



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO  
EDUCAÇÃO  
CURSO DE MESTRADO**



**JEAN DA SILVA MENEZES**

**AS ARTES MARCIAIS COMO MÁQUINA DE GUERRA ESPIRITUAL:  
Um estudo da arte marcial mágica em Chögyam Trungpa Rinpoche**

RECIFE

2021

**JEAN DA SILVA MENEZES**

**AS ARTES MARCIAIS COMO MÁQUINA DE GUERRA ESPIRITUAL:  
Um estudo da arte marcial mágica em Chögyam Trungpa Rinpoche**



Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação.

**Linha de pesquisa:** Educação e Espiritualidade

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas.

RECIFE

2021

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

M543a Menezes, Jean da Silva.  
As artes marciais como máquina de guerra espiritual: um estudo da arte marcial mágica em Chögyam Trungpa Rinpoche. / Jean da Silva Menezes. – Recife, 2021  
137 f. : il.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.  
Programa de Pós-graduação em Educação, 2021.  
Inclui Referências e Apêndices.

1. Educação - Espiritualidade. 2. Educação da Pessoa Humana. 3. Arte Marcial Mágica. 4. Chögyam Trungpa Rinpoche . 4. UFPE – Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre Simão de. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.) UFPE (CE2021-077)

**JEAN DA SILVA MENEZES**

**AS ARTES MARCIAIS COMO MÁQUINA DE GUERRA ESPIRITUAL:  
UM ESTUDO DA ARTE MARCIAL MÁGICA EM CHÖGYAM  
TRUNGPA RINPOCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada *por videoconferência* em: 02/08/2021

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco  
*[Participação por videoconferência]*

Prof. Dr. Moisés de Melo Santana (Examinador Externo)  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
*[Participação por videoconferência]*

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Sandra Montenegro Silva Leão (Examinadora Externa)  
Universidade Federal de Pernambuco  
*[Participação por videoconferência]*

## AGRADECIMENTOS

Meus professores e minhas professoras me ensinaram que são muitos/as que há “na gente” para agradecer. Por isso, ao invés de agradecer a apenas uma sabedoria ou mesmo a alguém irei, aqui, fazer uma tentativa, - já frustrada por que as palavras não darão conta da imensidão da gratidão que sinto -, por traçar linhas afetivas em agradecimento a todas as sabedorias que atravessaram meu corpo, fala e mente ao longo desse processo dissertativo. A todos esses seres, energias e pessoas em que pude con-viver antes, durante e, possivelmente, que continuarão comigo depois desse processo que termina, e continua, minha imensa gratidão.

Sendo assim, inicio especialmente agradecendo a toda a linhagem dos *Tülku Trungpa*, seus descendentes e praticantes espirituais, em especial aos *300 mais 1*, sobretudo ao Vidyadhara Chögyam Trungpa Rinpoche. Sem a sua coragem-espiritual, provavelmente, muitos/as assim como eu não teriam como *olhar e ver* o brilho luminoso da *bondade fundamental*, perceber e sentir sua energia e arte guerreira e espiritual enquanto força vibrante e mágica que nos dispõe a (não) luta acadêmica de modo amável, agindo como uma força capaz de me animar em toda a trilha espiritual do processo de escrita da dissertação.

Mas, se eu pude compreender, e até presenciar toda essa bondade vinda do Tibet, e que se estende para além dele, sendo movido por essa disposição amável a ponto de me conduzir até a conclusão da presente-dissertação, não posso jamais esquecer do meu amigo e professor Alexandre Simão de Freitas, meu querido orientador. O professor não só me acolheu, mas, também, ensinou-me a *acolher o indesejável* em mim e nos/as outros/as. Gratidão eterna professor.

Sendo grato também pela oportunidade da vida, agradeço e dedico esse trabalho a minha mãe, ou melhor, a mainha, uma guerreira, a Dona Dinorah da Silva Menezes, também conhecida carinhosamente como Moça ou mocinha por alguns. Mãe que sempre nos ensinou a ajudar o/a próxima/a, esse presente também é seu. Agradeço também a meu pai, a Miro, o painho, e sr. José da Silva Menezes, pela vida e pelo picolé recebido em um tempo que nem sei ao certo qual foi, mas que sempre serei grato. Agradeço também a Ivan por tudo aquilo que pode oferecer a minha mãe e a todos/as nós.

