DE MIL BRAÇOS: LUCIDEZ COMPASSIVA

Tomo refúgio em Chenrezig, gero bodichita para que todos os seres realizem a budeidade. Assim se inicia qualquer prática budista, *como todos os budas do passado, presente e futuro*⁴, tomamos refúgio nas fontes de refúgio – o buda, o darma, a sanga, chamadas três jóias – e geramos bodichita – digamos por agora simplesmente *a intenção de beneficiar os seres*. Há, no entanto, algumas dobras produzidas quando um trabalho que se autodeclara como antropológico – e que pretende mesmo receber o aval da comunidade que goza da autoridade para coroá-lo com tal título – dá início a sua performance textual com a tomada de refúgio. Mas não, não tratemos disso agora, deixemos isso se construir no desenrolar da própria textualização dessa monografia. No momento, apenas permitam-me guiá-los na *visão* de Chenrezig. Este é o grande benefício desse capítulo e, se forem pacientes e tolerantes, meus queridos leitores, as interações da performatividade textual

³ Nos ensinamentos budistas, com uma frequência desconcertante, se alterna uma explicação entorno de seu aspecto relativo e de seu aspecto absoluto. Assim teríamos bodichita relativa e bodichita absoluta, generosidade relativa e generosidade absoluta, sabedoria relativa e sabedoria absoluta. De modo geral, qualquer termo articulado com “absoluto” torna-o búdico, sabedoria absoluta seria sabedoria búdica e assim por diante. Da mesma forma, tais qualidades absolutas se confundem com a própria budeidade.

⁴ Essa é uma expressão usual e repetida por inúmeros professores do darma. Lama Lena, a quem se volta minha atenção nesse trabalho, também enuncia da mesma maneira e tão repetidas vezes, com tantas pequenas variações, que seria menos proveitoso indicar uma citação direta, datada e localizada, do que apontar justamente que o refúgio é tomado pelos praticantes dos três tempos e, em última análise, no quarto tempo: a união de passado, presente e futuro para além da própria concepção temporal.

finalmente sulcarão o chão do entendimento e se revelará através delas a iteratividade de todo um pensamento. Prometo-lhes trabalhar para que isso finalmente aconteça.

À nossa frente, Chenrezig. Sua forma, como as de todos os budas visualizados através das práticas tântricas, é vazia e luminosa. Isso significa dizer, pragmática e metaforicamente, que a visão é como a de um holograma: luzes concretizadas como um corpo que, no entanto, é vazio. As implicações de tal vaziez são tantas que, pelo menos por agora, é preciso contorná-las e atermo-nos a um “pé da letra”: o corpo vazio e luminoso da deidade é vazio como algo que se possa atravessar, como algo que não ocupa espaço, como algo que não resiste a outros corpos, como, numa metáfora recorrente de professores do tantra, um arco-íris, tão luminoso quanto diáfano.

Vejam-lo sobre um campo de águas; são incontáveis as aparências possíveis da *terra pura*⁵ na qual Chenrezig poderia aparecer, mas, por sua estreita relação com os nagas⁶, eu convido minhas leitoras a visualizar o campo de águas, repleto de lótus brancos, um instante antes do completo desabrochar de suas flores. Vejamos tal campo de águas floridas à nossa frente, um pouco acima da linha de nossos olhos. No centro da vastidão florida há um imenso lótus completamente aberto, com mil pétalas brancas, levemente rosadas, assim como a brancura d’alguma pétala concreta relumbraria rosada à luz do sol no horizonte oeste. Sobre o imenso lótus, um disco de lua⁷. Sobre o disco de lua, a deidade cujo nome ensinamos sobre atenção e compaixão.

Visualizem, eu convido-os, meus leitores, à medida de suas capacidades, tão detalhada ou vagamente, vejam mentalmente: Chenrezig está em pé sobre o disco de lua sobre o grande lótus. Recobrando a parte inferior de seu corpo, uma veste de seda é leve, com o predomínio da cor vermelha, com incontáveis detalhes dourados e multicoloridos salpicos de cores. Seu corpo luminoso é branco. A parte

⁵ Terra pura, terra búdica ou reino puro (em inglês a opção mais usual é *buddha field*) são expressões que se referem a uma espacialidade manifesta por um buda. Há incontáveis terras puras, como Sukavati, a terra pura do buda Amitaba. Em comum, pode-se dizer que uma terra pura está livre de ventos cármicos, ou que, o carma está, de alguma forma, suspenso para os que ali habitam.

⁶ Devo assumir alguma responsabilidade autoral por tal “estreiteza” de relação. Eu percebo tal proximidade derivada de que o “sutra do coração” (provavelmente o mais bem conhecido sutra mahayana), todo ele uma expressão de Chenrezig, foi confiado à guarda dos nagas. Nagas, por sua vez, tradicionalmente estão estreitamente ligados à água.

⁷ Disco de lua, em termos de visualização, se trata de um círculo branco. O disco de lua indica que a deidade repousa sobre a sabedoria.

superior de seu corpo, seminua, levemente coberta por algo como uma echarpe de seda verde rica em detalhes e ornamentos, esvoaçante, airada, escorre no ar para cada lado de seu corpo e bem pode parecer uma serpente em algum momento, conforme as nuances do *ver*. Três colares de três tamanhos, concêntricos, minuciosos em ouropéis, voltas, redobras, ornamentos de pedras preciosas coloridas, brilhantes. Seu corpo é o de um menino⁸ adolescente, jovial e atraente. Onze são suas cabeças, primeiro sobrepostas três a três: a central branca como seu corpo e pacífica, serena, ladeada por outras duas, uma verde à sua direita, vermelha a sua esquerda; acima dessas três, a central é verde, vermelha à sua direita e branca à esquerda; mais acima, outras três, a central vermelha, à direita branca e à esquerda verde; acima dessas nove, uma cabeça azul-escuro de expressão irada; acima das dez, a face vermelha, pacífica e sorridente do completamente iluminado buda da luz ilimitada, Amitaba⁹. Chenrezig exhibe aqui mil braços que se abrem entorno de seu corpo como um círculo, como uma mandala de luz branca e no centro da palma de cada uma de suas mil mãos há um olho aberto¹⁰ em contemplação.

Com isso, meu propósito foi estabelecer a visão de Chenrezig, sua aparência em sua forma de mil braços; há outras formas da deidade, mas esta é aquela trabalhada na prática ensinada por Lama Lena.

Se por um lado considero autojustificada a descrição imagética da deidade – além de um recurso estético e discursivo valioso para o envolvimento com você, leitor, leitora e avaliador, avaliadora desse trabalho – à medida que tal imagética pode compor um entendimento de ordem eurística e intuitiva, por outro lado quero oferecer uma justificativa, por quanto ela pode nos brindar com entendimentos que operam de maneiras mais elaboradas e lógicas do que eurísticas; a presença do elemento descritivo é fundamental pela natureza do *fazer* que é promovido pela prática de yoga com deidade. Deixe-me discorrer sobre isso. Essa, no entanto, não é uma tarefa simples, e nos exige ao menos um lampejo do *real* tal qual ensinado, vivido, experimentado por aqueles que consumam suas vidas no budadarma. Deixemos, pois, um professor do budadarma oferecer-nos tal lampejo:

⁸ Sua forma tibetana, Chenrezig, tende ao masculino enquanto sua forma chinesa, Guanyin, tende ao feminino, mas há, sem dúvida, um elemento de intersexualidade disponível na deidade.

⁹ “Luz ilimitada” é uma tradução do nome Amitaba.

¹⁰ Tais olhos são relevantes para compreender a atividade de Chenrezig e se elucidará no momento oportuno inclusive através do sentido de seu próprio nome.

As aparências como as percebemos não têm na realidade uma existência por si mesmas. Elas são produzidas pela nossa própria mente e distorcidas pelo condicionamento gerado pelo nosso karma. Esse condicionamento atua no nível do ‘potencial da consciência’. Ele nos leva a experimentar a manifestação como algo separado de nós mesmos, sólido, real em si mesmo e causa de muito sofrimento. Uma mente livre desse condicionamento é uma mente pura na qual as aparências puras se manifestam, desprovidas de materialidade, livres da dualidade sujeito-objeto e sem a marca de emoções conflitantes e sofrimento (Bokar, 1991, p. 57).

Assim podemos observar na exegese de Bokar Rinpoche a rejeição ao mesmo tempo de substancialismo (mais nítido no trecho citado) e de niilismo (talvez menos nítido nesse excerto). Se levanto esse ponto tão precocemente aqui é para fazer notar que a prática com deidade, mesmo quando não se trata das yogas elevadas¹¹, sempre respondem a uma teleologia geral do budadarma, qual seja a de fazer notar, experimentar e realizar a realidade última – ou a natureza da mente, ou a budeidade, ou mahamudra, que aqui figuram como sinônimos –, tão vazia quanto luminosa.

Sintetizo, pois, a justificativa da presença do exercício de visualização de Chenrezig: vê-lo nos fornece a aptidão de perceber aspectos fundamentais da cosmologia budista e se faz necessária, portanto, para a compreensão do trabalho como um todo e isso porque, como nos ensina mais uma vez Bokar Rinpoche, “a meditação de Chenrezig não é apenas um fragmento do darma; ela abrange todos os aspectos do caminho espiritual. Ela é completa em si mesmo e nos habilita a desenvolver todas as qualidades necessárias para o caminho (...)” (1991, p. 53). Hei de tratar isso, na seção 3.5, como *hiperfractalidade*, onde o termo será definido.

No caso particular dessa prática que muito em breve descreverei, a professora que a transmitiu o faz para ressaltar o cultivo de bodichita e reforçar o aspecto luminoso da mente, ligado a ideias de vitalidade, regozijo, prazer, brilho, bem-aventurança, êxtase e lucidez, entre outras. Tais qualidades figuram como antídotos ao niilismo e preenchem de cintilhos a vaziez que de outra forma talvez

¹¹ As yogas tântricas são organizadas em diferentes séries; por exemplo, na escola Nyingma há um sistema de 9 ‘yanas’ (veículos) dos quais os últimos 6 são enquadrados como tantras (3 tantras externos, seguidos de 3 tantras internos), enquanto nas escolas Kagyu, os tantras são organizados como tantra-pai, tantra-mãe e tantra-não-dual. Em ambos os casos, há uma organização hierárquica de tais práticas.

fosse percebida como um buraco-negro. Mas deixe as palavras da própria Lama Lena explicitarem isso: “a prática de hoje é um método para você chegar face a face à natureza inata clara e luminosa de sua própria mente: ela é brilhante, é lucidez luminosa, é vitalidade, é consciência desperta. Não é apenas abertura, mas consciência aberta, não é apenas vaziez, mas vaziez lúcida” (Lama Lena *apud* Star, 2019a).

Já é hora, meus caros, de passarmos à prática e, mais uma vez, eu convido meus leitores a ver mentalmente o que se segue, à medida de suas capacidades. Primeiro, visualizamos em nosso próprio corpo, no centro de nosso corpo, no chamado de “chácara do coração” (à altura de onde a anatomia médica eurodescendente descreve a posição do processo xifoide do osso esterno e não de onde ela descreve o coração), nesse centro torácico visualizamos um botão de lótus. “Seu lótus está fechado porque você tem medo”, nos diz a Lama, “depois do ensino médio, quem não tem medo de ser chutado no coração? Então com esse medo de alguém ser mau com você, você se fecha para o universo” (Lama Lena *apud* Star, 2019a). Esse fechamento amedrontado experienciado por incontáveis seres – não apenas humanos – mantém nosso botão de lótus fechado e por isso assim o vemos no início da prática.

Então é preciso emular, provocar ou resgatar por memória um estado mental ou um sentimento ou sensação bastante específico: *nying je*, grafado aqui conforme aparece na transcrição do ensino dessa prática no site de Lama Lena. No ocidente tal termo é usualmente traduzido como compaixão, às vezes referido pela dupla amor e compaixão. Esse sentido, no entanto, é reformulado nesse ensino. É alertado que a palavra compaixão costuma trazer consigo, em nossos usos, um sentido piedoso que não estaria presente na formulação tibetana. Chamo a atenção à primeira fala desse ensino: “este ensinamento é sobre ‘Abertura de Coração Generosa’” (Lama Lena *apud* Star, 2019a). *Nying* significaria diretamente ‘coração’¹² e *je* formula-se como ‘grande’, ‘maior’, ‘melhor’, e muitas vezes exerce simplesmente uma função superlativa em relação ao termo com que ele se combina. Eu alerto, inclusive, que embora apareça ali separadamente (*nying je*) é frequente encontrá-lo unido (*nyingje*, *nyingchi*) e, de fato, parece se tratar, em tibetano, de uma

¹² Coração, mente, espaço, céu são todas traduções possíveis para *nying*.

só palavra composta por duas raízes. Deixe-me oferecer uma citação direta que possa nos esclarecer sobre esse sentimento que estamos a emular agora:

Quando dizemos a palavra compaixão em inglês [o mesmo em português], ouvimos um elemento de piedade nessa palavra, um elemento de 'de cima para baixo'. Se eu tenho compaixão por alguém, é por alguém abaixo de mim de alguma maneira. Portanto, essa não é a palavra certa para o significado tibetano. O significado tibetano é 'nying je' [Wylie: snying rje]. 'Nying' é coração, 'je' é o mais grandioso, o maior, o mais superlativo. De grande coração, de coração generoso, de mente aberta, de coração aberto – todas essas são traduções melhores para 'nying je' (Lama Lena *apud* Star, 2019a).

O que parece ressoar com a explicação do Dalai Lama sobre a mesma questão:

[...] assim, nossa capacidade inata para a empatia é a fonte daquela qualidade humana, a mais preciosa de todas, que em tibetano chamamos de nying je. Embora geralmente traduzido simplesmente como 'compaixão', o termo nying je tem uma riqueza de significado difícil de se transmitir de forma sucinta, embora as ideias que ele contém sejam universalmente compreendidas. Ele denota amor, afeto, bondade, delicadeza, generosidade de espírito e coração caloroso. Também é usado como um termo tanto de simpatia quanto de ternura. Por outro lado, não implica 'piedade' como a palavra compaixão pode sugerir. Não há sentido de condescendência. Pelo contrário, nying je denota um sentimento de conexão com os outros, refletindo suas origens na empatia (Dalai Lama, 1999, p. 69).

É esse sentimento de grande coração aberto que estamos emulando. Uma técnica sugerida para engendrar tal sentimento é, por exemplo, entre aquelas que são mães e pais, recordar a fragilidade e ao mesmo tempo a confiança de seu bebê acalentado em seu peito, olhando-lhe os olhos, ou, para aqueles que não dispõem da experiência da maternidade, talvez a vulnerabilidade morna e peluda de algum filhote de olhos molhados; de toda a sorte, o modo através do qual se chegue até esse sentimento pode ser múltiplo e não é um ponto determinante, o que é indispensável à nossa prática, no entanto, é chegar a esse sentimento que expande o próprio coração e produz uma sensação de derretimento, amolecimento de si mesmo enquanto, ao mesmo tempo, maximiza nossa empatia para com outros seres: *nyingje*.

Voltemos, meus leitores, à prática, eu reforço meu convite. Estamos visualizando o botão fechado de lótus no centro de nosso tórax e estamos produzindo esse derretimento de si que é *nyingje*, então percebemos que tal sentimento de alguma maneira nutri ou rega essa flor em botão. Podemos gastar um tempo relativamente longo nesse estado, nutrindo-nos de *nyingje* e, à medida que o botão de lótus é nutrido dessa forma, vagorosamente ele vai abrindo-se e desabrochando até que se realiza como o esplendor de um lótus luminoso de mil pétalas brancas e pétalas internas coloridas: vermelho, azul, verde e amarelo. No centro de nosso lótus luminoso, visualizamos a sílaba-raiz HRI, branca, brilhante. Em cada uma das pétalas coloridas, que giram no sentido horário em torno de HRI, está gravado uma sílaba do mantra de Chenrezig: OM MANI PADME HUNG, “seis sílabas com um HRI fixo no centro” (Lama Lena *apud* Star, 2019a). Trata-se do mantra de Chenrezig girando entorno à sílaba-raiz ou sílaba-semente de Chenrezig, em nosso peito. A essa altura, as mil pétalas brancas do lótus começam a se alongar, como fios luminosos em todas as direções e alcançam os corações dos seres vivos, tocando-lhes os botões de lótus, como outrora fechado estava o nosso. A Lama nos diz:

Quando seu lótus está completamente florido e fazendo isso, você se transforma de si mesmo em Chenrezig de Mil Braços. É assim que você se parece. Mas não preste tanta atenção ao que você parece, preste atenção nos raios de luz que se irradiam para fora (Lama Lena *apud* Star, 2019a).

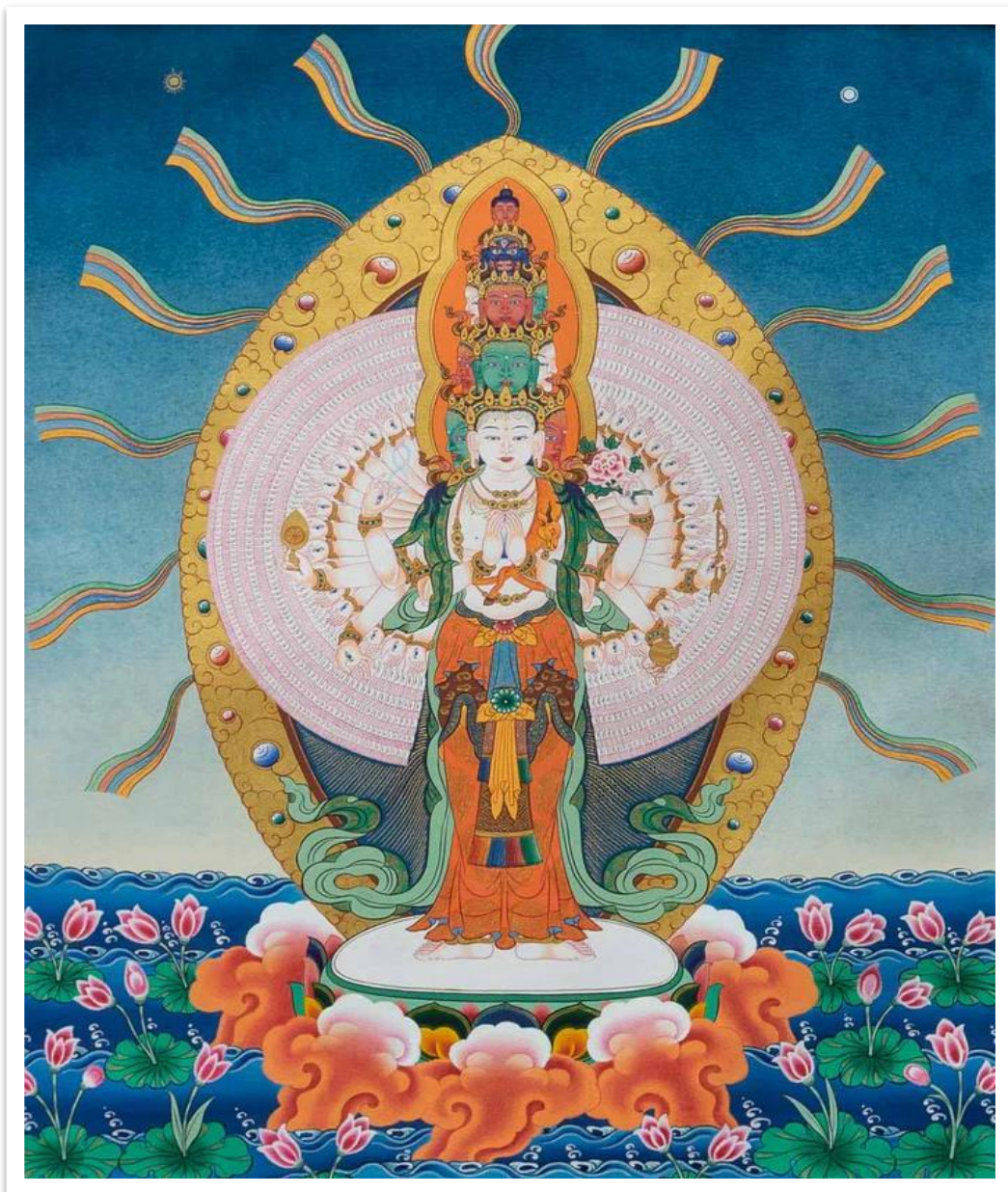
Esses raios luminosos performam um fluxo de *nyingje*, de grande abertura cardinal. Mil raios de luz tocando o coração de mil seres vivos – aracuãs, tainhas e gambás – cada qual, sob o fluxo de *nyingje*, tem seus botões de flores nutridos, se abrindo cada um com suas mil pétalas, que igualmente se alongam em luminosidade e tocam os corações de mil de mil seres, todos os insetos e humanos, e mil de mil de mil seres com seus corações desabrochados, cada qual agora com a aparência de Chenrezig de Mil Braços, *nyingje* inunda em luminosidade o universo inteiro e transborda no tempo, infinitamente chenrezigs no passado, no presente, no futuro, todos os seres são então luminosas formas que expandem luminosidade de absoluta doçura, abertura e lucidez compassiva.

Nesta prática, somos instruídos a não focar tanta atenção à forma dos seres, nossa e dos outros, todos transformados em Chenrezig. “Foco na luz” (Lama Lena

apud Star, 2019a), diz-nos a professora. E finalmente, último estágio da prática, os milhares de milhares de milhares de pequenos chenrezigs luminosos por todos os lados, em nossos estômagos, em nossa pele e oceanos e no inteiro universo nos três tempos, passado, presente e futuro, dissolvem-se em luz e absolutamente tudo não é outra coisa senão “pura luz clara”.

Assim, minhas leitoras, espero ter fornecido algum sabor do mundo tântrico, espero ter oferecido um experimento que nos tenha dado ao menos um gosto do que um praticante vajrayana faz quando fazemos o que fazemos e, igualmente, espero ter-lhes entregado um primeiro vislumbre da cosmologia que nós, yoguines e yogues vajrayanas, produzimos.

Figura 7. Chenrezig de Mil Braços



Fonte: <https://norbulingka.org/products/thousand-armed-avalokitesvara-tibetan->

Aludi antes que o nome mesmo da deidade nos traria algum esclarecimento acerca de sua atividade. Pois bem, é hora de tratar rapidamente dessa questão.

Segundo informações disponíveis pelo Samye Institute (e em concordância com tantos outros que pude observar), “o nome dele pode ser traduzido como ‘o senhor que olha em todas as direções’ ou ‘o senhor que tudo vê’” (Avalokiteshvara - Samye Institute, [s. d.]). Ainda segundo o mesmo instituto, na China, onde, assim como no Japão, é venerada como bodisatva, portanto uma forma feminina, recebe o nome de Guanyin, traduzível como “a que ouve os choros”

Em todos os casos, se ouvirmos os ensinamentos dos lamas e outros professores do dharma – faço lembrar que essa é provavelmente a deidade mais popular do budismo vajrayana e o bodisatva mais venerado do mahayana, o que significa que ensinamentos e transmissões sobre tal deidade são abundantes – e os associamos aos significados de seus nomes, percebemos que o que se implica é a marca da compaixão: Chenrezig é a corporificação da compaixão dos budas e bodisatvas dos três tempos, é corporificação de *nying je*.

3.3 A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [SEGUNDO MOVIMENTO]

Deixe-me retomar a discussão entorno da sanga. Gostaria de, para isso, começar trazendo a palavra de um praticante.

Um exercício de contextualização se faz, como sempre, necessário. Essa entrevista nunca foi planejada para meu TCC. Ela foi desenvolvida como um, entre outros, exercício avaliativo para a disciplina *Metodologia da Pesquisa II* da graduação em Antropologia da UFSC, ministrada no primeiro semestre de 2023 pelo docente Dr. Rafael V. Devos.

O entrevistado era alguém de meu círculo de relações e também um *vajrabrother*¹³, para usar um termo articulado pelo próprio interlocutor ao longo do diálogo, não em referência a mim, mas uma categoria que certamente me abarca. O clima da entrevista foi bastante descontraído e, como já me havia alertado Seu Sete da Lira em ocasião distante e distinta, se obtém mais de uma conversa se ela for desenvolvida entre comidas e bebidas. Esse foi o caso de nosso diálogo, um Merlot do vale chileno, alguns queijos e outros aperitivos, a conversa às voltas da mesa

¹³ O termo em geral é usado para alguém que tomou votos ou recebeu iniciações juntos no vajrayana.

produziu um estado de relaxamento cujos resultados me surpreenderam. De fato, a qualidade e clareza das explicações, bem como a amplitude e profundidade de temas abarcados, foram tais que tenho mesmo que conduzir meu autocontrole para não lançar sem tratamento – como talvez fosse moda no fim dos anos noventa do século passado – as dezessete páginas de transcrição que obtive. Fiquem tranquilos, meus caros leitores e avaliadores, não o farei! E se lanço todas essas informações sobre o entorno do diálogo é porque isso, meus caros, é técnica de pesquisa e certamente afeta seus resultados.

Ainda num processo de contextualização, por se tratar na ocasião de um exercício, um treino, eu não estava preso a um meta-trabalho, digamos, a que a entrevista estivesse abrigada. Dessa forma, questões como anonimização dos dados não estavam traçadas de antemão por algum contexto dado por uma pesquisa em andamento. Eu estava, por isso mesmo, ensaiando, treinando-me em como lidar com questões como essa. Nesse sentido, minha primeira questão a meu interlocutor foi como ele gostaria de ser chamado numa possível divulgação posterior de nossa conversa. Konchok Dorje Puntsok, seu nome de darma, foi a resposta e o início daquele diálogo. O que se segue, portanto, é um trecho da sabedoria oferecida por ele, cujo nome poderia ser traduzido como “a família *vajra* perfeitamente completa das três jóias”¹⁴.

O primeiro contato que eu tive com uma sanga foi online no Retiro de Tara Verde. E para mim aquela foi a minha primeira experiência como sanga, o meu primeiro ensino sobre o que era uma sanga, sendo essa comunidade de praticantes, vamos dizer assim.

O que eu posso dizer hoje em dia, depois de alguns anos como budista, como praticante, é que você tem uma sanga, vamos dizer, presencialmente, uma determinada comunidade que se articula de forma presencial para práticas. Mas mesmo essa sanga, ela é sempre maior, porque... Quando você pensa em contextos contemporâneos, muitas pessoas moram longe e viajam quando tem algum evento e continuam sendo parte da sanga. Mesmo não estando presencialmente ali em todos os eventos, em todas as práticas que são organizadas, fazem parte da sanga. Mas, eu como... E isso é algo que, estudando um pouco do budismo, posso dizer que mesmo anteriormente você já tinha isso, porque se você pensar em contextos mais antigos, né? Pré- o evento da internet, pré- essa chegada do budismo no

¹⁴ Deixei o termo *vajra* sem traduzir porque ele se refere a uma família búdica, ou a um aspecto peculiar da budeidade, o aspecto *vajra*, ligado à qualidade da equanimidade e inamobilidade. *Vajra* pode ser traduzido como raio, relâmpago e diamante.

ocidente, você tinha praticantes que viajavam grandes distâncias... Por exemplo, do Tibete até a Índia, para receber iniciações, para receber transmissões, ter contato com ensinamentos... E eu vejo isso como fazer parte da sanga. Porque são praticantes que foram até um guru, que foram até um templo para receber ensinamentos.

Então nesse sentido você tem uma outra, talvez eu diria, abstração, um outro nível de abstração da sanga, que são todos esses praticantes que mesmo não estando presencialmente e mesmo muitas vezes tendo um [só] contato presencial que seja ao longo de toda a vida com a sanga, mas continua sendo parte da sanga, porque participou de uma iniciação, participou de um... Às vezes nem uma iniciação, mas um momento de ensino, e eu considero isso membros da sanga. Todos os praticantes que em algum momento se vincularam a algo que une a sanga, eu poderia dizer isso, faz parte da sanga.

E extrapolando para um contexto mais abstrato, mais genérico ainda, e isso é algo que eu digo a partir da contemplação dos ensinamentos que eu recebi até hoje, e mesmo da contemplação da minha própria prática, não só dos ensinamentos... Todos os praticantes budistas são uma sanga, isso independente de qualquer linhagem. Então eu poderia dizer que...

É difícil falar de sanga porque você tem muitos níveis do que é ser uma sanga. Então você tem uma sanga de um templo, mas ao mesmo tempo a linhagem a qual esse templo é vinculado é uma sanga. Ao mesmo tempo, se você recebeu iniciações, ensinamentos de várias linhagens e de várias sangas nesse sentido mais estrito, de certa forma isso constitui uma sanga maior da qual você vai articulando...

Em última análise, levando em consideração os ensinamentos budistas que eu recebi, todos os praticantes são uma sanga. Nós somos a sanga de Shakyamuni, poderia dizer. Nós somos a sanga de Guru Rinpoche. Nós somos a sanga de Vajradhara. Nós somos a sanga de Milarepa.

Nós poderíamos colocar a localização da sanga em, vamos dizer assim, o ponto central da sanga em diferentes lugares e isso não desfaz uma sanga, mas simplesmente faz a sanga de uma forma diferente e eu dou bastante importância para esse contexto da sanga porque, particularmente por ter adentrado ao budismo num contexto online, isso foi algo que pesou bastante para mim no início da minha prática. Um sentimento de não fazer parte de uma sanga porque eu não tinha um contato presencial com uma sanga mais estrita e foi algo que eu tive que trabalhar ao longo do tempo e eu ter conseguido trabalhar isso foi... Teve uma grande influência dos meus lamas de conseguirem, através dos seus ensinamentos, me mostrarem o que é uma sanga num sentido, eu diria, mais dármico. O que é ser uma sanga.

Isso, meus caros, pelo bom vinho – um meio hábil – e pelas bênçãos dos protetores do darma – a sabedoria – solicitadas, em trecho não citado, por Konchok para desenvolver nossa conversa, é apenas uma parte de uma fala surgida de um

só fôlego, sem que eu tivesse que conduzir ou constringir sua expressão com outras perguntas ou comentários intermediários.

Faço notar, ainda, que minha decisão pela inclusão (tanto nessa monografia quanto no *corpus* de análise da pesquisa que nela resulta) da entrevista não planejada para o TCC se deu, em larga medida, pelo fato de Konchok manter uma participação ativa na sanga de Lama Lena, ainda que não se restrinja a ela. Sobre isso, aliás, e em ressonância bastante explícita com a fala do praticante que nos foi oferecida – notar, por exemplo, a mobilidade do ponto central da sanga articulada por ele –, embora eu não possa oferecer uma estatística sobre isso, é nítido que os membros dessa sanga recorrem frequentemente a múltiplas fontes e se engajam mesmo em diferentes sangas “nesse sentido mais estrito”, para recuperar a fala de nosso interlocutor.

Ao menos parcialmente, um tipo assim de praticante, digamos, mais maleável, talvez eu pudesse dizer mais ecumênico, provavelmente é mais comum numa sanga como a que me debruço pela natureza da professora que tal sanga orbita: Lama Lena frequentemente se identifica como uma professora *rime*¹⁵, o que poderia ser notado por seus professores elencados em seu *website*: Wangdor Rinpoche é um professor da linhagem Drukpa Kagyu; Repa Kunzang Dorje estava ligado à Nyingma; Lama Thubten Yeshe e seu renomado aluno Kyabje Lama Zopa Rinpoche ambos da escola Gelug; Tenzim Namdak Rinpoche, “um dos pais vivos da tradição indígena tibetana Bön¹⁶, da qual o budismo tibetano deriva seu caráter único” (Star, 2023); Yeshe Dorje Rinpoche, nagpa¹⁷ e detentor de uma linhagem familiar própria, mas que pode ser compreendida como parte da linhagem Nyingma.

Assim, o que se pode perceber é que a sanga perfaz uma tecitura de diferentes densidades e múltiplos entrelaçamentos. Recordo-me de um ensino de

¹⁵ Segundo Rigpa Wiki: “Rimé (Tib. རིམ་མེད་, Wyl. ris med) — the ecumenical, non-partisan or non-sectarian movement begun by Jamyang Khyentse Wangpo and Jamgön Kongtrul and their disciples in Kham in the nineteenth century” (“rime – o movimento ecumênico, não partidário ou não sectário, iniciado por Jamyang Khyentse Wangpo e Jamgön Kongtrul e seus discípulos em Kham no século XIX”).

¹⁶ O Bön é considerado uma tradição autóctone do Tibet e muitas vezes tratada como não-budista. Em anos recentes, o Dalai Lama reconheceu oficialmente o Bön como a quinta grande escola do budismo tibetano.

¹⁷ Nagpas são praticantes leigos, yóguicos, não-monásticos. Frequentemente exercitam a medicina e outras “artes liberais”. Há linhagens de transmissão nagpa tanto no interior de uma mesma família como não-familiar. Estão frequentemente ligados à escola Nyingma.

Garchen Rinpoche¹⁸ que dizia que a sanga externa é formada por todos os praticantes do darma, todos os budistas, a sanga interna seria formada por todos os seres que de alguma forma cultivam amor e compaixão e que, finalmente, a sanga secreta é formada por todos os seres dos três tempos. Talvez algo semelhante a essa ideia de sanga secreta estivesse sendo articulada quando nosso interlocutor se referiu à “sanga de Vajradhara”, à medida que Vajradhara é, seguindo as linhagens Kagyu, o que se chama de 'adi-buda', ou buda primordial, que poderia ser entendido como a budeidade ela mesma.

Estamos, outra vez, às voltas com o que tenho pensado como *hiperfractalidade* (peço por paciência, isso será exposto na seção 3.5), tão frequentemente percebida quando notamos a constante passagem entre absoluto e relativo, entre externo, interno e secreto, entre uma prática em particular que carrega o completo darma, como apontado por Bokar Rinpoche em citação na seção que descrevia uma prática daquela deidade. Com a sanga não poderia ser diferente e tenho que fazer unísono à fala de Konchok: “é difícil falar de sanga porque você tem muitos níveis do que é ser uma sanga”. Ainda assim, deixo claro que – ao menos em termos relativos, para repetir um recorte incessantemente articulado entre budistas – é à sanga entorno de Lama Lena que meu olhar se volta para esses estudos que agora se corporificam nesse texto.

Por ora, permitam-me apresentar mais uma prática que há de nos fazer notar melhor o intrincado mundo da sanga budista.

3.4 PRÁTICA: GURU YOGA

Deixe-me agora trazer um breve e precioso ensino prático de Lama Lena acerca de um modo de conduzir a Guru Yoga. Tenho argumentado alhures que Guru Yoga é, provavelmente, um ponto diacrítico na própria constituição de todo o budismo vajrayana, em relação a outras tradições budistas anteriores. Da mesma forma, e talvez por isso mesmo, ela pervade outras práticas, técnicas e ensinamentos nesse contexto do budismo himalaico.

¹⁸ Garchen Rinpoche, aclamado como um dos maiores mestres vivos do budismo vajrayana, é um dos pilares da escola Drikung Kagyu. A pertinência de sua presença num trabalho que se volta aos ensinamentos públicos do tantra por Lama Lena é que, já com alguma recorrência, ela solicita aos alunos que tenham interesse no tantra que recebam as iniciações do Garchen Rinpoche.

Esse, porém, não é o tema desse TCC, embora certamente o tangencie, como a presença desse mesmo subcapítulo o demonstra. No entanto, como esse não é o tema central que lhes tenho a oferecer por ora, permitam-me articular não uma definição ou uma exegese prolongada da expressão, mas um brevíssimo contorno de seu significado: Guru Yoga, menos – talvez o mais correto seria dizer ‘mais’ – que uma técnica ou uma prática em particular, ou menos que um rito ou um ritual peculiar, refere-se antes a diversas práticas cujo desígnio é produzir a união entre a mente do discípulo e a do guru. Isso tanto pode se dar através de um processo meditativo em particular como também atravessa, permeia, preenche, pervade as diversas outras práticas, ou yogas, do budismo vajrayana. Da mesma forma, pode-se engajar nela como uma prática preliminar¹⁹ à principal em que se estiver envolvido. E é assim, como prática preliminar especificamente nesse ensino a que os convido a nos debruçarmos nessa seção, que nossa Lama nos instrui nessa Guru Yoga. Vejamos.

“No início de cada sessão, a base para ela é Guru Yoga” (How to do Guru Yoga, 2021), diz-nos a professora e por isso classifiquei, seguindo a tradição conforme explicada por Germano (1997) na nota 19 dessa seção, tal prática como preliminar. Pois bem, no início de uma sessão visualizamos, pouco acima de nossa cabeça, nosso *lama-raiz*²⁰. Se ainda não temos um lama-raiz, podemos visualizar por exemplo Guru Rinpoche (Figura 8), que aqui funcionaria como o arquétipo²¹ da qualidade de ser um lama-raiz (“rootguruness”), ou podemos visualizar Kuntuzangpo em união com Kuntuzangmo (Figura 9), que seria o “arquétipo de todos os Budas dos quatro tempos” (How to do Guru Yoga, 2021), ou, ainda, podemos visualizar o indivíduo que consideremos ser nosso lama-raiz, esteja ele vivo ou morto.

¹⁹ “Sistemas meditativos do budismo tibetano são geralmente caracterizados por um esquema consistente de classificação tríplex, baseado na natureza triuna de cada atividade: um início, um meio e um fim. A linguagem técnica usada para expressar isso em sistemas contemplativos é composta pelas preliminares, práticas principais e práticas conclusivas” (David Germano, 1997, p. 313).

²⁰ Lama é a palavra tibetana para o sânscrito guru, optei pela expressão ‘Lama-raíz’ por ela ser usual em sangas brasileiras. Sobre o lama-raiz: “o lama-raiz é quem, pela primeira vez, lhe mostra a natureza da sua mente de tal maneira que você a compreende de fato” (Lama Lena *apud* Star, 2021).

²¹ Em minhas próprias elaborações costumo evitar ‘arquétipo’ para designar figuras búdicas, para não se confundir com certos usos que a psicologia, bem como usos mais populares, faz da palavra. Pessoalmente compreendo que a presentificação da budeidade através das aparências visualizadas, sobretudo nas Yogas da Deidade do tantrismo, embora guardem certas semelhanças, ultrapassam a ideia de arquétipo. Mantenho-a, no entanto, no texto corrido por ela ser usada pela própria Lama Lena.

O guru²² acima de nossa cabeça está cercado, infinitamente, acima de sua própria cabeça, pelos Lamas da linhagem dele e entorno deles estão todos os Lamas de outras linhagens de quem eles teriam recebido ensinamentos e à volta deles todos os lamas de outras linhagens de quem nós mesmos recebemos ensinamentos, quer ainda estejamos com eles ou não, presentes em homenagem em tal congregação, e, entorno de todos eles, todos os *yidams*²³, todos os Budas de todos os tempos. Ao nosso lado, visualizamos todos os seres sencientes que habitam todos os mundos²⁴. Abaixo de nós, visualizamos todos aqueles que, em tempos futuros, nós conduziremos à iluminação, nossos futuros estudantes. Estes estão em tudo e em toda parte, estendendo-se até o infinito – infinitamente se estendem tanto os que estão acima como os que estão abaixo de nós. Essa é uma visualização, como se pode ver, que se expande infinitamente.

Em seguida, todos eles (futuros alunos, os seres sencientes, os budas) são absorvidos nos Lamas da linhagem, os Lamas da linhagem são absorvidos no Lama-raiz e este é absorvido pelo centro de nossa cabeça e sua forma luminosa descende até o centro de nosso tórax para tomar residência em nosso coração.