Nesse momento, também não posso esquecer de agradecer as bênçãos enviadas a mim e a todos que estavam presentes no dia -, para todo o mestrado (e para além dele também), ainda no início desse processo -, por meu querido avô, o seu Francisco, ou melhor ainda, o irmão ou tio Chico, como carinhosamente também era chamado, - quanta saudade de suas histórias mágicas e dos momentos alegres em cada dia do pai-avô. Xero grande vô! Agradeço também a

minha querida avó, a gentil e sorridente tia Nana, e muito querida Ana Vicente da Silva. Saudades daquele sorriso raro de tanto brilho e carinho, além das sopas maravilhosas, voinha. Esses agradecimentos se estendem ainda a todos os meus familiares, chegando ao querido e sempre disponível tio Josafá, ou simplesmente Fá, aquele que sorri mesmo no momento da partida. Também aproveito para agradecer de coração a Dona Lila, minha querida sogra por toda sua bondade e confiança depositadas em mim e a todos/as. Assim como também agradeço a seu filho e meu querido cunhado, Junito, mas também a Vanessa, ao pequeno-grande Gui e a Vini, a Diná, Titia Teta, Titio Véio, a Ione e a todos/as os demais de minha família que de uma maneira ou de outra sempre estiveram presentes em mim.

Nesse momento, começo a agradecer também aqueles/as que estiveram ainda mais próximos de mim nesse processo. Desse modo, venho agradecer com todo meu amor a minha esposa, Roberta Santana, a nega, por toda paciência pela decisão de seguir ao meu lado quando o chão parecia não existir mais sob nossos pés. Grato eternamente, preta. Agradeço também ao meu filho sempre amado, João Gabriel de Menezes, por ser uma presença constante em mim desde o dia de seu nascimento. Filho, seu pai aprendeu que o indesejável pode nos ensinar a amar como ninguém. Te amo e sempre o amarei. Não posso esquecer de agradecer a professora Tereza França, professora quem me ensinou os primeiros passos acadêmicos no Curso de Educação Física da UFPE, e quem pôde me acolher também no mestrado, sobretudo, a agradeço por ter me oferecido a oportunidade de poder chegar ao meu hoje orientador, o professor Alexandre, com quem venho aprendendo a re-existir com confiança e criatividade, oferecendo luz mesmo diante da dor e do sofrimento de quem fracassa. Grato, professora.

Agradeço também a minha irmã, Jeannie Menezes, primeira professora dos irmãos e da irmã, com quem costumo brincar-sério a chamando (para mim mesmo) de minha “guru”. Irmã, precisamos sim saber, por experiência, o quanto “estamos aqui em aldeia. Só nós e a chuva”, - como costuma dizer -, mas também a terra, o espaço, o fogo, o vento e todos/as os/as outros/as em nós e nos/as outros/as, diria ainda. E isso sim, é ciência, concordo contigo! Nesse movimento familiar, agradeço a meu irmão Jenner e a “coca”, a caçulinha e agora também chamada de Carol-Tenner, a gringa da família que me ajuda de vez em quando nas traduções sendo sempre solícita para comigo. Carol a você, a Tenner e a seus familiares um xero grande.

Estendendo mais essa dimensão de familiaridade comigo no processo da escrita, venho agradecer imensamente a todo grupo de pesquisa *Oficina de Pensamento Poéticas do Cuidado*, coordenada pelo professor Alexandre Simão de Freitas. Agradeço a Gelson e a Eduarda pelas presenças constantes desde antes mesmo do início desse trabalho que, provavelmente, seguiremos juntos; a Sidinho, Silas e Cleiton pelas presenças-mágicas e confiantes depositadas

em mim desde as conversas informais, a defesa do projeto, chegando a qualificação do mesmo. Vocês irradiam aqueles/as que se aproximam de vocês. Agradeço ainda a Ana Tavares pela *bondade* em nos apresentar o Trungpa Rinpoche à educação; A Jimmy, pela parceria ao longo do mestrado. Jimmy, não esqueci daquela cerveja, viu? Rsrtrs... Agradeço a Gisa pela presença e ajuda decisiva em momentos fundamentais do processo, a Help pela presença e boas conversas, estendendo meu agradecimento a todos/as que compõe o grupo de pesquisa: Talita, Procópio, Auta, Viviane Coutinho, Rairan, Felipe, Laila, Girlane, Gildete, e a todos/as os/as demais.