Toda essa visualização é feita ao mesmo tempo que se cultiva bodichita: “descanse com sua atitude em plena consciência aberta de bodichita enquanto faz essa visualização” (How to do Guru Yoga, 2021). Acrescento que, dessa forma, descansando na plena lucidez desobstruída da intenção de conduzir os seres à realização da budeidade, nessa prática podemos permanecer por tempo indefinido mantendo a visualização do guru em nosso coração.

Já ao final desse breve ensino, somos lembrados de que no início de cada sessão devemos entoar a prece de linhagem, oferecida entre os materiais da sanga e utilizada em todas as sessões de ensino e prática, como também se pode optar por outras “Guru Yoga simbólicas”, que aqui se referem a poemas-prece, canções-

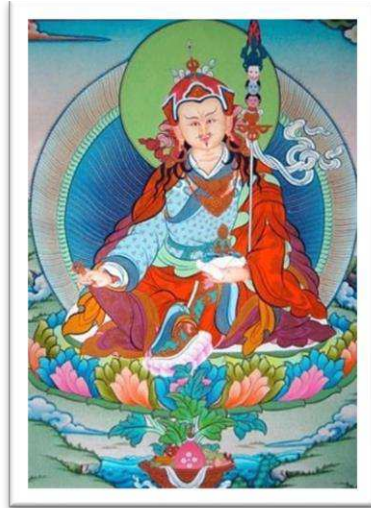
²²Lama Lena, pessoa não binária conforme já a vi declarar-se em algumas ocasiões e a quem habitualmente usamos os pronomes femininos quando nos dirigimos a ela, usa o pronome “they” nesse momento para referir-se à ou ao lama-raiz. Optei pela forma masculina no texto corrido, mas gostaria de deixar isso marcado em nota.

²³ Segundo Rigpa Wiki: “Yidam (Skt. *iṣṭadevatā*; Tib. རྒྱལ་མཚན་, Wyl. *yi dam*) — one of the three roots, the tutelary or chosen meditation deity, which is the root of spiritual accomplishment. Yidams are often classified according to whether they appear in peaceful and wrathful form” (“Yidam – uma das três raízes, a deidade tutelar ou escolhida da meditação, a qual é a raiz da realização espiritual. Os Yidams são frequentemente classificados de acordo com sua aparência pacífica e irada”). <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Yidam>

²⁴ “The full world”, aqui se refere aos bilhões de universos e os seis reinos de seres (dos demônios, dos fantasmas-famintos, dos animais, dos humanos, dos semi-deuses e dos deuses), conforme a cosmologia budista.

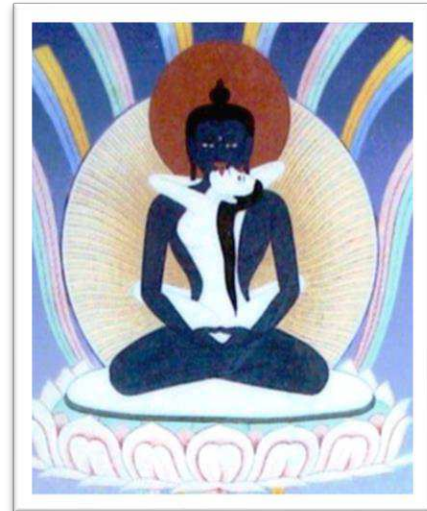
prece que tematizam essa união com o guru. São citados dois clássicos tibetanos como exemplo: *Chamando o Lama de longe* e *Prece de sete linhas de Guru Rinpoche*.

Figura 8. Guru Rinpoche



Fonte:
http://www.tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/images/8/86/8415_n.jpg?download

Figura 9. Kuntuzangpo
 Kuntuzangmo Yab Yum



Fonte:
<https://www.rigpawiki.org/images/7/78/Samantabhadra.jpg>

3.5 A SANGA: HÁ SANGA EM TODO LUGAR [TERCEIRO MOVIMENTO]

É hora de eu apontar para alguma conclusão deste capítulo. Certamente provisória e parcial, em respeito não apenas a todo um movimento de pensadores da epistemologia e das práticas científicas que aqui, por não ser o tema desse trabalho, aludo – como imagem, como metáfora – pelo nome próprio de Isabelle Stengers, mas sobretudo em respeito a uma das ideias mais centrais da cosmologia budista, a de *impermanência*. Dessa forma, lúcido de impermanência, o que posso oferecer abertamente é o que fui capaz de ver e o que me esforcei em apresentar vislumbres, através de algumas práticas e depoimentos, que lhes propiciassem vermos juntos. Vejamos juntos, minhas leitoras.

Duas – ou três²⁵ – acepções para ‘sanga’ foram marcantes nessas observações. A primeira a descreve como um conjunto de *praticantes* ou, dizendo

²⁵ Uma outra acepção possível, modo, aliás, bastante usual, seria narrar a sanga como um professor e seus alunos. Assim diríamos “a sanga de Lama Lena”, “a sanga de Garchen Rinpoche”, “a sanga de Bokar Rinpoche” e assim por diante.

quase o mesmo de outra maneira, como um coletivo entorno de uma, ou melhor, de um conjunto de práticas.

Vale um cuidado: alguém poderia argumentar – e estaria tão coberto de razão quanto uma torta alemã está coberta de ganache – que qualquer um, indivíduo ou grupo, está sempre orbitando práticas se olharmos focadamente para qualquer prática. E mais, poderia dizer ainda que prática é um termo vago demais para chegar a servir como categoria de análise, exceto se, precisamente, se a constrói e delimita como tal, como, aliás, muito já feito em nossa disciplina. Com razão ou ganache, o caso particular é que prática é, vale dizer, empregada emicamente – e constantemente – pelos bons nativos. No entanto, dou crédito à crítica antecipada e, especificamente para o budismo vajrayana, esclareço, ou tento oferecer algum limite a essa palavra ônibus (uma em que cabem muitos dentro), dizendo, então, que a sanga vajrayana se constitui daqueles que circundam um conjunto de práticas yóguicas. E essas são miríades: Guru Yoga, Yoga da Deidade, Chod, Ngondro, práticas de Tsa Lung, etc. Cada uma dessas, por sua vez, é muito mais uma categoria de práticas yóguicas que uma prática em particular. Se eu falasse apenas em Yoga da (ou com) Deidade o número seria tão grande (na verdade bem maior, porque uma mesma deidade oferece diversas práticas e isso multiplicado pelo igualmente grande número de escolas, subescolas e linhagens) quanto o próprio número de deidades presentes no vajrayana tibetano. Incontáveis, meus caros, incontáveis.

Essa inumerabilidade das práticas, no entanto, longe de ser irrelevante ou disruptiva é, ao contrário, agregadora, constituinte. Explico-me: cada *pequena sanga*²⁶, por karma, aspiração, causas e condições – essa certamente seria a explicação êmica –, de alguma maneira seleciona dentre aquelas que lhes são acessíveis levando em consideração as linhagens de transmissão de tais práticas, se dedicam e dão ênfase a elas, bem como a um conjunto de ensinamentos que lhes são correlatos ou ressonantes. Ao mesmo tempo, mesmo entre as práticas conduzidas por uma pequena sanga em particular, umas são mais ativas, mais enfáticas na vida de seus membros, incluído a do professor que as transmite. Ao mesmo mesmo tempo, cada praticante da pequena sanga se dedica a esta ou aquela dentro desse conjunto seletivo de sua sanga e frequentemente dá mais ênfase

²⁶ Usarei provisoriamente a expressão “pequena sanga” para essa primeira acepção.

a uma que a outra. Há, portanto, uma composição, a partir das práticas, da sanga e de seus membros. Tal composição permite uma adequação, tanto da pequena sanga quanto de seus membros, de forma condizente às suas aspirações e capacidades, ao que chamarei de grande sanga.

O que nos conduz, nobre leitora, à segunda acepção de sanga que, assim espero, somos capazes de ver juntos a partir das descrições presentes nesse capítulo: a grande sanga.

“Nós somos a sanga de Vajradhara” (em sânscrito; em tibetano Dorje Chang), nos disse Konchok Dorje Puntsok. Para esclarecer, Vajradhara exhibe os mesmos atributos e exerce as mesmas funções que Kuntuzangpo (tibetano para Samantabhadra) que é descrito por Lama Lena na lição de Guru Yoga oferecida no subcapítulo anterior como “arquétipo de todos os Budas dos quatro tempos” (How to do Guru Yoga, 2021). Ambos são chamados de Adi-buda, em geral traduzido como buda primordial, o primeiro nas escolas sarma²⁷ e o segundo na Nyingma²⁸. À medida que Dorje Chang, assim como Kuntuzangpo, abrange numa só aparência os budas dos quatro tempos, o que significa dizer a união (para além de qualquer temporalidade) de passado, presente e futuro, abrange irrefutavelmente os seres vivos de qualquer tempo ou espaço, todos os seres de qualquer atualidade ou virtualidade. Os bilhões de universos, os seis reinos... Essa é a grande sanga.

Retornemos por um instante a visualização conduzida na prática de Guru Yoga aqui abordada. Tratava-se de uma visão infinita, em todas as direções. Acima se estendia infinitamente, a partir do Lama-raiz, abarcando todos os lamas, budas, yidams e bodhisatvas, todos os “seres de sabedoria”, como frequentemente se escuta entre budistas. Horizontalmente, infinitos seres sencientes, os habitantes do “full world”, como nos disse a Lama. Abaixo, nossa terceira infinitude, nossos futuros discípulos, todos aqueles a quem conduziremos à “perfeita, completa, insuperável iluminação, que beneficia os seres sem cessar”, como tantas vezes ouvi e tive oportunidade de repetir. Se trouxe essa prática tão breve em seu ensino e descrição quanto ilimitada em sua amplitude de visão, foi justamente para nos dar oportunidade de vislumbrar a dimensão – antes eu deveria dizer a

²⁷ São chamadas escolas sarma, ou escolas das novas traduções, a Kagyu, Sakya e Gelupa, com todas as suas subdivisões.

²⁸ Chamada escola da tradução antiga.

adimensionalidade infinital – da sanga, por um lado, e por outro lado como ela se constitui como uma linhagem.

Finalmente, deixe-me explicar minha ideia de hiperfractalidade. Primeiro é preciso dizer que ela não é uma transformação do conceito dos antropólogos melanesistas, mas que toma o sentido usual, “dicionário”, de fractalidade, sentido este que aponta para um problema de escala: fractalidade indica uma indistinção entre segmentos ou arestas em duas ou mais escalas de grandeza. Hiperfractalidade, adicionando-se o prefixo *hiper-* a tal semântica, é, portanto, não apenas a indistinguibilidade entre duas escalas de grandeza, mas indistinguibilidade entre quaisquer e todas, atuais ou virtuais, escalas de grandeza envolvidas.

Assim, pelo que mostrei até aqui, argumento que a sanga de uma maneira explode em hiperfractalidade e de outra é rigorosamente linear, com sua transmissão guru-discípulo desde o Adi-buda até qualquer praticante atual, ou, em última análise, até qualquer ser em algum momento. Importante notar que esses dois modos não se contradizem e tampouco se alternam, mas se realizam plenamente ambos, ainda que estejamos observando o que chamei de pequena sanga.

Entre retornos e reiteraões, peço mais um retorno antes de darmos por encerrado esse capítulo. Vejamos mais uma vez o que disse Bokar Rinpoche acerca da prática de Chenrezig. Esse exaltado professor nos disse, e eu o citei para nossa contemplação nesse mesmo capítulo, que a meditação de Chenrezig não era apenas um fragmento do darma, mas que, ao contrário, ela abrangia todos os aspectos do caminho espiritual. O que eu lhes segredo é que essa não é uma característica peculiar à yoga de Chenrezig, mas uma marca de todas as práticas dárnicas. Cada qual, com sua aparência singular, se dispõe ao estado de mente desse e daquele ser vivo e para eles ela surgiu, porque ela é a forma adequada para a transmissão do darma para este e aquele, mas, para que tal prática em particular conduzisse esse e aquele ser à completa iluminação, é fundamental que o darma por completo estivesse ali presente. Por que trago isso à nossa vista? Porque é exatamente esse mesmo princípio que faz a pequena sanga idêntica à grande sanga, exibindo, pois, sua qualidade hiperfractal. A sanga de Lama Lena é a sanga de Kuntuzangpo e a prática que ela transmite e ensina abrange o completo darma, o mesmo completo darma que, ainda que um buda com suas qualidades mágicas inenarráveis o recitasse numa Terra Pura, não chegaria ao seu fim passados oito mil

mahakalpas²⁹ e que, no entanto, foi transmitido por completo em uma única visão, num ensino público de menos de oito minutos pelo YouTube.

²⁹ Unidade de tempo equivalente a oitenta kalpas. Um kalpa, por sua vez, é a unidade de tempo descrita como o tempo necessário para o surgimento de um universo, sua maturação, seu envelhecimento e seu colapso, somado ao silencioso intervalo até o surgimento de um novo universo.

4 EXPERIMENTAÇÃO COSMOECOLOGIA

Portanto, o fato concreto é processo (Whitehead, 2023 [1925], p. 89).

Vinciane Despret, a quem chamo de avó e presto homenagens por sua suprema delicadeza em pensar, por tornar o ato reflexivo tão radicalmente uma sensibilidade emocional, por dar sentido aos dois sentidos de afeto¹, e por fazer isso sem a mais mínima perda da profundidade e do rigor próprios ao seu campo filosófico bem como aos campos das ciências, Vinciane Despret, eu dizia, junto com Michel Meuret publicaram em 2016 um artigo que me é o manancial de uma intuição, de uma percepção, de uma compreensão... Refiro-me a potência da ideia de cosmoecologia, que, mesmo passados pouco mais de 5 anos de sua publicação, não se constitui como um *conceito*, quero dizer, não se encontra tão formado, tão pronto e determinado, mas sim como uma *ideia*, ou seja, pleno de linhas de conexão feitas e por fazer, com traços de determinação tanto quanto rico de incertezas, aberto ainda à teorização tanto quanto já enriquecido como ferramenta para compor-se com o real.

Nesse artigo, bem como sobre modos de engajamento de ovelhas e de outrora jovens urbanos recém-tornados pastores no sul da França (o que talvez seja mesmo seu campo de observação principal), também nos falam sobre outras ovelhas, gazelas, lobos, mortos e o grande céu das estepes mongóis, Tengri. Há uma interdependência profunda entre os coabitantes dessa cosmoecologia. A partir da literatura de Jiang Rong, Despret e Meuret trazem um mundo mais-que-humano intrincado. Pastores de ovelhas que dependem de lobos. Lobos, no entanto, são bem conhecidos carneiros de ovelhas, todavia, ali eles contingenciam o aumento da população de gazelas, que se alimentam do mesmo pasto que as ovelhas, ou seja, se a população de gazelas é grande demais, logo não haveria pasto suficiente para as ovelhas. Até aqui, a equação não parece se afastar de uma ecologia biológica tal como majoritariamente entendida, com seus chavões populacionais e forrageiros. Há, no entanto, outras participações incontornáveis, há mortos e Tengri. Os mortos dessa gente humana de Olonbulag são carregados em carroças até que finalmente caiam no chão da estepe e, sobre o gramado, “nu e inocente” (Rong

¹ O que propicia alteração e o que é terno.

apud Despret; Meuret, 2016, p. 25), com as faces voltadas à vastidão do céu, são ali abandonados. Se a vida do morto houvera sido meritória, em 3 dias não restará senão ossos de seu cadáver e a comunidade saberá que seu morto entrou em Tengri. O ponto é que, sem lobos, que carneiam o corpo morto sobre a grama, a gente de Olonbulag não entraria nunca em Tengri e isso enreda cosmologias e ecologias de forma inseparável, realiza uma cosmoecologia:

Corpos, almas, pastagens, estepes, cosmos, humanos, ovelhas, cães, cavalos, gazelas e lobos estão emaranhados em uma rede que conecta o céu e a terra: ecologia e cosmologia estão atadas em uma história comum, formando uma cosmoecologia de múltiplos seres, deuses, animais, humanos, vivos e mortos, cada um suportando as consequências dos modos de viver e morrer dos outros (Despret; Meuret, 2016, p. 25–26).

À medida que não há povo sem cosmologia, à mesma medida em que não há povo sem ecologia, parece adequado pensar que cosmoecologia é algo de interesse redobrado à antropologia. Além disso, trata-se de uma ideia, de uma ferramenta de compor-se com o real, capaz de “contornar por completo”, como diria Latour (2020a), o a essa altura velho, ou melhor, o bem maduro debate sobre a falácia moderna da divisão ontológica entre natureza e cultura, falácia no seio da qual teve nascimento nossa disciplina e as ciências modernas em geral. Vale lembrar que, muito antes dos estudos críticos de ciência e tecnologia e dos antropólogos das ontologias, entre outros campos, ambos desde o final do século XX, tal falácia já havia sido bem demonstrada, através da ideia de “bifurcação da natureza”, pelo filósofo Alfred North Whitehead (1996).

Assim dotados de uma inspiração cosmoecológica – mesmo que seja de modo vago que o termo e logo a ideia nos atravesse, talvez mesmo essa “vagueidade” seja não só aceitável, mas requerida, necessária para construir uma ciência que não se pronuncia como um juízo metafísico; de alguma maneira, em defesa de tal caráter vago do termo, sigo Jensen (2022, p. 39) que, na última página de seu artigo, nos diz que “a falta de *critérios* e *especificações* cosmoecológicos definitivos nas páginas anteriores é também deliberada” (destaques no original) e em seguida, na mesma página e o mesmo parágrafo: “Não sabemos o que é preciso para aprender a estar atento aos infinitos modos de afetar e ser afetado, e é precisamente por isso que há uma necessidade tão forte de experimentar e

descobrir” – assim dotados, leitora, leitor, peço que retomemos duas práticas descritas brevemente na seção 2, a segunda prática de Vajrasatva, lecionada em Chicago, e a prática de Tara Parnashavari. Acompanhem-me, por gentileza.

O propósito da segunda seção dessa monografia era de descrever de maneira breve cada uma das práticas listadas em *Tantra & Sadhana* do *website Lama Lena Teachings*, traçando algo como um inventário das práticas, descrições, portanto, muito distintas e abreviadas em relação àquelas da terceira seção, refiro-me às práticas de Chenrezig e de Guru Yoga, as quais, longe de serem um inventário, eram mesmo uma experimentação, uma performance textual que visava oferecer o sabor da própria prática àquela e àquele que a esse texto oferece sua leitura, seu tempo, sua atenção. Por isso, minhas caras, meus caros, pela brevidade daquela apresentação, é preciso não só retomar alguns pontos, mas os tomar para nossa apreciação, trazer também o que ainda não foi dito.

A primeira providência da Lama, no *Essential Evolution Holistic Wellness*, em Chicago, 26 de junho de 2018, foi conduzir uma oferenda à terra (*land offering*), uma oferenda a seres da terra, guardiões locais, espíritos e uma variedade de entes de que seria difícil (talvez impossível, à medida que a multiplicidade de seres pode mesmo ser considerada ilimitada) esgotá-los em uma simples lista. “Há vida em todo lugar”, alertou-me a Lama tantas vezes, em diferentes situações. Poderíamos facilmente, talvez tradicionalmente o fizéssemos, tomar esse gesto como um rito propiciatório, para evitar maus agouros e engendrar condições favoráveis, e, se o fizéssemos, leitora, leitor, penso que teríamos uma análise bastante correta. Sugiro, no entanto, que há algo mais, ao mesmo tempo de que se trata de um rito propiciatório: trata-se de engajamento cosmoecológico.

Isso significa um esforço deliberado de criar compromissos mútuos, de, a partir de um contínuo refinamento da atenção, erigir comensalidades, companhias e coabitabilidades. Vida em todo lugar, alerta a Lama. E a atenção a isso, ou seja, o refinamento da sensibilidade em direção a essa percepção, engendra os comprometimentos múltiplos que se realizam a um só tempo como ética e estética.