Essa familiaridade chega até o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA), esse lugar-maleta dos *animais fantásticos*. Agradeço especialmente em nome da pessoa querida do professor Aurino Ferreira Lima e a todo seu grupo de pesquisa, a quem serei eternamente grato pela presença guerreiro-mágica na organização de meu ainda embrionário projeto de pesquisa. Estendo todo meu carinho em agradecimento também a todo o neimfa, a Andreia, João pai, João filho e Julia; a Alice, Sidinho e, agora, ao grande Ravi; a Nathália, Silas e a linda e poderosa Samaya; a Katharina, Cleiton e ao gigante Don; a Fernanda, Messinho, Adryelly e sua princesinha Mayah Vitória, e ao grande Adriano; a Antonio e a todas as mães e pais do neimfa, toda criança e jovem do neimfa, todos os projetos parceiros do neimfa, em fim, a todos/as que passaram, estão passando e que, ainda, irão passar por esse (não-)lugar de formação mágica, mas também a todo o Coque e a todo/a aquele/a que está na condição de periferia ou de periférico, vivo/a e não-vivo/a.

Sendo assim, gratidão imensa a guru Rinpoche e a todos os deuses e deusas da guerra, sobretudo aqueles/as movidos/as pelas energias mágicas e guerreiras de *Shambhala: ki ki so so lha gyal lo* (que os/as deuses/as sejam vitoriosos!). Agradeço ainda, carinhosamente, ao meu primeiro professor de kung fu, Magno, e a sua querida e atenta mãe, por me inserirem no universo das artes marciais com “energia”. Agradeço, assim, a todo/as que estiveram presentes comigo antes mesmo de pensar em um dia me projetar ao mestrado. Grato ao também professor de kung fu Claudécir (também chamado carinhosamente de painho) por me oferecer a importância de uma boa base nas artes marciais chinesas; ao querido amigo Fernando pela amizade e bons treinos e conversas sobre esse universo guerreiro que vivemos. Grato também ao mestre de kung fu Júlio Kushida, a quem pude realizar meus primeiros exames de graduação, sobretudo, ao querido Grão-Mestre Chan Kowk Way, e sua viagem desviante que nos trouxe da China o *Kung Fu* para o Brasil. E, finalmente, gratidão imensa também a Fábio Shaolin, meu atual professor e amigo. Mestre Fábio, grato pelas aulas e pela abertura que me oferece em um espaço de tanta “guerra” que são as artes marciais.

Já finalizando meus agradecimentos, venho agradecer ao PPGEEdu/UFPE e a Prefeitura de Jaboatão dos Guararapes/Secretaria de Educação do município, sobretudo aos colegas, alunos e alunas da Escola Compositor Luiz Gonzaga pelo espaço que puderam me oferecer para que eu pudesse dar o meu melhor enquanto professor-pesquisador ao longo do período em que estive pesquisando e distantes de suas presenças. Agradeço ainda ao Núcleo de Pesquisa em Educação e Espiritualidade, pela oportunidade que me foi dada e na qual pude ao menos me esforçar para ser um “aluno-bênção”, como costuma dizer aos seus orientandos, brincando-sério, Aurino, nosso querido professor e coordenador do Núcleo.

Em síntese, gostaria de imensamente agradecer mais e mais uma vez ao professor Alexandre Simão de Freitas, pela paciência e poder bondoso de incitar em mim, - através de seu exemplo de corpo, fala e mente -, uma coragem espiritual ao longo de todo o processo de produção acadêmica da presente dissertação. Agradeço também imensamente á banca: Maria Sandra Montenegro Silva Leão; Moisés de Melo Santana; Adalgisa Leão Ferreira; Aurino Lima Ferreira, por suas disposições em colaborar com a avaliação desse que é um momento formativo fundamental para mim. É desse modo que estendo ainda mais essa minha gratidão a todos os seres vivos e não-vivos indistintamente. Já sou imensamente grato, e desejo que todos/as possam receber as bênçãos que porventura eu venha obter com esta dissertação.

## RESUMO

A presente Dissertação tematiza a relação educação-espiritualidade, a partir da cosmovisão presentificada no mito de Shambhala. A intenção é elucidar os sentidos formativos figurativizados nas obras do professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche, a partir da expressão *arte marcial mágica*. No percurso, buscam-se apreender algumas implicações para os sentidos da formação humana. Mais especificamente: (1) contextualizar o sentido da guerra nas imagens míticas vinculadas aos horizontes culturais do ocidente e do oriente; (2) analisar como os mitos marciais emergem no pensamento do professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche; e (3) delimitar a concepção de *arte marcial mágica* e suas implicações para os processos educativos em uma perspectiva formativo-espiritual. Trata-se de uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, cujos resultados sinalizam uma visão singular acerca da formação humana no contexto das artes marciais, apreendidas como uma máquina de guerra espiritual inspirada na mitologia de Shambhala. Assim, é possível concluir que a noção de *arte marcial mágica*, desde os chamados *ensinamentos de Shambhala*, abre uma compreensão político-pedagógica radical da experiência da sacralidade do mundo, indicando um caminho inusitado acerca do uso das artes marciais nos processos educacionais. A prática das artes marciais implica, nesse horizonte de sentido, desenvolver um estado no qual qualquer pessoa pode se tornar plenamente confiante do que se é ao lidarmos com os conflitos de forma lúcida.

Palavras-chaves: Espiritualidade. Arte marcial mágica. Chögyam Trungpa Rinpoche.

## **ABSTRACT**

This dissertation is themed on the relationship between education and spirituality, based on the worldview presented in the Shambhala myth. The intention is to elucidate the formative meanings figured in the works of the Tibetan teacher Chögyam Trungpa Rinpoche, based on the expression magic martial art, problematizing the images prevalent in the theme of war anchored in a war-military logic. Along the way, we seek to apprehend some implications for rethinking the meanings of human formation. More specifically, we aim to (1) contextualize the sense of war in mythical images linked to the cultural horizons of the West and the East; (2) to analyze how martial myths emerge in the thinking of Tibetan teacher Chögyam Trungpa Rinpoche; and (3) delimit the conception of magical martial art and its implications for educational processes in a formative-spiritual perspective. It is a theoretical-bibliographic investigation, anchored in a hermeneutic-figural analysis. The results signal a singular vision about the formation of the human in the context of martial arts, perceived as a spiritual war machine inspired by the mythology of Shambhala. We conclude by arguing that the reactivation of the notion of magical martial art, since the so-called Shambhala teachings, opens a radical political-pedagogical understanding of the experience of the sacredness of the world, indicating a unusual path about the use of martial arts in educational processes. The practice of martial arts implies, in this horizon of meaning, developing a state in which anyone can become fully confident, fully aware of what one is trying to do dealing with conflicts in a lucid way.

Keywords: Spirituality. Magic martial art. Chögyam Trungpa Rinpoche

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1.</b> Ares, o Deus da guerra grego.....	21
<b>Figura 2.</b> Marte, o Deus da guerra romano.....	30
<b>Figura 3.</b> GuanYu, Guan Di ou Lord Guan Rei das Nuvens .....	38
<b>Figura 4.</b> Rei Gesar.....	44
<b>Figura 5.</b> Shiwa Ökar, Luz Pacífica Branca.....	52
<b>Figura 6.</b> Reino de Shambhala, Tibet.....	66
<b>Figura 7.</b> Rei Gesar de Ling.....	73
<b>Figura 8.</b> Lungta, o cavalo de vento tibetano.....	87
<b>Figura 9.</b> Diagrama <i>Além da Zona de Conforto</i> .....	115