Esses comprometimentos adicionais estão no âmbito das relações éticas e estéticas com o mundo, comprometimentos que pertencem à cosmoecologia como alter-política: “uma política que não surge da oposição ou crítica aos nossos sistemas atuais, mas

sim da atenção a outra maneira de ser, uma que envolve outros tipos de seres vivos” (Despret; Meuret, 2016, p. 28)².

Mas quero nos conduzir mais longe em atentividade e múltiplos comprometimentos (*obligations*) do que uma *land offering* já nos permite perceber. Mas vagarosamente, minha leitora querida, não vamos nos precipitar onde os anjos temem pisar³; tomemos tal prática de oferenda antes de avançarmos.

Então, a primeira coisa que vamos fazer (assim que eu encontrar onde foi parar minha bolsa com o texto) é alimentar os espíritos da terra. O mundo é maior e tem mais coisas sob o sol e a lua do que você já imaginou, mais coisas do que eu já imaginei, mais coisas do que podemos imaginar. Mantemos essa visão de mundo minúscula, que está de acordo com o que pensamos que pode ou não pode ser, e se algo que pensamos ser impossível acontece, simplesmente não estávamos olhando naquela direção naquele momento, muito rapidamente (Lama Lena apud Star, 2018).

A oferenda ainda não foi feita e já temos muito sobre o que pensar. Primeiramente, eu chamaria nossa atenção à atenção, ou talvez melhor dizendo, à atentividade. De certo eu poderia referir-me aqui a ‘artes de notar’ (*arts of noticing*) (Tsing, 2022) ou ‘artes de perceber’ (*arts of noticing*) (id. 2019) e o paralelo seria congruente, pelo parentesco (se preferem, pela rede citacional) entre a antropóloga estadunidense e a filósofa belga e a mútua alimentação de seus pensamentos, suas obras. Vale evitar, no entanto, ao menos de início, ao menos sem discussões maiores, a construção desse paralelo, à medida que Tsing, desde o meu olhar, fruto, acredito, de suas raízes numa antropologia econômica, tende a um refinado e complexo *notar*, mas um notar materialista. Então, talvez, mais nos valha aqui uma atentividade budista.

É próprio da cosmologia budista um contínuo entre um mundo subjetivo e um mundo objetivo pelo subsumimento de ambos à mente. De tal forma, diferentes modos de existência reais (ou, do e no real) se trata de diferentes *fluxos mentais* ou *hábitos mentais* (*mindstreams*), diferentes atentividades, diferentes *mentalidades* (*mindsets*). Tal contínuo é importante de ser apreendido aqui, porque é esse mesmo

² A citação presente nesse excerto é de Kohn (2013, p. 14) baseando-se na ideia de Ghassan Hage.

³ Referência à obra de Gregory Bateson e Mary Catherine Bateson (1988), *Angels fear: towards an epistemology of the sacred*, em que se articula, a partir do provérbio (ou verso de Alexander Pope) “os tolos se precipitam onde os anjos temem pisar” (*fools rush in where angels fear to tread*), a pressa imprudente da ciência ou dos cientistas.

contínuo, diferenciado, porém, por engajamento ou atenção, que produz a diferença entre um humano ou outro *espírito da terra*⁴, por exemplo. A natureza de um ou de outro, assim como a natureza de toda espacialidade eventualmente percebida como exterior, como ambiente, é rigorosamente a mesma: vacuidade iluminada, buda.

O chamado da Lama e o engajamento da sanga com a prática é semelhante ao chamado cosmoecológico, tornando tal ideia ainda pouco articulada especialmente adequada ao nosso engajamento como acadêmicos, como antropólogos, em nossos esforços em compor(-nos) com a alteridade. Ou, ao menos, com esse modo particular de *alter*. E é isso, essa similitude, que permite transportar, tão estranhamente e simultaneamente tão acuradamente, aquilo que Despret e Meuret afirmam, falando de pastores e ovelhas, para minha própria fala, referenciando-me ao mesmo tempo sobre esse trabalho de antropólogo e sobre esse trabalho da sanga em suas oferendas aos espíritos da terra: “tudo isso foi possível porque eles aprenderam a observar. Aprender é aprender a ver e a prestar atenção. Isso é uma transformação dos modos de sentir” (2016, p. 31).

Ao mesmo tempo, oferecer alimento e bebida a esses terranos⁵ é, nesse contexto vajrayana, uma corporificação da bodichita. Enquanto valor primeiro, ou último (recordo-me de Garchen Rinpoche repetindo: “bodichita no começo, bodichita no meio, bodichita no fim”), por quanto somos necessariamente bodisatvas* quando trilhamos o caminho vajrayana⁶, cada ato, cada gesto, é constantemente uma performance, ao menos secreta, de condução dos seres à budeidade, à iluminação. Há, sem dúvida, uma intenção de florescimento e bem-estar dos seres, quer na prática ensinada pela Lama, quer na cosmoecologia ensinada pela filósofa e pelo ecólogo, e isso passando o tempo todo por um fazer, por um comprometimento e por uma atentividade: “todos nós podemos aprender a construir novos modos de estar comprometidos e novos modos de auxiliar a vida a prosperar” (Despret; Meuret, 2016, p. 27).

Permitam-me, leitores, antes de seguirmos, que eu dê mais uma pincelada no quadro (sempre) inacabado da cosmoecologia, citando para isso um outro artigo

⁴ “Land spirit”, aqui designa qualquer ente local.

⁵ Optei pelo neologismo de Bruno Latour (2020a, 2020b) precisamente porque indica não apenas um habitante da terra, mas um habitante que, digamos, também aponta para a terra, ou que, imanente, habita a terra. A escolha é deliberadamente uma homenagem, um reconhecimento a uma linhagem de pensamento e uma explicitação de pertença.

⁶ Os votos de refúgio e os votos bodisatvas são tradicionalmente exigidos como premissas indispensáveis para se receber transmissões vajrayanas.

de Jensen, desta vez em coautoria com o antropólogo Atsuro Morita da Universidade de Osaka: “argumentamos que a situação requer a criação de conjunções sofisticadas de epistemologias, métodos e práticas. Tais conjunções, sugerimos, preparam o caminho para uma abordagem cosmoecológica”⁷ (Jensen; Morita, 2020, p. 1). E qual é o ponto? A questão é que a abordagem cosmoecológica não distingue, *a priori*, um campo representacional, epistemológico, de crenças e afins, de um campo material. Há, sem dúvida, um sabor spinozista, digamos assim. Aqui o que constitui um corpo é a capacidade de afetar e ser afetado, Tengri, mostra-nos Despret e Meuret, é, naquele emaranhado, sem qualquer dúvida um corpo. Para a cosmoecologia, deuses, pastagens, espíritos, performances, discursos, ovelhas, buda, lobos, sistemas de transportes urbanos, oferendas e sistemas de comunicação em massa podem e devem ser lançados num só plano de múltipla afetabilidade generalizada. Plano de composição, poder-se-ia dizer, na linguagem deleuze-guattariana (Deleuze; Guattari, 2012), inspirados em Bateson. Longe, muito, muito longe de qualquer análise equívoca que confunde tal plano de imanência com uma 'sopa primordial', a imanência cosmoecológica, eu argumento, não é um antes, não está dada, não se encontra uma cosmoecologia aí no mundo, ao contrário, trata-se precisamente de um engajamento e de uma atenção, ou de um engajamento atento, que permite traçar o plano de imanência em que tanto deuses quanto pastos perfazem uma teia de afetos mútuos. “Conjunções Sofisticadas”, dizem Jensen e Morita. Assim como no budismo, em cosmoecologia muito se deve a uma questão de atenção.

Finalmente, nós podemos seguir um pouco mais adiante, à medida que já ofereci suficientes – ao menos quero crer que assim o fiz – “conjunções que preparam o caminho para uma abordagem cosmoecológica” (Jensen; Morita, 2020, p. 2). Pois então vejamos, minha cara, alguns aspectos das práticas e ensinamentos que neste capítulo abordo que, não fossem precisamente cosmoecologicamente percebidos e não fossem precisamente expressados desde o budadarma, poderiam

⁷ Vale marcar o contexto em que isso foi escrito, à medida que o estou deliberadamente deslocando. O artigo em questão trabalha em uma crítica aos “integrative systems” (uma série de “frameworks” frequentemente utilizados nas ciências ambientais, nos estudos sociais das ciências, nas ciências da terra, entre muitos outros campos) na abordagem de problemáticas entorno de deltas de rios. Curioso e informativo, não posso deixar de salientar que este período, constante no resumo do artigo, se repete quase idêntico na introdução do mesmo, com uma única substituição: onde se lê “cosmo-ecological” no resumo, lê-se “cosmo-political” na introdução.

ser chamados de aspectos subjetivos. Para isso, peço sua atenção àquela segunda prática de Vajrasatva, já referida.

Lembro-nos, a partir do título daquele ensino, a que ele se referia, *Healing Negative Karmic Patterns: The Practice of Vajrasattva Yab Yum* (“Curando Padrões Cármicos Negativos: A Prática de Vajrasatva Yab Yum”), assim como sua imediata descrição: “esta palestra explora os efeitos dos pensamentos e emoções na saúde física e nos relacionamentos interpessoais. Aprenda a utilizar a lucidez e a meditação para eliminar a toxicidade psicológica e emocional dos tecidos, órgãos, meridianos e centros de energia do corpo” (Star, 2018). Como eu dizia, estaríamos num campo bastante subjetivo, de saúde física e psicológica, ainda que envolvendo questões de relacionamentos interpessoais. Mas...

“Isto é sobre relacionamentos. E tudo são relacionamentos. Até mesmo você – quem você pensa ser, você que responde pelo seu nome, você que pensa ser um indivíduo” e também “você é uma ecologia amigável, não um indivíduo” e, mais adiante, “Você é um relacionamento, não uma entidade. E se você puder relaxar com isso e parar de se esforçar para proteger seu ilusório e fictício senso de entidade individualizada de todas as relações no vasto mundo, isso flui” (Lama Lena apud Star, 2018).

É importante notar que este é um ensino no contexto de uma prática, de uma meditação tântrica, uma yoga com deidade. E por que isso é importante de se notar? Porque é fundamental perceber que não se trata simplesmente, ou melhor, separadamente, de um discurso, mas de um chamado para o engajamento com o real, desde uma perspectiva relacional processual generalizada que, embora com singularidades retóricas ocidentais, talvez dissesse cosmopolitas, é bastante consonante com a tradição budista, é alinhada com o budadarma e dele emerge. Engajamento e atenção, mais uma vez, parecem ser pontos cruciais para apreender o acontecimento da sanga nesse exato momento. É para a sanga que a prática e o ensino a ela correspondente é transmitido e, como se torna cada vez mais nítido, reforça-se aqui meu argumento do capítulo anterior: há mesmo sanga em todo lugar. Cada suposto indivíduo, ou, talvez não seja exagero dizer neste contexto, cada delusório indivíduo é precisamente um coletivo relacional e processual. O próprio sujeito que performa a prática é, assim, sem erro em minha afirmação, um processo que se estende no tempo em qualquer sentido e uma série aberta, de número ilimitado, de relacionamentos intrincados e dinâmicos. “Você é o somatório de todo e

qualquer relacionamento que você e o seu bioma, quer juntos ou separadamente, já tiveram através do tempo e do espaço. Você consegue ver e sentir isso? Se você realmente puder aceitar e relaxar com isso, então ficará livre da necessidade de consertar um eu ilusório” (Lama Lena apud Star, 2018).

Um nome atrator para a qualidade processual e relacional generalizada que conforma o real, de um modo, aliás, bastante materialista, e que demanda um contínuo refinamento atento, tal nome, eu defendo, minha leitora, é cosmoecologia. Indispensável, no entanto, sublinhar de que tipo de demanda estou falando quando afirmo isso, trata-se de uma demanda política e não moral.

Os padrões de empatia e conexão que estão surgindo aqui não têm nada a ver com moralidade, e certamente não com uma moralidade com uma base firme ou universal. Julgamentos finais e universais, juntamente com a inocência, não são possíveis aqui (Despret; Meuret, 2016, p. 35).

Sim, eles estão falando de ovelhas e pastores no sul da França enquanto eu de praticantes budistas em Chicago, não obstante, a adequação não poderia ser mais precisa. Em ambos os casos, porque na verdade o correto seria dizer, em cosmoecologia não há julgamento moral, toda e qualquer demanda é construída no plano de imanência das relações que realizam esse mesmo plano. À medida que noto – mais e mais claramente com o avançar desta pesquisa, desta prática, deste estudo e desta escrita, deste engajamento que se debruçou sobre a sanga a partir de algumas de suas práticas – retomo, à medida que noto a generalização de processo e relação como *realidade* nesse campo com que me engajei, então mais e mais claramente noto a acurácia da cosmoecologia como teoria e como método para lidar com ele. Paradoxalmente, talvez seja sua ausência de também aqui um “julgamento final e universal” acerca dessa teoria e método que o faça precisamente acurado para lidar com um campo cuja natureza é interdependência e impermanência, vaziez e luminosidade.

Vejamos a prática de Parnashavari, também elencada na seção 2. Trata-se de uma yoga com deidade, um tantra praticado – aqui gostaria que o português tivesse uma palavra semelhante à inglesa *within* – com Tara, unido à Tara, em sua forma Parnashavari, a mais rústica de suas emanações, coberta com um saiote de folhas, com 3 faces e 6 braços armados de machado, arco, flecha, laço, ervas medicinais e o *vajra*. De tal prática, é dito que ela pacifica as mamos.

Deixe-me introduzir um parêntesis, acerca da pacificação. Coincidência, talvez dissessem, ou por mérito, causas e consequências, diria o frasal budista, recentemente tive a oportunidade de um diálogo com Padma Nyima, doce amigo dos seres sencientes, o aluno devoto de Marpa Lotsawa. Em nossa conversa, falávamos precisamente sobre essa atividade pacificadora, presente em todas as deidades e bastante destacada nas deidades comumente chamadas de iradas. O bodisatva alertava-me como o pacificar nesses casos não guarda quaisquer semelhanças com o uso estatal colonial do termo, que sob a expressão “pacificar” escondia uma prática genocida. A pacificação, dizia Nyima, é mais semelhante a formação de uma aliança, ou, em suas exatas palavras, “pacificar é trazer para a mandala”.

E então, minha leitora, retomo, estávamos na prática de Parnashavari, pacificando as mamos. Creio que vale atentarmo-nos ao que já disse na seção 2 sobre as mamos e, a partir delas, a continuidade dos diversos seres sencientes. Como fiz notar, minha cara, e como fez notar a Lama no ensino tratado naquele capítulo, percebemos, desde o budadarma, os diversos seres como desprovidos de natureza substancial distinta uns dos outros. Poderíamos, por fim, dizer que não há sequer substância – se a entendermos desde sua aceção hegemônica histórica, ou seja, substância como aquilo que existe em si mesmo, que subsiste em si e por si – de onde claramente não pode haver diferença substancial. Vale atentarmo-nos também que tal prática de Parnashavari, através da pacificação das mamos, quer pacificar em um só gesto tanto conflitos sociais quanto emergências climáticas. Isso, meu leitor, aponta-nos à continuidade não apenas dos seres sencientes, mas também desses seres com o que se chamaria de ambiente, seja ele natural, social, ou socioambiental. Se percebemos, através de seu efeito desejado, a incidência dessa performance yóguica sobre os seres sencientes (aqui especialmente direcionada, mas não restrita às mamos), associada ao alerta “há vida em todo lugar”, estaríamos num bom caminho para perceber uma aceção de ambiente bastante consonante com os trabalhos recentes de uma antropologia ecológica, antropologia mais-que-humana, neo-materialismo, e outros nomes e subdisciplinas emergentes, bem como, o que mais me interessa, com uma aceção apta à experimentação cosmoecológica. Trata-se de notar o ambiente – também poderia aqui assumir o termo ‘paisagem’ – não como cenário ou pano de fundo, não como um plano em que os diversos entes habitam, embora habitabilidade seja uma

questão central, mas como um plano sim construído precisamente nas interações, nas relações, relações essas que se percebem em processo: ou, como nos educa o darma, em impermanência.

Deixe-me oferecer mais uma percepção oriunda do campo que pode ser esclarecedora sobre essa questão. Trata-se de uma lição perspectivista: é dito que o que percebemos como água, no reino humano, é percebido como algo semelhante a lava incandescente no reino dos demônios furiosos e percebido como néctar no reino dos devas. A pergunta substancialista, daqueles que cultivam o que Nietzsche chamou de ‘vontade de verdade’ (2021 [1887]), seria “qual dessas percepções corresponde à verdade?”, a resposta perspectivista talvez seria “nenhuma” ou, antes, “todas”. O particular perspectivismo desde o darma, no entanto, responde que água, néctar ou lava ardente são diferentes modos de se engajar, modos atentos distintos, atenções essas que correspondem a uma teia ilimitada de relações em processos que se estendem no tempo em qualquer sentido e que perfazem causas e condições de cada um desses modos singulares de atentividade, modos de se engajar, como eu dizia, com a “Rainha Vajra”⁸ Mamaki, que é água para humanos ou néctar para deuses. Não nos confundamos aqui com a presença do verbo “ser”, Mamaki que é água para os humanos é buda completamente iluminado, o que significa dizer que é vaziez (sunyata) iluminada. O que quero trazer à nossa atenção com esse exemplo é que tanto os seres sencientes quanto aquilo não percebido como um ser senciente compartilham a mesma natureza, buda, ou, se estivermos presos às tradições filosóficas majoritárias, talvez fosse mais correto dizer que compartilham a mesma ausência de natureza.

Assim que a aceção de ambiente aqui em jogo, meu leitor, minha leitora, é mesmo correspondente a ideia de um ambiente que não está dado *a priori*, mas

⁸ “Vajra Queen”, onde ‘vajra’, traduzível, em geral, por ‘raio’ e ‘diamante’, carrega em construções como essa sentidos como de ‘búdico’, ‘vitorioso’ e ‘imutável’. São, às vezes, chamadas ‘rainhas vajra’ as cinco budas meditativas femininas, correspondentes e consortes dos masculinos cinco budas meditativos, ou diana-budas. Tais budas são as fontes das cinco famílias búdicas.

antes, reafirmo, é perfeito⁹ pela própria teia de relações processuais que o realiza: não existe, nem pode existir, antes ou depois do nó infinito da interdependência¹⁰.

Isso levanta um ponto crucial para o antropólogo, ou para o cosmoecólogo, que comete a venturosa decisão de se engajar com um campo assim: estamos diante de um problema de método. E confesso, minha leitora impecável, que tenho arroubos de gritar, junto ao filósofo austríaco, “contra o método” (Feyerabend, 2011) e talvez, com o ímpeto inconsequente de um adolescente, convencer-me de que posso convencê-la, a você e ao mundo, de que a ciência pode mesmo ser uma empreitada anarquista, epistemologicamente anárquica e, por fim, parafraseando Viveiros de Castro e Mauro de Almeida num certo contexto e Hakim Bey num outro, ontologicamente anárquica. Por um lado, justamente Exu – essa corporificação da anarquia coroada¹¹ – e a etimologia do método, por outro lado, dizem-me “devagar aí, cara pálida”. Explico-me. Primeiro pelo que é devidamente primeiro, Exu, meu professor, quem já me disse que caminho não é só uma estrada, é tudo que por onde já se andou e tudo que por onde ainda se andar, caminho, assim, são caminhos que se traçam com o movimento, em qualquer vetor temporal; e segundo, a etimologia, em ‘método’ temos a junção de ‘meta’ e ‘hodos’, o primeiro termo tem o sentido de ‘através de’ e de ‘em seguida de’, o segundo termo, ‘hodos’, significa precisamente caminho.¹² E, ora, ora, qual a relevância disso? A relevância disso é que daí podemos compreender o método como experimentação.