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
1.1. NO PRINCÍPIO ERA A GUERRA.....	12
1.2. JUSTIFICATIVA E CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA.....	13
<b>2. ARTES MARCIAIS: UMA GUERRA INFINITA .....</b>	<b>22</b>
2.1. A QUE GUERRA NOS REFERIMOS? .....	23
2.2. AS ARTES MARCIAIS NAS SOCIEDADES OCIDENTAIS .....	31
2.2.1. A militarização do acontecimento marcial .....	35
2.3. AS ARTES MARCIAIS EM SOCIEDADES NÃO OCIDENTAIS .....	39
2.4. AS ARTES MARCIAIS ENQUANTO UMA MÁQUINA DE GUERRA ESPIRITUAL ..	45
<b>3. A ESPIRITUALIDADE GUERREIRA EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE..</b>	<b>53</b>
3.1. CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE E A LINHAGEM DOS CONTRATEMPOS .....	54
3.1.1. A visão prajna dos contratempos.....	56
3.1.2. A visão guerreira do Sol do Grande Leste e o mito de Shiwa Ökar.....	60
3.2. A COSMOPERCEPÇÃO GUERREIRO-MÁGICA DE SHAMBHALA.....	65
3.2.1. A sociedade iluminada dos Rigden e a figura lendária Gesar de Ling.....	69
3.2.2. O ser-guerreiro de Shambhala: o coração da tristeza e a disciplina do soltar.....	72
3.3. A INVOCAÇÃO DOS DRALAS E A MAGIA GUERREIRA DE SHAMBHALA.....	80
<b>4. O CAVALO DE VENTO COMO O CORAÇÃO DA ARTE MARCIAL MÁGICA: OS CAMINHOS FORMATIVOS DO EDUCADOR GUERREIRO.....</b>	<b>88</b>
4.1. A SABEDORIA DO ESPELHO CÓSMICO E A VISÃO EDUCACIONAL SHAMBHALIANA .....	89
4.2. A CONFIANÇA NA ENERGIA MÁGICO-GUERREIRA DO CAVALO DE VENTO....	92
4.3. O DESPERTAR COLETIVO DO CAVALO DE VENTO ATRAVÉS DO ENCORAJAMENTO .....	95
4.4. A ARTE MARCIAL MÁGICA NA TRILHA DAS QUATRO DIGNIDADES.....	99
4.4.1. O tigre e a dignidade da mansidão.....	100
4.4.2. O leão das neves e a dignidade da animação.....	106
4.4.3. O garuda e a dignidade da desmedida.....	114
4.4.4. O dragão e a dignidade da insondabilidade.....	120
4.5. A ARTE MARCIAL MÁGICA E O DESPERTAR EDUCATIVO DO MUNDO.....	124
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>131</b>

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1 No princípio era a guerra...

A partir do grande espelho cósmico, o mundo emergiu constituído por inúmeros deuses guerreiros movidos por desejos de aventuras infinitas. Em seguida, nasceram a liberação e a confusão enchendo a terra de heróis e batalhas vencidas e perdidas em meio a esplêndidas cidadelas espirituais: Asgard, Olimpo, Aruanda e Shambhala, lugares nos quais só se pode chegar quando se compreende o sentido de ser um guerreiro destemido. Foi assim que deuses e deusas da guerra se fizeram presentes em várias culturas.

No mundo grego, a guerra foi figurada por duas deidades distintas: *Athena*, a deusa sábia das guerras estratégicas; e *Ares*, o deus da ferocidade sanguinária e das batalhas cruéis. Juntas ou separadas, essas duas potências bélicas disseminaram afetos múltiplos: consternação (*Fobos*); pânico (*Deimos*); concórdia (*Harmonia*) e até mesmo amor (*Eros*)<sup>1</sup>.

Em Roma, *Ares* se travestiu como *Marte*, o deus dos exércitos, encarnando o gesto exemplar do guerreiro a serviço do Império e suas máquinas de captura. Desde então, os signos marciais são considerados signos devastadores, pois fazem da guerra um estado natural de selvageria, da pura violência: predadora, colonial, masculina, externalizada a todo outro, terrorismo de Estado.