Método como experimentação, sim, e de algumas maneiras. Acompanhem-me neste caminho. À primeira maneira, o que se indica no parágrafo anterior é uma qualidade experimental própria ao método, quero dizer, acompanhando Exu no esclarecimento do que é caminho e de método como um “pelo caminho”, o caráter experimental já está – e isso, deixo claro, é um jogo retórico que opera o mecanismo

⁹ O uso de ‘perfeito’ aqui é intencionalmente dúbio. Por um lado, recobra a formação da palavra portuguesa, pela união do prefixo ‘per-’, que carrega o significado de ‘por completo’, “completamente”, ao adjetivo, pelo participio do verbo, “feito”, resultando em uma acepção corrente de “perfeito” como “feito por completo” ou “aquilo, ou aquele, em que não há falta”; por outro lado, é uma referência à tradição *dzogchen*, traduzia comumente como “grande perfeição”, que tem como uma característica perceber, engajar-se ao *mundo como grande perfeição*. Tradição essa de que Lama Lena, e logo a sanga entorno dela, participa.

¹⁰ O ‘nó infinito’ é um símbolo gráfico, chamado de um dos oito ‘símbolos auspiciosos’, que corporifica precisamente a interdependência.

¹¹ A expressão “anarquia coroada” penetra a obra de Deleuze (2018 [1968]) a partir de Artaud (2022 [1938]); aqui me refiro à sua característica de “louca distribuição”, “distribuição nômade”.

¹² “O caminho sempre pressupõe duas margens e um ‘entre’. A este ‘entre’ das margens os gregos denominaram: meta: que significa ‘através de, entre’. Hodos significa caminho. Daqui se origina a palavra portuguesa método. Este pressupõe um caminho que se dá através do ‘entre’” (Castro, 2020).

“despertemos para o fato de que já era assim” – o caráter experimental, eu dizia, já está, e estivera já, embutido mesmo na ideia de método; não se trata, portanto, exatamente de uma novidade. Ainda assim, os hábitos científicos modernos nos fizeram crer que a paralisação do método, ou seja, sua standardização e repetição se coadunavam à própria validação científica; a essa altura dos acontecimentos, quero dizer, à altura do cuidadoso dismantelamento filosófico das bases epistemológicas¹³ da modernidade, que martelou todo o século XX e nos fez habitar um XXI de modernidades devastadas, a essa altura, eu dizia, parece-me difícil negar a *possibilidade*, mas talvez não se possa negar sequer a *necessidade* experimental do método. E isso é já uma segunda maneira do método como experimentação, a primeira descendendo da retórica de um “sempre foi”, a segunda emergindo das críticas à modernidade.

A terceira maneira, no entanto, me interessa mais. Ela se faz notar no emaranhado que habito nesse trabalho, ou seja, na cosmoecologia e na sanga, desde suas práticas e dos ensinamentos que a ela se lançam. Sobre cosmoecologia, sou obrigado à citação direta, porquanto é o único momento em que se desenha algo como uma definição. Aberta, como não poderia ser diferente, e experimental:

Este é o verdadeiro significado da cosmoecologia: outras formas de estar comprometido por aqueles a quem você dá o poder de comprometê-lo. O que o afeta e a quem sua maneira de viver, sua forma de ser, por sua vez afeta? Isso é, em outras palavras, cosmoecologia experimental: aprender a manter as possibilidades abertas, aprender atentivamente às infinitas maneiras de ser afetado e de afetar, onde ninguém pode saber antecipadamente os afetos dos quais é capaz ou os tipos de forças e entidades que constituirão paisagens e mundos conosco (Despret; Meuret, 2016, p. 35).

Sobre a sanga e suas práticas, para que eu não me alongue em novos exemplos, que certamente não faltariam, nem os repita até criar-se o enfado, peço às leitoras e aos leitores que façam um exercício de recobrar aquilo que já apareceu neste capítulo dos ensinamentos nesta, ou para esta, sanga com que me engajo, unido à prática de Chenrezig e à prática de Guru Yoga descritas na seção 3 desta monografia. Peço mesmo que façam uma pausa, que recapitem o que se passou.

¹³ Para ficarmos restritos a esse campo, à medida que o desmanche se generaliza não só nas diversas disciplinas filosóficas, mas nas próprias ciências, literaturas e outras artes, bem como nas instituições político-sociais e, a bem dizer e para nosso pesar, o desmanche pode ser tomado como planetário, tanto geológico quanto ecologicamente percebido.

A terceira maneira de compreender o método como experimentação, portanto, recapitulado o muito que se disse até aqui, é uma demanda contida na epígrafe deste capítulo, meus caros, ela emerge dessa realidade: o fato concreto é o processo.

5 CONSIDERAÇÕES (E DESCONSIDERAÇÕES) PARA ALGUMA CONCLUSÃO

É hora de conduzirmo-nos a um fim, mas um necessariamente aberto, à medida que nos ensinou Whitehead que “o fato concreto é o processo” (2023, p. 89), o que implica, é mister dizer, que qualquer conclusão a que chegemos juntos é dotada – não, não se trata apenas de “dotação”, há maneira melhor de dizer isso, o budadarma já nos ensinou bem antes que Whitehead – qualquer conclusão, eu dizia, é uma aparência da impermanência. Assim, lúcidos da precariedade de substância de qualquer realidade, quer vista como coisa ou representação, nos fazemos aptos para escrever ou ler o que virá com a justa medida de apreciação: apreciar como um arranjo singular de realidades emaranhadas que, ao mesmo tempo que se esmaece no momento mesmo em que é escrito ou lido, também se conecta a todas as tuas e minhas preensões pretéritas ou futuras, ó leitor, e pode haver que haja nisso a potência de iluminar nossas compreensões.

Antes, no entanto, permitam-me três movimentos para finalmente chegar ao argumento dessa monografia.

Primeiro, como um aluno de Stengers, sobretudo a partir de sua *A Proposição Cosmopolítica* (2018), sinto-me compelido a demarcar certas ausências, dizer de caminhos por onde não caminhei, tanto por uma contingência pragmática do tempo (quero dizer, se em qualquer explanação ou pesquisa o recorte e portanto o descarte de quase tudo, ou do completo real exceto aquele mínimo de que se tratou, é condição intrínseca, em um TCC a brevidade é ainda mais urgente) quanto por um evitar cuidadoso de certos modos de abordagens antropológicas, que me pareciam inadequadas a instauração do tipo de reflexão que eu desejava traçar e das conclusões que dela se depreendessem.

O segundo movimento, que talvez possa parecer estrangeiro ao conjunto desse trabalho, mas que, no entanto, vejo como fundamental a meu argumento, trata-se de destacar o relativismo ontológico, a meu ver incontornável. De tal problemática, dois grupos heterogêneos de antropólogos, curiosamente distantes da subdisciplina da antropologia da religião, fizeram-me lúcidos: alguns etnólogos, mormente americanistas, e alguns antropólogos das ciências, todos eles envolvidos no que foi chamado de ‘virada ontológica’.

O terceiro movimento retoma a cosmoecologia e, a partir da problemática instaurada no movimento anterior, sugere que, diante de um problema incontornável, há que se mergulhar nele por completo.

E, finalmente, a conclusão, que ainda que impermanente, é coda de uma sonata dedicada ao bem-estar dos seres, dedicada à sanga, dedicada a você, leitora & leitor, e dedicada à antropologia que desejo. Possa ser eficaz, possa ser de benefício.

5.1 O RECONHECIMENTO DAS AUSÊNCIAS

Há que se reconhecer certas ausências. À medida que, como dito há pouco, qualquer pesquisa, qualquer discurso, é constitutivamente uma peça de ausências e que, ademais, as ausências são inumeráveis, enquanto o que neles se apresenta, ao contrário, em geral se pode contar com os dedos da mão ou perfazer, com poucos itens, uma lista exaustiva, pode parecer suspeito ou imprudente lançar luzes precisamente no que, por acidente ou deliberação, foi apagado. No entanto, é seguindo Stengers (2018) que tal reconhecimento emerge como algo a ser tratado. Vejamos como isso se dá.

Estou longe de desejar explicar-lhe o pensamento cosmopolítico da filósofa belga e, honestamente, suspeito mesmo de minha capacidade de fazê-lo a contento. Felizmente para nós ambos, tal empresa não é, aqui, necessária em suas minúcias e prometo-lhe mesmo que isso não é mais que uma breve introdução nesse subcapítulo e que logo passaremos aos pontos centrais. Diria, arriscadamente ultraconciso, que Stengers nos alerta da condição política inerente à produção científica e isso não de maneira ordinária, mas nos atenta ao fato de que toda eleição envolvida no fazer do cientista, quer de suas escolhas teóricas e metodológicas, quer do próprio campo sobre o qual se debruça, o que se implica nos modos de existência considerados e não considerados, deve praticar, simultaneamente, uma cosmopolítica, à medida que impacta diretamente nas produções de possíveis, nas atualizações de toda uma nuvem de virtuais, torna-se parte de um vasto campo de gestos que, como partícipes de uma ecologia das práticas (Stengers, 2018, 2021), tornam-se condicionantes e contingenciais à emergência do mundo ele mesmo, a partir do que pode ou não ser dito, ou melhor, a partir do que é e do que não é efetivamente dito e feito, e isso unido a uma

responsabilidade também quanto ao que é deixado de lado, quanto ao que não é considerado. Nesse mesmo sentido, e envolvido nesse mesmo argumento, nos esforços dessa bruxa tecelã em tramar uma ciência que supere as vicissitudes modernas, a epistemóloga nos conta, também, sobre a necessidade de herdar (Stengers, 2010, 2015, 2018), herdar os campos empíricos evitados, herdar as reflexões e pensamentos rejeitados, herdar a retórica e as metáforas não empregadas no galope triunfante da ciência moderna, herdar o obscuro tanto quanto herdamos o claramente posto. Herdar, para Stengers, é a capacidade de levar à diante tanto o considerado quanto o não considerado, sem deixar que isso decaia em apagamentos, assim como os motivos de tais considerações e descon siderações nos gestos eletivos dos cientistas.

É a isso, minha leitora, que procuro responder: responsabilizando-me pelo não considerado, mas não por tudo que se ausenta. Não tento responder aqui ao ausente por acidente, por contingência temporal, não o ausente por incapacidade ou falta de lucidez (por isso também hei de ser responsável, mas os julgamentos e respostas se dão de outra maneira e em prazos mais distendidos), mas sim pelo desconsiderado por deliberação, por escolha, o desconsiderado por desejo.

5.1.1 Virada midiática: ausente

Um trabalho a princípio inscrito na antropologia da religião nessa altura do século XXI dificilmente poderia contornar esse movimento teórico, marcado pelos autores e financiamentos holandeses (Engelke, 2010, p. 373). Muito mais inescapável de tal abordagem, presume-se, é um trabalho, como no meu caso, cujas práticas abordadas, além de religiosas, são todas transmitidas através da mídia digital.

Como mostra Stolow (2005), há algo de muito interessante quando se passa dos estudos dos fenômenos chamados religiosos em paralelo ou união com estudos de mídia (religião e mídia) para estudos que pensam a própria religião como uma forma de mediação (religião como mídia). Se há um *virada* a ser marcada, certamente é essa do 'e' ao 'como' que, aliás, intitula o artigo de Stolow.

A influência de tais pesquisas parece enorme na antropologia da religião e nas ciências da religião e seria necessário um trabalho para além das revisões das

seis¹ obras trabalhadas pelos dois autores citados até aqui para rastrear-lhes o impacto. Felizmente, esse não é o objetivo desse subcapítulo.

Digno de nota, no entanto, é a antropóloga alemã, radicada na Holanda, Birgit Meyer, de quem podemos destacar, além da obra organizada em coautoria com Annelies Moors (2006), o artigo *Religion as Mediation* (2020). Além de Meyer, Stolow e Engelke e do filósofo de Vries, muitos são os autores relevantes que poderiam ser referidos, mas, para meus objetivos, cesso por aqui, exceto para apontar, no Brasil, autores como Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol, que podem ser lidos como partícipes dessa virada, ou, pelo menos, como próximos dela. Mas, como já mencionado, não cabe aqui qualquer lista exaustiva de autores da virada midiática, importa-nos mais seus argumentos centrais e (o que fica para a seção 5.1.4) como eles conduziram-me a operar sua desconsideração.

Engelke (2010) oferece uma síntese das críticas elaboradas pelos autores da 'virada midiática' a partir das obras revisadas no artigo e de outros trabalhos sobre o tema, críticas que se concentrariam principalmente em duas. A primeira "é uma rejeição total da versão da modernidade secular pós-Iluminista na qual a religião é supostamente destinada a se tornar privada ou até mesmo a morrer" (Engelke, 2010, p. 377). Segundo o autor, são tão enfáticos os argumentos envolvidos nessa crítica que, quando nos damos a lê-los sistematicamente, como é o caso de um revisor como ele, parece surpreendente como fomos tolos o suficiente para acreditar em tal proposição moderna (p. 377). Acompanhando Derrida (2001), em artigo de uma das obras revisadas, Engelke afirma que mais se trata de um retorno às atenções por parte da religião, que de um retorno da religião ela mesma (p. 377). A segunda crítica, de alguma maneira conectada à primeira, refere-se à ausência de atenção, por parte dos estudos de mídia, em ligar as questões religiosas aos seus interesses, ainda que, como com Stuart Hall e a escola de Birmingham de estudos culturais, tenham sido eficazes em elevar o interesse de tais estudos de mídia ao conectá-los a questões de gênero, raça e classe e, mesmo quando, como com Manuel Castells, é introduzida a questão religiosa, ela se limitaria a focar no fundamentalismo religioso (p. 377).

¹ Revisos por Stolow (2005): Arvind Rajagopal (2001), "Politics after Television: Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India"; Leigh Eric Schmidt (2000), "Hearing Things: Religion, Illusion and the American Enlightenment"; Hent de Vries e Samuel Weber (2001), "Religion and Media". Revisos por Engelke (2010): Birgit Meyer e Annelies Moors (2006), "Religion, Media, and the Public Sphere"; David Morgan (2008), "Key Words in Religion, Media, and Culture"; Hent de Vries (2008), "Religion: Beyond a Concept".

Mais que tais críticas, porém, e mais uma vez acompanhando Stolow (2005), Engelke (2010) e alguns dos trabalhos revisados nos dois artigos, eu diria que o argumento principal que se ergue como uma consequência da passagem do 'e' para o 'como' nesses trabalhos, é que, à medida que a religião é vista como mídia ou mediação, a atenção do analista necessariamente migra das questões clássicas da antropologia da religião entorno da ideia de crença em direção à materialidade e às práticas. Isso enriquece tal campo antropológico e abre espaços a abordagens as mais interessantes. Apenas como um exemplo, consequência dessa consequência, eu salientaria a atenção estética de Birgit Meyer (2019) no tratamento das questões religiosas.

5.1.2 Religião, secularismo: ausente

A ausência da discussão de religião e secularismo é a ausência de Talal Asad, o qual, se a antropologia fosse candomblé, seria meu bisavô de santo, o orientador do orientador do meu orientador. Ausentar-se da linhagem, ensinou-me o próprio candomblé, demanda cuidado, respeito e alguma timidez pode mesmo ser uma etiqueta valorosa. Etiqueta essa que não me falta aqui: bato cabeça para esse antigo com muito gosto. A fineza de suas discussões, a agudeza de seu pensamento, para além do parentesco, me são motivos mais que suficientes para que essa ausência seja tratada de modo reverente.

As discussões desse avô são muitas, a coletânea de produção é vasta, mas três pontos, todos eles bastante interligados, devem ser marcados da produção asadiana e que, no entanto, não encontraram espaço em minhas discussões.

O primeiro, destacado em *Genealogies of Religion* ("Genealogias da Religião"), publicado pela primeira vez em 1993, como indica o título do livro, se debruça sobre o próprio conceito de religião. O argumento central, ou, ao menos, o argumento que quero destacar, seria de que a ideia de religião é uma conceitualização operada no seio da história moderna europeia, muito mais recente, portanto, do que essas mesmas tradições designadas desde a modernidade como tal. Além da obra citada, em português o artigo "A construção da religião como uma categoria antropológica" (Asad, 2010), traduzido do *Genealogies of Religion* (1993), é uma referência sobre o ponto.

Um segundo ponto, todo emergente do anterior, é uma discussão entorno do secular ou do secularismo, explicitados em “Formação do Secular”, dez anos mais recente que o anterior e que conta com tradução brasileira (Asad, 2021 [2003]). Parece-me correto dizer que a discussão da ideia de ‘secular’ é preponderante já no livro anterior, de modo que uma genealogia da religião é ela mesma uma genealogia do secular e, por fim, da secularização, ao passo que no “Formação” o que se forma é mais próximo a uma antropologia do secular, uma espécie de subdisciplina da antropologia, semelhante a, quiçá até substituta de, uma antropologia da religião. São marcantes as discussões entorno de direitos humanos e do secularismo como doutrina política, este último como uma forma de mediação cultural específica, emergente na modernidade.

O terceiro ponto a marcar seria seu conceito de ‘tradição discursiva’, proposto pela primeira vez, segundo Dullo (2021)², em conferência universitária em 1986 e revisto cerca de 30 anos mais tarde em nova conferência na mesma universidade, conceito este presente nas obras citadas anteriormente e que atravessa boa parte da produção asadiana e que pode ser examinado no artigo publicado na revista *Política & Sociedade* (Asad, 2017). Conforme Dullo (2021), Asad enfatiza que “tradição não é falar em imutabilidade, mas do colocar-se criticamente em relação a um conjunto de práticas discursivas, seus estilos argumentativos e de racionalidade” (2021, p. 5) e, como ele esclarece, não se trataria simplesmente de uma série cognitiva ou intelectual, mas de modos a serem expressos “também corporalmente e materialmente no cotidiano, enfatizado [por Asad] em seu conceito de ‘sensibilidade’” (2021, p. 5). Assim, Asad afirma, em diálogo com Wittgenstein (1980), acerca da apreensão da tradição, que ela “não é uma doutrina (regras), mas um modo de ser; não é uma direção que se pode ou não seguir sempre que quiser, mas uma capacidade para experimentar o outro de uma maneira que não pode ser renunciada” (Asad, 2017, p. 349).

Devo admitir, minha leitora, que essa é uma ausência sentida, que me dói operar seu afastamento, à medida que “questões de início, crescimento e conclusão, finitude, esperança e fracasso” (Asad, 2017, p. 349) bem poderiam animar uma abordagem ao budismo tibetano habitando o ocidente contemporâneo.

² O manuscrito foi publicado como capítulo do livro *Antropologia da Religião* (Menezes; Teixeira, 2023) posteriormente à escrita dessa seção.

5.1.3 A sanga como regime autoritativo: ausente

O terceiro ponto ausente advém de uma entrevista do acadêmico de Berkley, professor de *buddhist studies* (“estudos budistas”) do departamento de línguas e culturas do leste asiático daquela universidade, Robert Sharf (2007, p. 44–49). Meu orientador enviou-me tal entrevista, e, de fato, o entrevistado mostra toda uma ponderação, um impecável refreamento de excessos, mesmo quando propõe críticas que poderiam ser tomadas como bastante severas a figuras centrais no estabelecimento do budismo nos Estados Unidos e, por fim, no ocidente, como D. T. Suzuki e outros classificados como modernistas em sua crítica.

Mas o ponto extraído dali, para além da precisão da crítica a tal modernismo budista referido, diz respeito ao que aponte, já no título dessa seção, como regime autoritativo da sanga. Seria muitíssimo correto ligar tal ponto às questões asadianas. De fato, regime autoritativo é uma proposição de Asad e está completamente contido na ideia de ‘tradição discursiva’, de tal modo que facilmente eu poderia unificar essas duas seções em uma. Mas vamos ao ponto. Sharf nos mostra, por exemplo, como a sanga – especialmente a sanga monástica, dotada, segundo o entrevistado, de algo como um ancianato – oferece uma força restritiva aos professores do darma e de outros dotados de posições de liderança na comunidade budista, contingenciando e restringindo seus ensinamentos e demais atividades, ao mesmo tempo em que os confirma, os faz dotados de credibilidade e autenticidade, ou seja, autorizando-os. De alguma sorte, as posições de Sharf nessa entrevista ressoam com o que eu mesmo afirmei em conversa informal com um membro da sanga, e confesso aqui alguma malícia ao ter dito isso, que “meditação sem guru é *mindfulness* para empresários”.

Ainda que confesse e me arrependa da malícia presente no modo de expressar-me, ainda assim, tanto as posições de Sharf na entrevista quanto meu venenoso comentário poderiam ser levados em consideração, bem como as críticas do professor (e budista ordenado, aliás) sobre aquilo que se perde quando se transmite tanto práticas, técnicas meditativas, ensinamentos e o próprio cânone budista, desvencilhados de uma tradição que os contorna e por isso mesmo lhes forma e autoriza. Lembro, porém, – coisa que o professor Sharf não faz – que igualmente considerável seria não só o que na tradução se perde, mas também aquilo de que, através dela, se liberta.

Considerável, mas ausente nesse trabalho.

5.1.4 O Motivo das ausências

Entre as inumeráveis qualidades notáveis e definitivas de buda, ele é dotado de onisciência. Tal onisciência, eu argumento, no entanto, é distinta daquela atribuída ao deus semita que, a medida que é um deus criador, é conhecedor de sua criatura, é ciente do que fez, portanto. Buda, por outro lado, segundo minha capacidade de compreender tal característica, é realizado em onisciência à medida (e tal medida é a desmedida do absoluto) que é realizado em não se apegar nem rejeitar as aparências da mente que a mente percebe. Eis a onisciência de buda: o relaxamento absoluto na talidade (*suchness*) do que vem e que vai.

Nós outros, de outra sorte, se olhamos para algo deixamos de ver tudo aquilo que não o algo referido. Assim que, com mais ou menos pesar, fui deixando para fora de nossa consideração o que, se fosse considerado, recobriria de apagamentos o que aqui cintila à atenção.

Por exemplo, se eu seguisse com a virada midiática talvez eu visse e fizesse ver a prática de Chenrezig³ como uma mediação entre uma deidade e um praticante, ou talvez entre uma série de discursos edificantes entorno da ideia de nying chi ou de bodichita e a comunidade budista, ainda que isso se desse com alguma sofisticação e atentasse ao fato de que tal comunidade seria a um só tempo a emissora e a receptora de tais discursos. O que essa potente ferramenta de análise apagaria, no entanto, e que eu tento fazer ver, é que a prática de Chenrezig pode ser melhor compreendida não como uma mediação, mas como atualização ou realização. Não se trata, eu argumento e de alguma sorte precipito a conclusão dessa monografia, de uma mediação entre a sanga e Chenrezig, ou entre a sanga e bodichita, ou entre a sanga e a lúcida luminosidade da mente, se trata, destarte, da realização de Chenrezig pela sanga, da realização da bodichita pela sanga, da realização da lúcida luminosidade da mente pela sanga.

³ Refiro-me a essa prática em particular por ter investido nela toda uma experimentação, de caráter até literário, cujo objetivo foi oferecer a você um sabor da própria prática dessa deidade; é importante salientar que a referência a ela aqui é apenas exemplar, o mesmo mecanismo de argumentação oferecido aqui a partir dela se diz das demais práticas e ensinamentos abordados nessa monografia.

O que quero ressaltar, no entanto, é que, longe de ser um distanciamento inimigo, a desconsideração que por sua vez foi recapitulada ao longo da seção 5.1 o foi, muito ao contrário, por amizade e sobretudo por reconhecimento de valor. É, pois, tornando salientes seus valores como ferramentas analíticas, como formas possíveis e potentes de envolver-se com as práticas tântricas e com a sanga que a pratica, que esse reconhecimento da ausência opera. É, no dizer de Stengers (2010, 2015, 2018), também uma herança.

5.2 O INCONTORNÁVEL RELATIVISMO ONTOLÓGICO

Uma coisa curiosa sobre o problema ontológico é a sua simplicidade. Pode ser expresso em três monossílabos: 'o que há?', pode ser respondido, além disso, numa palavra: 'tudo' (Quine, 1963, p. 1).

Talvez, paciente leitora, eu deva aqui também proceder com uma decomposição da questão, a fim de fazê-la mais operacionalizável à argumentação que dela se seguirá, por fim, na conclusão. Assim que, primeiro, te ofereço antes uma breve localização da antropologia, e dos antropólogos, das ontologias, a partir de Kohn (2015), para, em seguida, acompanhando Mauro de Almeida (2013, 2021), sobretudo em sua apreensão de Quine (1960, 1963, 1969), ressaltar a problemática que intitula essa seção 5.2.

5.2.1 Antropologia das ontologias

Sugiro ser valioso, ainda que o interesse aqui se volte à antropologia, iniciar tais apontamentos, e aqui estamos, como em toda essa seção, seguindo a argumentação de Kohn (2015), indicando como o que em antropologia nomeou-se e “popularizou-se”⁴ como ‘virada ontológica’ ressoa com, de forma mais ampla ou generalistamente tomada, uma série de movimentações nos interesses e modos de argumentação de um largo conjunto de disciplinas. Assim se aponta que da história (Chakrabarty, 2009, 2012, 2014) à teoria política (Connolly, 2013) e à literatura (Morton, 2013), tal movimento é também uma resposta à crise ecológica em

⁴ Tal popularização se dá entre a população acadêmica de ciências sociais e humanidades, de onde as aspas.

destaque desde o final do século XX e que, em campos reflexivos como as ciências sociais e humanidades, tal crise (e sua resposta) se revela no gesto de “ecologizar’ (Latour, 2013) como pensamos sobre política em muitos campos” (Kohn, 2015, p. 312).

Antes disso, tal virada se constitui como uma crítica ao representacionalismo e ao construtivismo social baseado no paradigma linguístico. Ainda de forma ampla, Kohn nos ensina que, tanto na antropologia em particular quanto em outras ciências sociais e humanidades de forma geral, se voltar às ontologias é, sobretudo, uma reação a uma outra direção, esta sim fundante de nossas disciplinas, um outro giro, por assim dizer, de ordem humanista linguístico. A virada ontológica seria, assim

eu argumento aqui, uma resposta à percepção de que a antropologia sociocultural – fundamentada nos passos de uma ampla virada humanista 'linguística', um campo que considera a construção social como o tipo especial de realidade humana que molda suas investigações – não é totalmente capaz de lidar com os tipos de problemas que estão nos confrontando no chamado Antropoceno, uma época em que os destinos humanos e não humanos tornaram-se tão intrinsecamente entrelaçados que problemas éticos e políticos não podem mais ser tratados exclusivamente como problemas humanos (Kohn, 2015, p. 311).

Penso que o que foi exposto até aqui é um ponto relevante de se entender, à medida que a acusação de apolítica é vulgarmente endereçada à antropologia das ontologias. O que Kohn, acompanhando Latour e tantos outros, tenta demonstrar é que, ao contrário, se trata muito mais de uma resposta ética e política, mas aqui se trata de uma ecologização do pensamento sobre a própria noção de política e exercida em múltiplos campos que anima tal movimento. Tudo faz crer que o autor percebe a antropologia das ontologias como uma resposta, ou uma tentativa de responder, ao antropoceno, ao mesmo tempo que se distancia do humanismo linguístico que animou a história dessa disciplina desde sua fundação (a centralidade de conceitos como “cultura” e “representação”, eu argumento, dão testemunho de quão pervasivo é tal humanismo linguístico em antropologia, assim como em outras disciplinas).

Quanto a localizarmos, sempre a partir de Kohn (2015), algumas⁵ antropólogas partícipes de tal giro, o autor toma tal movimento em dois aspectos, *narrow* e *broadly*, ou, respectivamente, estrita e largamente. No sentido *narrow*, a referência se endereça a Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e Bruno Latour, conduzindo uma revisão das obras *Cannibal Metaphysics* (Castro, 2014), *Beyond Nature and Culture* (Descola, 2013) e *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* (Latour, 2013).

Amplamente tomado, no entanto, o autor recupera autores bem mais antigos. Primeiro, porém, nos mostra como (nas proposições anteriores ou fora de tal virada ontológica) se a cultura é socialmente construída, natureza por outro lado não seria. No entanto, a ideia de natureza é certamente uma contingência histórica, que não existe necessariamente em qualquer tempo ou espaço, ou seja, emerge em um dado contexto histórico, a partir do que as antropólogas das ontologias defenderiam que um foco exclusivo na construção social seria um problema, de tal modo que, à medida que se permanece nesse foco, só se poderia falar de natureza como cultura (Kohn, 2015, p. 315) e em seguida argumenta:

Existem muitos antropólogos cujo trabalho recusa essa solução de maneiras que orientam seu trabalho em direção à ontologia. Muitos deles antecedem a virada ontológica restrita. Bateson [2000 (1972), 2002 (1979)], em sua insistência em considerar os seres humanos como partes de 'ecologias da mente' mais amplas, e que viu uma crise ambiental global como a consequência de nossa incapacidade de compreender essas relações mais largas, é um importante antropólogo ontologista. (2015, p. 315).

São muitas as autoras atraídas pela argumentação de Kohn à virada ontológica. No entanto, para os propósitos dessa monografia, para a argumentação que devo construir em breve, parece-me que destaco os pontos necessários com essa seção. Antes de finalizar, minha paciente leitora, eu gostaria de narrar um pequenino acontecimento de minha vida pessoal. Alguns dias antes da leitura desse artigo, em uma conversa privada e acalorada, num momento jupiteriano exarei, quase gritando, “a diferença goza de privilégio metafísico!” – uma frase curiosa, eu imagino, mas nem um pouco incomum, em tom e estilo, ao ordinário de minha vida

⁵ Nesse artigo, o autor emprega os pronomes femininos e não os masculinos quando faz referências a conjuntos que envolvem tanto referidas masculinas quanto femininas juntas, o uso de “algumas” aqui repete essa operação.

diária. O ponto dessa narrativa é que, ao ler o artigo, deparei-me com proposição quase idêntica: “diferença e relacionalidade gozam de primazia metafísica” (Kohn, 2015, p. 317).

Permitam-me um último ponto, que surge como um lampejo da memória e que considero relevante para a argumentação que há de vir na conclusão, nosso autor afirma, a partir de Chakrabarty (2000) e Singh (2015): “levar os espíritos a sério nos força ainda mais a entrar em terreno ontológico” (Kohn, 2015, p. 316). Não é um ponto nem fácil de admitir em nossa tradição eurodescendente moderna, nem possível de se contornar. Quando se passa da leitura de espíritos (ou outras entidades, desde nossa própria tradição, não naturais) como representações de qualquer outra coisa (desde o deus que representa a sociedade em Durkheim (2001 [1912])) ou como crença, operamos uma dupla violência, primeiro tratamos como estúpidos esses que (desde a perspectiva moderna) creem, e que portanto não percebem, como o cientista social esclarecido é capaz de perceber, o processo de mistificação operado pela crença e, por fim, ignoramos o engajamento – e isso é sempre uma relação corpórea – que está implicado nos modos de vida desses supostos crentes.

A virada ontológica e as antropólogas ontologistas, portanto, dão visibilidade ao problema da representação, à restrição do campo de reflexões antropológicas às questões de ordem linguísticas e representacionais, e ensaiam respostas a tal problemática lúcidas do relativismo ontológico e da tradução indeterminada que tal relativismo impõe. E este é já o ponto da próxima seção.

5.2.2 O caso “gavagai”: relativismo ontológico, tradução indeterminada

Aqui, leitora, quero colocar um problema que afeta inumeráveis alturas das relações entre os seres, é o cerne de muito *quid pro quo* e já nos rendeu o gênero da comédia, assim como já fez derramar sangue, suor, lágrima e a baba fugidia das gargalhadas. Igualmente, é o problema que dá emergência às respostas oferecidas pelos antropólogos das ontologias. Trata-se do incontornável relativismo ontológico. Tentarei tratá-lo de forma extremamente abreviada, apenas para tê-lo em mente no momento apropriado, nas guisas da conclusão. Para tanto, será suficiente acompanharmos o antropólogo Mauro de Almeida em dois de seus artigos (2013, 2021), especialmente em seu diálogo com Quine. Sigamos, sem mais demora.

Mauro de Almeida (2013, p. 10) vai nos trazer algumas proposições quantificadas⁶ como ‘nem tudo é perfeito’ ou ‘toda coisa é extensa’, o problema, eu afirmo e antecipo o argumento quiniiano, da aferição da verdade de qualquer proposição se instaura desde a questão ontológica. De volta a Almeida, o autor nos mostra como, numa ontologia em que deus (referência ao javista monoteísta) e anjos existem, a primeira proposição é falsa, porque existindo um deus perfeito, ao menos deus é perfeito e existente; na mesma ontologia, também se encontra no domínio da falsidade a segunda afirmação, à medida que anjos não são extensos; onde não pairam os anjos, de outra feita, como talvez sob a égide da ideologia moderna, afirmar que toda coisa é extensa seria facilmente admissível como verdadeiro.

Então o antropólogo nos traz a presença do filósofo estadunidense, ele mesmo em estreito diálogo com a antropologia⁷; Quine nos convidaria a imaginar um etnógrafo em campo, aprendendo a língua nativa, tal etnógrafo veria um coelho passar enquanto o nativo diz “gavagai”, a situação se repetiria várias vezes em diferentes momentos, até que o etnógrafo-linguista, convencido pela repetição, anota no célebre caderninho de campo dos antropólogos: a tradução para coelho nesse idioma é “gavagai”. O problema da conclusão do etnógrafo, ou, talvez eu devesse dizer, a inafiribilidade da conclusão do etnógrafo emerge, seguindo Quine em Almeida, de que tal tradução jaz no pressuposto de que etnógrafo e nativo habitam a mesma ontologia, ou que seus mundos são tão semelhantes que permita ao etnógrafo supor que o mundo do nativo tem, como o seu próprio dispõe de, “um termo geral sucinto para coelhos, mas não um termo geral sucinto para estágios ou partes de coelho” (Quine *apud* Almeida, 2013, p. 11). Ou seja, na hipótese de que tal nativo disponha de termos gerais sucintos para estágios ou partes de coelho, “gavagai” poderia ser a orelha do coelho, poderia ser o movimento do coelho, que por fim poderia se referir a um modo de mover-se exposto pelo que o etnógrafo chama por “coelho” e que, no entanto, não se limitaria a sua coelhidade e talvez pudesse ser performado por uma entidade diversa. Almeida, em nota, lembra-nos que Quine, também em nota, agradece a Raymond Firth por alertá-lo que “gavagai” poderia se referir a uma distância de tiro, por exemplo. Heis de onde, paciente

⁶ “Tudo, para Quine, é o que pode tomar o lugar de uma variável em uma proposição; é o domínio de um quantificador” (Almeida, 2013, p. 10).

⁷ Mauro de Almeida, na nota 10 de seu artigo, chama-nos a atenção para a bibliografia de *Word and Object*, que incluiria Malinowski, Firth, Lévy-Bruhl, Lienhardt, Sapir, Whorf e Evans-Pritchard.

leitora, a conclusão de Quine: toda tradução é indeterminada e a relatividade ontológica é inescapável.

Embora seja claro, sinto-me compelido a demarcar, mesmo que *en passant*, que tal proposição quiniiana não guarda qualquer semelhança com a inacessibilidade à “coisa em si” kantiana. Aqui não se trata de um numinoso vedado à ciência humana; “gavagai”, quer um coelho, quer uma distância de tiro, quer um modo de saltar entre a folhagem, quer as orelhas longas de um coelho, é de toda sorte bastante concreto, vivível, engajável. O que eu sugiro, portanto, é que o relativismo ontológico, longe de ser um problema numinoso, nos alerta, a nós antropólogos, nos capta a atenção precisamente aos modos de engajamento, ou seja, à teia relacional e processual cujo nome sintético, tradicional e adequado é ‘real’.

É esse tipo de percepção, é esse tipo de problemática que induz antropólogos a desviar-se do tratamento “humanista linguístico” – como o nomeia Kohn (2015), que prevaleceu ao longo da história de nossa disciplina e que atrelava nossas análises a questões de representação, de cultura, de crença – e que nos move em direção ao engajamento com e através das coisas e das práticas. Curiosamente, o caso “gavagai” pode parecer precisamente um problema de significado, portanto todo semelhante aos problemas “humanistas linguísticos”, mas a conclusão pela tradução indeterminada e relativismo ontológico, ao contrário, desestabiliza o interesse pelos significados e amplia o interesse pelo gesto e pela coisa.

5.3 NÃO CONTORNAR, MERGULHAR: A EXPERIMENTAÇÃO COSMOECOLÓGICA, OUTRA VEZ

Há no budismo vajrayana, marcante na escola nyingma, os ensinamentos e práticas de dzogchen, chamados de ati yoga, a nona yana, a cumeira das nove yanas (os nove veículos, da escola nyingma). Dentre suas práticas, é conhecido o trekchod. Não pretendo debruçar-me sobre o dzogchen, caro leitor. Como explicitarei na segunda seção dessa monografia, não sou competente para tanto e traria mais confusão – para nós ambos – do que realização, se o fizesse. O que chamo aqui, para servir-me de imagem, é apenas o nome trekchod, que pode ser traduzido como “cortar através”.

Se a indeterminação da tradução e a inescapabilidade do relativismo ontológico estão postos por Quine e seguidos – às vezes diretamente, como em Mauro de Almeida, às vezes apenas lidando e respondendo a problema semelhante, como no mais das vezes – por todo uma grande movimentação teórica vívida na antropologia e que, no entanto, a ultrapassa e se espalha em tantos campos, da filosofia aos estudos literários, da história aos estudos sociais das ciências e assim por diante, e se tal indeterminação e tal relativismo problematiza-se, no campo da antropologia e nos fazeres etnográficos, com qualquer coletivo com que se engaje, o budismo como campo de reflexão do antropólogo instaura uma segunda dobra, uma questão a mais para o antropólogo já lúcido dessa problemática (e que abordarei mais uma vez na conclusão): trata-se da ontologia vazia, o cerne de sua cosmologia.

Tal vaziez ontológica, ou contra-ontologia, se é comum à miríade de veículos, escolas, tradições, se é comum às diversas acomodações culturais que o budismo como fenômeno mais geral passou ao longo de sua longa história de espalhamento e modificação junto a inúmeros povos, da Índia ao Japão, do Sri Lanka à Mongólia, e finalmente, desde essa diversidade ao ocidente contemporâneo, se tal vaziez ontológica é, pois, central à cosmologia budista geral, o vajrayana himalaico instaura, ou ao menos torna evidente, ainda mais uma complexidade⁸: pletora de vida é a gélida vida das montanhas nevadas. O que quero dizer é que o mundo vivido pelo budismo tibetano envolve engajamento com copiosos modos de existência, incontáveis formas de vida, de demônios furiosos a devas orgulhosos, passando por nagas e humanos, gandarvas e garudas, etc, etc, etc, como as observações e práticas já descritas, quero crer, tornaram visíveis. Todos esses seres e qualquer um deles, assim como todo o ambiente, externo, interno ou secreto, em qualquer nível de abstração ou percepção, desde o mais infinitesimal microscópico ao mais infinito macroscópico, qualquer nível de organização ou organismo, de todos e de qualquer um se pode dizer que a natureza é buda. Isso, leitor, leitora, significa dizer que a natureza de todos os seres é vaziez iluminada.

⁸ Com tal colocação não quero afirmar uma especialidade vajrayana himalaica, embora fosse possível traçar algo nesse sentido; aqui, no entanto, não se trata de um exercício comparativo entre as escolas budistas e suas manifestações étnicas nas diferentes partes do globo, não é o propósito desse trabalho nem haveria fôlego de completar tal tarefa nesse nível de estudos. Não se trata, pois, de uma comparação, mas da evidência de que nesse campo em particular isso se dá dessa maneira.

As apreensões do real explicitadas através de ensinamentos como os que acompanham o tantra de Parnashavari e os que acompanham a segunda transmissão de Vajrasatva, ambos elencados na seção 2 desta monografia e retomados na seção 4, bem como os que acompanham o tantra de Chenrezig e a prática de guru yoga, descritas na seção 3, assim como o engajamento com tal realidade, explicitado pela prática de oferendas à terra (*land offering*) que dá início à referida transmissão de Vajrasatva, poderiam – e não creio que estariam errados – conduzir os analistas da cosmologia budista vajrayana tibetana a percebê-los como animistas. De fato, a multiplicidade de seres, como já levantada, poderia conduzir por tais caminhos. No entanto, uma tal abordagem provavelmente faria escapar aquilo que é central em tal cosmologia – e que, por fim, poder-se-ia dizer, aquilo que a faz budista – que é isso que chamei de ontologia vazia ou contra-ontologia.

Todos esses pontos levantados até aqui nessa seção, se entrelaçados, nos conduzem à proposta cosmoecológica. E isso porque ela não contorna o problema, mas mergulha nele, “corta através”, assim como o trekchod não contorna a realidade relativa, mas, através dela, atravessando-a, instaura a lucidez do relaxamento na vaziez luminosa. Permitam-me tentar mostrar-nos como.

O ponto é que a abordagem cosmoecológica não pergunta o *quid juris*, ferramenta clássica comum à filosofia e às ciências modernas, ou seja, não se inquiri sobre o direito de existência do que, afinal, já está posto em existência nas relações. De tal forma, não se desmascara um espírito ou um deus, ou qualquer existência tomada como não natural na perspectiva cosmológica eurodescendente moderna, não se os desmascara, eu dizia, apontando-lhe uma subrealidade implicada quando se os descreve como crença ou representação. Ao contrário, a pergunta já não é o que existe mas como existe (Debaise, 2012; Despret; Meuret, 2016), ou seja, tudo aquilo percebido pelo cosmoecólogo através da experimentação de pesquisa como partícipe da teia de relações que atrai seu interesse, ainda que sua natureza seja vacuidade lúcida e sua aparência a de um adido do governo chinês no Tibet invadido, a de uma cabra, de Chenrezig, de algum espírito da terra (*land spirit*), ou de um garoto branco pequeno burguês acoplado a um dispositivo digital – ou mesmo a aparência de um dispositivo digital – todos são postos num só plano de imanência, ou seja, de relacionismo generalizado e processo inesgotável.

Há, pois, dois planos de imanência em jogo quando se trata da cosmoecologia do budismo vajrayana himalaico. O primeiro é dado em sua

cosmologia (e fundamental recordar que quando opero tal palavra não me refiro ao conjunto de representações de um povo sobre o mundo, mas aos modos de experimentação do real nos engajamentos de tal povo), é dado por sua cosmologia, eu dizia, pelo todo-pervasivo vazio luminoso que, como natureza primeira e última, externa, interna e secreta, na união de passado, presente e futuro para além de tempo ou temporalidade, faz do darmata essa imanência transcendental. Um segundo plano de imanência é construído pelo engajamento experimental do cosmoecólogo, da maneira como venho descrevendo, todo semelhante ao chamado de Stengers e a ele respondendo: é preciso construir a imanência (2018, p. 459).

Certamente, querida leitora, isso tudo – por fim essa monografia por completo – não é mais que os prolegômenos do trabalho quiçá de uma vida inteira. Pouco se tem definido da cosmoecologia e o que fiz não foi senão experimentar a possibilidade de sua experimentação. Encerro essa seção tomando como minha, no entanto, a fala de Jensen, também encerrando o trabalho dele: “now, go!” (2022, p. 39).

6 CONCLUSÃO: O FAZER DA SANGA

Penso que vale abrir uma conclusão por uma declaração de princípio bastante metafísico ou ontológico: engajamentos fazem mundo. Parto dessa realidade – ou dessa ficção – desse feito aceito em minha carne, bem tomado como certo: engajamentos fazem mundo.

A querida leitora não estranhe que haja um princípio metafísico necessário para o desenvolvimento de um argumento. Ele sempre estará presente, é inescapável condição do discurso – e princípio não (ao menos não necessariamente, ainda que frequentemente) como uma anterioridade temporal, o princípio metafísico pode mesmo ser derivado ou emergente; declaradas ou subsumidas, porém, jazem, nos próprios discursos, assim como nos gestos, as garantias metafísicas de quaisquer discursos, ou gestos. Assim como boa parte da produção científica dos últimos séculos esteve bem alicerçada na certeza muito certa e inquestionável existência do indivíduo – real, factível, aliás, hiper-real a ponto de prescindir que dele se diga – tão completamente verdadeira que completamente confusa (no sentido mais básico da palavra, de fundido junto) a outras entidades muito certas como o organismo ou o sujeito, da mesma maneira toda minha argumentação, toda apresentação de descrições das práticas tântricas, as minúcias das conjunções das palavras, os ouropéis das visualizações luminosas, bem como as conclusões que ora se anunciam, tudo esteve ou está bem ligado a esse princípio: engajamentos fazem mundo.

Talvez caminhasse em veredas semelhantes às de Karen Barad (2007), e articulasse bem ideias de *realismo agencial* e *intra-ação* junto à minha proposta e provavelmente estaria bem seguro teoricamente com ela, no entanto, minha familiaridade ainda pequena – e que, faço votos, há de crescer – com a física filósofa feminista aconselha-me a outras escolhas ao invés dela, que ousa explicar a queeridade dos átomos (Barad, 2012). Ou, com um pouco mais de familiaridade, e o que me pareceria tão preciso, tão exatamente adequado e bem composto, eu chamasse (mais uma vez, aliás) a presença de Alfred North Whitehead, o matemático filósofo que não criava neologismos para teorizar, exceto por *preensão*, e então eu buscasse justamente essa preciosa ideia e oferecesse essa definição de sua própria pena: “usarei a palavra ‘preensão’ para *apreensão não-cognitiva*: com isso quero dizer *apreensão* que pode ou não ser cognitiva” (2023, p. 88, destaques

do autor), tão simples, tão elegante, tão útil no desenvolvimento de lucidez em nossos engajamentos com o – no/do/para o – real. Ou, talvez, receoso de que ideias como as implícitas na provocação do antropólogo, professor na USP, Stelio Marras, na fundação de um núcleo chamado de “estudos pós-disciplinares”, não fizesse muito sucesso e preferisse então não citar tanto os filósofos e procurasse por algum antropólogo com o propósito de parecer mais disciplinar e elege-se, quem sabe, van Dooren e, então, seguisse a revisão dele junto com Eben Kirskey e Ursula Münster (2016), e daí lançasse uma citação direta: “a noção de ‘worlding’ insiste na co-constituição, na interação material-semiótica, que modela o que é”¹, afirmação tão metafísica – e tão adequada, tão consonante às suas próprias retóricas e produções científicas quanto consonante a toda uma contemporaneidade neo-materialista – tão metafísica, eu dizia, quanto meu próprio texto se habitua a ser; e talvez o seguisse um pouco mais ainda, no propósito de engendrar um discurso convincente entorno da ideia de *worlding* (‘mundização’ – para não se confundir com mundialização – ou ‘fabrico de mundos’) e, porque tão próximo dos meus próprios comprometimentos² metafísicos e/ou ontológicos, porque assinaria como minha tal proposição, citasse ainda das mesmas autoras, mesma obra, e afirmasse em uníssono a elas que “os meios de conhecimento e compreensão têm consequências profundas: *eles moldam mundos*. Não sozinhos, não de uma vez por todas, mas através do trabalho confuso e colaborativo que alguns chamam de ‘construção social’” (van Dooren; Kirksey; Münster, 2016), onde o destaque está no original. E, talvez, seguindo van Dooren e seus pares, eu nos chamasse a atenção à importância e à diferença – e, ó leitora, ó leitor, eu nem sei dizer-lhes quão incessantemente intrincadas estão essas duas ideias – implicadas nos processos de mundização e, nesse diapasão, lançasse ainda outra citação, adornada com minha subscrição ao argumento, dizendo que “criticamente, a atenção para o particular nos obriga a perguntar como *worldings* específicos tornam-se importantes, e são importantes *diferentemente*, para certos seres”, na qual, mais uma vez, os destaques estão no original. Talvez, no entanto, eu não precise mais que de meu próprio campo para afirmar isso. Chegarei a isso. Por hora, adornado com a ideia de mundização, comprometido, pois, com um relacionismo processual generalizado, antecipo qualquer conclusão, saltando os

¹ A versão online do artigo, que foi a recorrida, não consta com paginação.

² Opto por ‘comprometimento’ e não ‘pressupostos’ por entender que a relação de um sujeito com a ontologia vivida é da ordem do envolvimento, engajamento e comprometimento muito mais que de uma anterioridade garantida como ‘pressuposto’ faria crer.

argumentos que nela desembocam, para afirmar: se engajamento faz mundo, então sanga faz buda. Ou faria, se buda não fosse nem feito, nem criado. Chegarei a isso.

Mas permita-me, paciente leitora, explicar o propósito do uso de um tempo verbal que além de pretérito é imperfeito e além de imperfeito é subjuntivo no parágrafo anterior. Este tempo fala de uma ação passada dependente de uma ação também passada. Pois bem, aqui o uso permite, no mesmo movimento, mostrar que o tal fundamento metafísico com que me comprometo não é raro, não é inusual, e permeia não apenas a filosofia, mas é abundante em nossa própria disciplina há algumas décadas, e, a tal condicionante pretérita, se articula ao fato anunciado de que o próprio campo com o qual me engajei fornece base metafísica semelhante, atualizada de forma notória através das práticas de Parnashavari, Chenrezig, guru yoga, dos ensinamentos proferidos junto à prática de Vajrasatva e da prática de *land offering* que os precedeu, e que, além de atualizadas, vividas, corporificadas em tais ocasiões, estão ainda estabelecidas conceitualmente através de princípios fundamentais do budismo como karma e interdependência. O que quero dizer é que, quer através de noções como de mundização articulada pelos antropólogos, especialmente por etnógrafos multi-espécie, quer pela filosofia de Whitehead ou Barad (e nos dois grupos, dos antropólogos e dos filósofos, os exemplos levantados não são mais que isso, exemplos, pois que uma listagem, em ambos os campos e entre muitos outros, de autores cujo comprometimento ontológico se dá para com uma realidade que não existe como um *a priori* mas como realização através de múltiplas relações em processo que compõe a emergência do real), o que se expressa é semelhante ao encontrado em meu campo, ou seja, um real que é mais realização que realidade.

É preciso realçar mais um último ponto antes de, finalmente, adentrar às conclusões, propriamente ditas. O que é preciso dizer é que o enlaçamento entre filosofias relacionais, antropologias mais-que-humanas e cosmologia budista não é um imprudente sinal de igual. Longe, aqui estamos muito longe, de um “é tudo a mesma coisa”. Traçar-lhes as diferenças, os afastamentos, as dissonâncias, possivelmente resultaria numa listagem tão ampla quanto a de suas ressonâncias. Para articular-se mais uma vez à proposição cosmopolítica de Stengers (2018), aqui não se trata do que ela chama de uma *equivalência*, a qual diz “isso é isso”, ou, pior e como foi moda nas ciências sociais modernas, “isso na verdade é isso”, trata-se antes de aceitar o convite da autora pela construção de um *operador de igualdade*,

no qual não se equivalem termos, mas se engendra um plano, um *cosmos* para seguir seu frasal, em que as diferenças podem ser acomodadas numa mesma altura, podem ser planificadas a fim de compor uma política (do) possível entre o que, de outra forma, estaria condenado a esferas estanques, como, para mais uma vez repetir seu próprio argumento, a política e a ciência, ou, operando minha própria extrapolação e atraindo a ideia ao meu campo, entre antropologia, filosofia e budismo, ou entre antropologia, filosofia, budismo e ecologia.

O mesmo ponto também pode ser salientado de uma forma um pouco distinta, mas igualmente elucidante, com Mauro de Almeida (2013). Seu argumento é que há ontologias que seriam, por assim dizer, compatíveis, enquanto outras, tão radicalmente incompatíveis, só se encontram como guerra de mundos, como aniquilação mútua ou de uma pela outra. O exemplo do autor é, por um lado, a compatibilidade de uma “ontologia caipora”, como ele a chama, vivida pelos povos ribeirinhos amazônicos, e uma ontologia de algumas vertentes contemporâneas da ecologia, como aquela expressa pelo “sistema fonte e sumidouro”, na qual, semelhante ao “sistema caipora” que exige regiões da mata em que não se adentra, onde a caça é tabu, se articulam, nos manejos de populações para a caça, regiões ‘fonte’, onde igualmente se evita a caça ou qualquer outro abate, com regiões ‘sumidouro’, onde a caça pode ser manejada. Não haveria, segundo Almeida, uma incompatibilidade tal que não se pudesse arregimentar em diálogo ecólogos partidários de tal sistema com caçadores de um mundo onde a caipora é real e se imbrica nas relações de humanos e não-humanos. Por outro lado, modelos ecológicos clássicos, baseados em ideias como as de forrageamento ótimo, não seriam capazes de compor facilmente com o mundo da caipora. Finalmente, a relação entre a ontologia implicada num mundo capitalístico de mercado, que transforma em sua feitiçaria o animal abatido em mercadoria, não poderia senão aniquilar a “ontologia caipora” das obrigações mútuas (visível através da minuciosa etiqueta entre eles que visa evitar a ofensa) entre animais, caçadores, seus vizinhos, a floresta e a própria caipora. O que estou apontando, portanto, é que filosofias relacionais, antropologias mais-que-humanas e budismo não perfazem a mesma ontologia, mas que articulam mundos passíveis de diálogo, passíveis de compartilharem – e construir em juntos novas – metáforas.

Tudo que disse nessa seção de conclusão até aqui não é senão a construção do *cogito* de um *ergo* que virá, ou seja, ele explica e justifica a primeira

parte da fórmula que resume tal conclusão: se engajamentos fazem mundos, então o singular modo de engajar-se da sanga faz budas. Faria. Chegarei a isso.

*

Essa conclusão há de ser breve, paciente leitora, mas é importante dizer que aqui se trata de um esforço em expressar o que efetivamente a sanga realiza, desde o mundo que ela mesma constitui. Ou seja, trata-se de explicá-la em seus próprios termos. Esse é um bom modo de se contornar o ‘caso gavagai’, aludido na seção 5.2.2. Não se trata de uma negação da tradução, a metáfora do antropólogo como tradutor ainda é rica o suficiente para ilustrar nossos fazeres, mas se trata de uma compreensão do que Quine chamou de “tradução indeterminada”. Assim, se ainda podemos comparar o trabalho do antropólogo ao do tradutor, é apenas sabendo que tradução, desde já muitas décadas, não é compreendida, nos estudos literários, senão como poética. A poética da tradução se instaura precisamente na imprecisão dos termos e até mesmo na deliberada traição dos significados dos termos em favor de oferecer um sabor de conjunto, das relações de forma e sentido tomadas de uma vez; arma-se, pois, o aparente paradoxo de, ao se trair os significados parciais, lançar o expediente criativo – a poética – que se fideliza às relações de forma e conteúdo, matéria e significado, em seu conjunto. No caso particular do antropólogo, o contorno ao “caso gavagai”, eu argumento, a exigência do campo é que não se apresse em dizer dele sem que dele se tenha percorrido suas cosmologias, ou, para usar do *insight* de Mauro de Almeida (2013), sua ontologia como coletânea de possíveis.

Pois bem, em seus próprios termos, ou, muito mais acuradamente, em seu próprio mundo, a sanga faz budas. Faria, eu insisto, e finalmente explico-me. A conclusão é tão direta, tão fiel ao modelo consagrado “se isso, então aquilo” que mal consigo me refrear em dizer que a sanga faz buda. Mas, ora, se o esforço desse trabalho como um todo e dessa conclusão em particular é expressar essa constituição êmica do mundo que a sanga faz em seu engajamento, então dizer “faz buda” é uma traição impotente desse propósito. É preciso recordar, minimamente, que buda é mente-vacuidade. Mesmo dizer ‘é’ é uma espécie de despropósito, seja lá o que se diga depois do verbo. Nem é e nem não é, é frequentemente anunciado e se alguém quiser um sabor desse peculiaríssimo ensino, pode confrontar o *sutra*

do coração, provavelmente o texto canônico acerca de ‘vacuidade’ mais difundido do mundo budista. Não sendo e nem não-sendo um ser, “sendo” (perdoem-me, mas as áspas são inevitáveis) vacuidade, seria um erro grosseiro dizer que a sanga faz buda, à medida que a vacuidade não é nem feita, nem nascida, nem criada, etc. Estou, devo admitir, me debatendo para expressar algo semelhante a “fazer buda” sem que isso seja uma negação à própria qualidade búdica. O que a sanga faz e que, para quem quer que não esteja atento à referida questão da vacuidade, pareceria um “fazer buda”, é, talvez eu possa dizer desse modo, explicitar a natureza búdica de todos os seres. Então, ficará assim a expressão conclusiva: se engajamentos fazem mundos, então o peculiar engajamento da sanga com o real explicita a natureza búdica ou vazia desse mesmo real, à medida mesmo em que ela, a sanga, se engaja com ele, o real, precisamente como vacuidade. “À medida” aqui não é sequer uma expressão retórica, um componente vazio de um frasal, mas exatamente uma explicitação de que tal engajamento-vacuidade expressa-se em uma miríade de graus de realização dessa mesma vacuidade.

Retomo a visualização na prática de guru yoga. Quando nos engajamos com essa prática, a aparência luminosa do guru se instaura acima de nossas cabeças. Isso é visto e percebido, toda uma sensibilidade se localiza, se instaura. Há toda uma complexidade de afetos em todos os sentidos, à medida da capacidade do praticante, até a pele perfumada de sândalo e junípero do guru é fragada, ainda que o caráter visual e luminoso seja preponderante. Neste mundo, a realidade da forma luminosa do guru pairando sobre nossas cabeças não é uma polêmica, não está em discussão: é fato, ainda – ou por isso mesmo – que seja tantricamente feito. A partir do guru, do lama-raiz, toda uma miríade de lamas (ou gurus), budas e bodisatvas, deidades yidam, toda sorte de ‘seres de sabedoria’ (*wisdom beings*) se ramificam em todas as direções, acima de nossas cabeças. Conforme já descrito na seção 3.4 dessa monografia, também vemos nessa visualização, igualmente se ramificando a partir do praticante, toda uma miríade de seres sencientes, ou seres carmáticos, e que figuram como nossos futuros alunos, todos aqueles a quem conduziremos ao estado de buda.

Desde aqui já se pode perceber o que o praticante está praticando. O que se percebe é a emulação da mente búdica, a mente do guru, em nossa própria mente, com o propósito deliberado de conduzir os seres à iluminação. Ao mesmo tempo, ainda que tal visualização tenha nas figuras do *praticante-em-prática* e de seu lama-

raiz acima de sua cabeça uma espécie de centralidade, à medida que deles se expandem a multiplicidade de presenças que tal prática instaura, o que se percebe é um certo relaxamento da centralidade subjetiva ou individual. Dilui-se os traços identitários subjetivos, especialmente uma clareza individual, em favor de uma percepção de um si mesmo que não é outra coisa senão a linhagem, o que implica dizer, que não é outra coisa senão buda. Sim, me recordo agora da lama dizendo em algum momento, “eu não sou exatamente o que estão vendo, eu sou a linhagem”.

Retomo a prática de Chenrezig, que na seção 3.2 tentei trazer exatamente como poética, ou seja, como tradução da própria prática que não é outra coisa senão a poética da recriação da prática, ali onde me esforcei para te oferecer, leitora, leitor, a possibilidade de lançar-se em prática, à medida que se respondesse 'sim' aos convites reiterados ao longo daquela seção. Retomo, pois, Chenrezig; lembro-nos do praticante que assumiu a forma luminosa e vazia da deidade, lembro-nos das linhas luminosas partindo do coração do praticante-Chenrezig em direção aos inumeráveis seres sencientes, desabrochando, num êxtase sensual, seus corações e atualizando-os eles mesmos em Chenrezig, lembro-nos da transposição dos tempos, de como se *chenrezigzava* todos os mundos possíveis em todas as direções e nos três tempos, passado, presente e futuro, e de como, finalmente tudo se dissolvia luminosamente.

Nesse mundo, reitero, a aparência da vacuidade luminosa na forma atualizada pelo tantra da deidade da compaixão, Chenrezig, não é uma crença, mas um real vivido, experimentado, realizado através da própria prática tântrica. Então aqui o argumento apresentado anteriormente em relação à guru yoga apenas se repete. Há um fazer buda – ou haveria; há uma explicitação da natureza búdica ou vazia de todos os seres. Se na guru yoga fazia-se a explicitação de buda através da linhagem que liga o praticante atual a um buda, e de uma emulação contínua da mente búdica através de tal linhagem pela relação com o lama-raiz, no tantra de Chenrezig faz-se tal explicitação de buda pela atualização direta, em si e em todos os seres, de um bodisatva iluminado, ou seja, de um buda.

Então, retomo a cosmoecologia. Se foi a prática de Parnashavari e as metáforas ecológicas empregadas pela lama nos ensinamentos que antecederam a transmissão de Vajrasatva que me capturaram a atenção à adequação dessa ideia para a análise do material (incluindo, obviamente, a memória corporificada por 15

anos de envolvimento com o budismo vajrayana) de que dispunha, por outro lado, a centralidade da ideia de experimentação – tando Despret e Murrett (2016) quanto Jensen (2022) a destacam – em tal elaboração extrapola a dependência dos jargões ecológicos e fez dela, para mim, uma companheira inseparável nas apreensões entorno da sanga e de suas práticas, não somente ali onde as metáforas ecológicas estavam explícitas. Talvez fosse justo dizer que a antropologia como um todo, ou pelo menos ela em seus envolvimento etnográficos, esteve e está sempre à lida com alguma experimentação engajada, evitando, por ora, a generalização, no entanto, o que posso dizer é que este campo em que me atrevi não oferece outra entrada, segundo sou capaz de perceber, senão a experimentação através do engajamento.

O que se pode entender, então, por experimentação cosmoecológica? Eu diria, primeiro, que o termo, como já tentei mostrar, não está prezo ao jargão ou às metáforas ecológicas. Muito mais se trata de pensar que ‘ecologia’ é uma palavra adequada para atrair os sentidos do/ao que venho repetindo como relacionismo generalizado. Se ecologia se refere, pois, às relações, cosmos, como ensina Stengers, não é outra coisa senão um plano de imanência construído, semelhante também a ideia budista de espacialidade; se trata de algo como a expressão inglesa muito usada por Kohn “make room”, algo como criar espaço, dar espaço, fazer espaço, ou dar lugar. O cosmos – em cosmopolítica, em cosmoecologia ou em cosmologia (como o termo é empregado por humanistas e cientistas sociais, não necessariamente como é empregado pela física) – o cosmos, eu dizia, é, pois, espacialidade às relações em processo. E mesmo se ontologia for tomada no sentido proposto por Mauro de Almeida (2013), como já aludi antes, como a coleção de toda existência possível para um dado povo ou sujeito, o cosmos ainda sustenta seu significado e então ele é o plano de existência das possibilidades de existência. Daqui provém a lucidez dos autores que articularam cosmoecologia em dar ênfase à experimentação dentro de tal ideia. Não há exatamente uma análise cosmoecológica possível, o que está em jogo é uma experimentação cosmoecológica, o que significa dizer que se trata do cosmoecólogo posto no mesmo cosmos em que a ecologia de que agora ele participa se processa. Num trabalho como esse, tal experimentação passa, portanto, por fazer a explicitação de buda. Faz-se tal explicitação com a sanga se se engaja em experimentação de tais relações em tal plano de possibilidades, ou sinteticamente, se se engaja cosmoecologicamente.

Deriva disso que um empenho experimental cosmoecológico com a sanga tântrica não pode oferecer como resultado senão a poética do mesmo fazer. A mesma ideia de hiperfractalidade aludida na seção 3.5 poderia ser percebida aqui. Por mínima que seja minha capacidade de construir uma poética das relações num cosmos de vacuidade luminosa, sua qualidade pervasiva atravessa a escrita e se instaura mesmo que aquele que escreve não exiba qualidades a essa altura e, por mínimo que seja, ao menos a figura de Chenrezig foi vista, e quem quer que veja Chenrezig – verdade completamente conhecida por qualquer praticante tântrico – certamente atingirá a insuperável iluminação. É dessa ordem a hiperfractalidade referida: onde quer que o menor fragmento do darma apareça, ele está completamente presente.

Estamos nós, pois, você que lê agora mesmo e eu que agora escrevo, indubitavelmente ligados carmicamente. Essa é a explicação êmica. Essa também é uma explicação cosmoecológica, se a ponho de modo distinto: leitora paciente que ousou chegar até aqui, que acompanhou os argumentos, que fez seu próprio mergulho no que pude oferecer, e eu, teu escriba esforçado, que tentei erigir a poética da experimentação cosmoecológica junto à sanga tântrica, nós nos lançamos num mesmo plano, num mesmo espaço, num mesmo cosmos de relações e nos relacionamos nele, nos processos em que estamos implicados. Se salto de volta às explicações êmicas, você, leitora, leitor, benéficos avaliadores, eu, como pesquisador e autor, cada um dos praticantes da sanga tântrica e a lama que nos ofereceu acesso às práticas e ensinamentos experimentados, estamos todos unidos em teias de causas e condições e estamos direcionados a iluminarmos-nos em uma só mandala.

Possa isso ser de benefício.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 10–29, 2021.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013.
- ARTAUD, Antonin. **Heliogabalo ou o anarquista coroado**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2022.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [s. l.], v. 19, n. 19, p. 263–284, 2010.
- ASAD, Talal. **Formações do Secular: Cristianismo, Islã, Modernidade**. tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo, SP: Editora Unifesp, 2021.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. **Política & Sociedade**, [s. l.], v. 16, n. 36, p. 347–402, 2017.
- AVALOKITESHVARA - SAMYE INSTITUTE. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.samyeinstitute.org/wiki/avalokiteshvara/>. Acesso em: 19 jan. 2024.
- BARAD, Karen Michelle. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. Nature's Queer Performativity*. **Kvinder, Køn & Forskning**, [s. l.], v. 0, n. 1–2, 2012. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/KKF/article/view/28067>. Acesso em: 2 jan. 2024.
- BATESON, Gregory; BATESON, Mary Catherine. **Angels fear: towards an epistemology of the sacred**. Toronto New York: Bantam, 1988. (Bantam New age books).
- BOKAR. **Chenrezig, lord of love: principles and methods of deity meditation**. tradução: Christiane Buchet. San Francisco, CA: ClearPoint Press, 1991.
- CASTANEDA, Carlos. **Porta Para O Infinito**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1975.
- CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. **Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology**. First editioned. Minneapolis, MN: Univocal, 2014. (Univocal).
- CASTRO, Manuel Antonio de. **Método**. [S. l.], 2020. Disponível em: <http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/M%C3%A9todo>. Acesso em: 18 nov. 2023.

CHAKRABARTY, Dipesh. Climate and Capital: On Conjoined Histories. **Critical Inquiry**, [s. l.], v. 41, n. 1, p. 1–23, 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh. Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change. **New Literary History**, [s. l.], v. 43, n. 1, p. 1–18, 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=_LgfM0Q4kwIC.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 197–222, 2009.

CONNOLLY, William E. **The fragility of things: self-organizing processes, neoliberal fantasies, and democratic activism**. Durham: Duke University Press, 2013.

DALAI LAMA, His Holiness. **Ethics for the New Millennium**. New York: Riverhead Books, 1999.

DEBAISE, Didier. What is Relational Thinking?. **Inflexions**, [s. l.], v. 5, p. 1–11, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. tradução: Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4**. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. Above All, No Journalists. *In*: VRIES, Hent de; WEBER, Samuel M. (org.). **Religion and media**. Orig. printinged. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2001. (Cultural memory in the present). p. 56–93.

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. tradução: Janet Lloyd. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2013.

DESPRET, Vinciane; MEURET, Michel. Cosmoecological Sheep and the Arts of Living on a Damaged Planet. **Environmental Humanities**, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 24–36, 2016.

DULLO, Eduardo. **Talal Asad: Uma apresentação**. 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/50767437/TALAL_ASAD_Uma_apresenta%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 17 nov. 2023.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: (o sistema totêmico na Austrália)**. 2. eded. São Paulo: Paulus, 2001.

ENGELKE, Matthew. Religion and the media turn: A review essay. **American Ethnologist**, [s. l.], v. 37, n. 2, p. 371–379, 2010.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. tradução: Cezar Mortari. Sao Paulo: Editora Unesp, 2011.

GERMANO, David. The Elements, Insanity, and Lettered Subjectivity. *In*: LOPEZ, Donald S. (org.). **Religions of Tibet in practice**. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1997. (Princeton readings in religions). p. 313–334.

GRAEBER, David. The Axial Age. *In*: GRAEBER, David. **Debt: the first 5,000 years**. Updated and expanded edition. Brooklyn: Melville House, 2011. p. 223–250.

HOW TO DO GURU YOGA: A SHORT GUIDED PRACTICE FOR DAILY USE. [S. l.: s. n.], 2021. (6:34). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V0Ae1l8cszM>. Acesso em: 2 jan. 2024.

JENSEN, Casper Bruun. Thinking the New Earth: Cosmoecology and New Alliances in the Anthropocene. **Journal of Integrative and Innovative Humanities**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 26–43, 2022.

JENSEN, Casper Bruun; MORITA, Atsuro. Deltas in Crisis: From Systems to Sophisticated Conjunctions. **Sustainability**, [s. l.], v. 12, n. 4, p. 1322, 2020.

KOHN, Eduardo. Anthropology of Ontologies. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 311–327, 2015.

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns**. tradução: Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?: Como se orientar politicamente no Antropoceno**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino. **Antropologia da Religião: Autores e temas**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2023.

MEYER, Birgit. De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. *In*: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2019. (entremeios). p. 334.

MEYER, Birgit. Religion as Mediation. **Entangled Religions**, [s. l.], v. 11, n. 3, 2020. Disponível em: <https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/8444>. Acesso em: 29 nov. 2023.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (org.). **Religion, media, and the public sphere: ... result of a conference organized in dezembro 2001 at the University of Amsterdam**. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2006.

MORTON, Timothy. **Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. (Posthumanities, v. 27).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. tradução: Paulo Cezar Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia Da Moral: Uma Polêmica**. tradução: Paulo Cezar de Souza. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2021.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUINE, Willard Van Orman. **From a logical point of view**. 2. ed. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper Torchbooks, 1963.

QUINE, Willard Van Orman. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

QUINE, Willard Van Orman. **Word and Object (Studies in Communication)**. Cambridge: The MIT Press, 1960.

SHARF, Robert. **Losing Our Religion**. [S. l.: s. n.], 2007. Disponível em: <https://tricycle.org/magazine/buddhist-modernism-sharf/>. Acesso em: 8 nov. 2023.

SINGH, Bhrigupati. **Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

STAR, Lama Tasha. **About Lama Lena Yeshe Kaytup**. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/about/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

STAR, Lama Tasha. **Healing Negative Karmic Patterns: The Practice of Vajrasattva Yab Yum**. [S. l.], 2018. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/healing-negative-karmic-patterns-the-practice-of-vajrasattva-yab-yum/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

STAR, Lama Tasha. **How to do Guru Yoga: A Guided Practice**. [S. l.], 2021. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/how-to-do-guru-yoga-guided-practice/>. Acesso em: 2 jan. 2024.

STAR, Lama Tasha. **Social & Ecological Harmony: Pacifying the Mamos with Tara Parnashavari Practice**. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/social-ecological-harmony-pacifying-mamos-tara-parashavari/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

STAR, Lama Tasha. **The 1000-Armed Chenrezig Practice & Mantra**. [S. l.], 2019a. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/chenrezig-practice-video/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

STAR, Lama Tasha. **The Practice of Tonglen**. [S. l.], 2019b. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/the-practice-of-tonglen-video/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [s. l.], n. 69, p. 442–464, 2018.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics II**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. (Posthumanities, v. 10).

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. In: MATTOS, Wladimir. **Artecompostagem'21**. São Paulo, SP: Instituto de Artes - Unesp, 2021.

STOLOW, Jeremy. Religion and/as Media. **Theory, Culture & Society**, [s. l.], v. 22, n. 4, p. 119–145, 2005.

THE 5 ELEMENTS WITH TENZIN WANGYAL RINPOCHE - LAMA LENA TEACHINGS. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://lamalenateachings.com/5-elements-tenzin-wangyal-rinpoche/>. Acesso em: 24 nov. 2023.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2022.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. tradução: Thiago Mota Cardoso *et al.* Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. **ClimaCom**, [s. l.], p. 39–66, 2016.

WHITEHEAD, Alfred North. **O Conceito De Natureza**. Sao Paulo: Martins Fontes, 1996.

WHITEHEAD, Alfred North. **Sciend and the Modern World**. Delhi: Grapevine India Publishers PVT LTD, 2023.

WITTGENSTEIN, L. **Culture and Values**. tradução: Peter Winch. Chicago: Chicago University Press, 1980.

APÊNDICE A – Glossário

Bodichita: Pode ser traduzida como ‘mente da iluminação’, ‘mente iluminada’ ou ‘mente búdica’, também é frequente o uso como ‘intenção sábia’ ou ‘intenção iluminada’. Trata-se da intenção de realizar a budeidade – ou, em outras palavras, de realizar a iluminação – em benefício de todos os seres, ou de conduzir todos os seres sencientes à budeidade.

Bodisatva: Pode se referir a quem tenha tomado os ‘votos bodisatvas’, assim como pode simplesmente se referir a alguém cujo propósito é beneficiar os seres sencientes. Em termos tão sintéticos quanto exatos, bodisatva é alguém que despertou a bodichita.

Bodisatve: Feminino de bodisatva.

Deidade: Usa-se o termo ‘deidade’ sobretudo para não se confundir com deusas e deuses, estes últimos pertencentes a uma classe de seres sencientes. Deidades são formas aparentes da budeidade, ou de buda, com as quais os praticantes tântricos se engajam em suas yogas. Chenrezig, Parnashavari, Buda da Medicina, etc., são exemplos de deidades do tantrismo. Sobre isso, Sogyal Rinpoche afirma:

As deidades são compreendidas como metáforas, que personificam e capturam as infinitas energias e qualidades da mente de sabedoria dos budas. Personificá-las na forma de deidades permite que o praticante as reconheça e se relacione com elas. Através do treinamento na criação e reabsorção das deidades na prática da visualização, ele ou ela nota que a mente que percebe a deidade e a própria deidade não são separadas (Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, page 289).

Dzogchen: “Dzogchen ou Dzogpachenpo é uma linhagem prática dentro do Budismo tibetano e da tradição Bön tibetana que enfatiza o reconhecimento direto da verdadeira natureza da mente. Dentro do Budismo Tibetano, Dzogchen é um ensinamento central da escola Nyingma. Nesse contexto, Dzogchen é também conhecido como o "yoga supremo" (atiyoga) [...]. Dzogchen também é praticado em

outras escolas do Budismo Tibetano.” (DZOGCHEN. [S. I.], 2023. Disponível em: <https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Dzogchen>. Acesso em: 2 jan. 2024.)

Mahamudra: “Mahamudra, ou 'Grande Selo', é uma tradição de meditação que floresceu no Tibete. Embora esta tradição seja praticada por todas as escolas do Budismo Tibetano, ela está particularmente associada à linhagem Kagyu. Na linhagem Kagyu, o Mahamudra é considerado a forma mais elevada de prática meditativa.” (MAHAMUDRA. [S. I.], 2023. Disponível em: <https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Mah%C4%81mudr%C4%81>. Acesso em: 2 jan. 2024.)

Mahayana: A segunda das três divisões maiores do budismo (três veículos; hinayana, mahayana e vajrayana). Seu nome significa ‘grande veículo’ ou ‘veículo amplo’. O mahayana se caracteriza pela emergência do ‘bodisatva’ como figura central, pelo objetivo de conduzir todos os seres à iluminação (se diferenciando assim do hinayana, que visa a purificação do carma até a iluminação por parte do próprio aderente) e pela elevação da ‘bodichita’ como valor central.

Nying Chi (ou nying je): Abertura de coração generosa. *Nying* significaria diretamente ‘coração’ e *je* formula-se como ‘grande’, ‘maior’, ‘melhor’, e muitas vezes exerce simplesmente uma função superlativa em relação ao termo com que ele se combina. Há uma discussão sobre isso na seção 3.2.

Sadana: Sadana pode se referir ao texto que descreve e conduz (à medida que ele é lido e/ou recitado) uma prática, pode se referir a entoação oral que igualmente descreve e conduz a prática, assim como pode, em alguns contextos, referir-se à própria prática; ela tem a mesma raiz de outras palavras articuladas com frequência nos meios envolvidos com o tantrismo, como sidi. Sadana é aquilo que conduz ao sidi, o que conduz à realização.

Sidi: Pode ser traduzido como ‘conhecimento’, ‘poder’, ‘realização’, ‘consecução’ e ‘sucesso’.

Shedra: Instituições de educação budistas, semelhantes a universidades de estudos budistas, mormente, mas não exclusivamente, direcionadas à sanga monástica.

Tantra: Ao longo do texto o termo foi empregado basicamente como sinônimo de 'yoga com/de deidade. A seguir, apresento a definição a partir do *Rigpa Wiki* para sentidos mais amplos. "Tantra — o significado básico do termo é 'fio' ou 'continuidade'. Em seus usos mais específicos, o termo pode significar: 1. os textos fundamentais do Vajrayana; neste significado específico do termo, Sogyal Rinpoche escreve:

Os tantras são os ensinamentos e escritos que estabelecem as práticas do Budismo Vajrayana, a corrente do budismo predominante no Tibete. Os ensinamentos tântricos são baseados no princípio da transformação da visão impura em visão pura, por meio do trabalho com o corpo, energia e mente. Textos tântricos geralmente descrevem a mandala e práticas de meditação associadas a um ser iluminado ou deidade específica [...] (Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, revised and updated edition, Harper San Francisco, 2002, page 404.).

2. o Vajrayana, em oposição ao sutrayana (veículo do sutra [hinayana e mahayana]);
 3. o 'continuum mental' ou corrente da mente" (TANTRA - RIGPA WIKI. [S. I.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Tantra>. Acesso em: 3 jan. 2024.). Chamo a atenção que, quanto à segunda acepção apresentada pelo *Rigpa Wiki*, acho mais correto dizer que o que equivale ao vajrayana não é precisamente o tantra, mas o tantrayana, em oposição ao sutrayana.

Tântrico: referente à tantra.

Vajrayana: A terceira das três divisões maiores do budismo (três veículos; hinayana, mahayana e vajrayana). Seu nome significa 'veículo de diamante' ou 'veículo-relâmpago', considerado o veículo rápido, que objetiva a iluminação numa só vida. O vajrayana se caracteriza por aderir ao cânone dos veículos anteriores, especialmente do mahayana, e somar a eles certas práticas e ensinamentos peculiares, em geral associados à ideia de 'meios hábeis', com especial destaque ao tantra e à relação guru-discípulo. Tais adições do vajrayana são, em sua ampla maioria,

herdadas das tradições yóguicas indianas pré-budistas. Além das yogas e da figura do guru (lama), uma elaboração ritualística, também de origem indiana, é marcante.