Curiosamente, *Marte* era especialmente adorado na Primavera - canta Ovídio<sup>2</sup>. Por que? Porque teria sido concebido por *Flora*, uma antiga divindade itálica venerada como *deusa das sementes e dos frutos*<sup>3</sup>. Estranha conexão: a deusa responsável por tudo o que floresce fez nascer também o marcial. Paradoxo inextrincável que aponta para outras formas de guerra...

As deusas da guerra, por sua vez, provocavam seus próprios terrores. Inanna, a que nunca descansa<sup>4</sup>, era temida por humanos e até mesmo pelos deuses no Oriente Próximo. Na Índia, *Kali* permanece um mistério de contrários, máscara secreta do êxtase<sup>5</sup>, concebida como o poder (*Shakti*) do Tempo (*Kala*), suas manifestações são inumeráveis: protetora dos cemitérios, dos ladrões e das prostitutas; a indomável; mas, sobretudo, é a guerreira que adentra o caos.

Mais ao extremo, no Japão, na China, na Coreia e no inacessível Tibete, deparamos com algumas manifestações excepcionais da guerra e dos guerreiros: um *Budismo armado*<sup>6</sup>. A tradição nipônica, em particular, sempre guardou um grande apreço pelos Budas ferozes, portadores de espadas, lanças, machados, arcos-e-flechas. *Acala* (em sânscrito) ou *Fudo-myo* (em japonês) pertence à categoria espiritual dos chamados *Reis do Conhecimento Místico*, os insuperáveis *Vidyārājas*, os símbolos supremos dos Budas da Sabedoria<sup>7</sup>.

Venerado pelas escolas Shingon, Tendai, Zen e Nichiren, *Acala* é um ser gigantesco e musculoso, o modelo supremo do guerreiro mítico. Curiosamente, no entanto, sua expressão furiosa e seu armamento visam antes a orientar as pessoas a incorporarem os princípios e ensinamentos budistas.

Mas é com *Vajrapani*, o portador do *vajra*, que a iconografia budista guerreira

<sup>1</sup> (OLIVEIRA, 2016).

<sup>2</sup> (MÉNARD, 1991).

<sup>3</sup> (HACQUARD, 1996, p. 68).

<sup>4</sup> (DUPLA, 2017, p. 113).

<sup>5</sup> (JAIN & DALJEET, 2009, p. 1).

<sup>6</sup> (APOLLONI, 2013, p. 109).

<sup>7</sup> (APOLLONI, 2013, p. 111).

ganharia relevo. Encarregado de proteger tanto os ensinamentos como os praticantes espirituais, no mosteiro Shaolin na China, *Vajrapani* é o protetor dos ensinamentos, encarregado de destruir os inimigos dos monges.

Saltando os continentes do tempo, na América pré-colombiana encontramos o deus guerreiro *Tezcatlipoca* também considerado um deus-feiticeiro por ser o deus da Grande Ursa, do céu estrelado, o protetor de todos os guerreiros<sup>8</sup>. E como manifesto em várias culturas ameríndias encontramos aqui um traço singular: as deidades da guerra emergem também como uma figuração do jaguar, entidade considerada sagrada, alvo de refinadas expressões artísticas. Símbolo da guerra e do guerreiro, o jaguar nas terras ameríndias se entrelaça a uma série multifacetada de forças cósmicas, ora criadoras ora destruidoras, responsáveis pelos ciclos cósmicos de vida, morte e renascimento.

Na China, ao contrário, é o cavalo que encarna essa união mítico-mágica, e uma vez domesticado adquiriu o status de símbolo máximo do poder militar. Os *Contos sobrenaturais chineses*<sup>9</sup> falam que todas as coisas são um *cavalo*, índice da vitalidade de todas as coisas existentes. No Budismo tibetano é comum que o cavalo seja desenhado no centro das bandeiras de oração conhecidas como *Lung Ta*. Sua origem remonta à saga do herói guerreiro *Gesar de Ling* e seu corcel *Kyango Karkar*. No mito do reino perdido de *Shambhala*, esses mesmos personagens são figurados como seres indomáveis.

Assim, o *cavalo do vento* transformou-se no símbolo da busca pela virtude e da coragem autêntica do *guerreiro espiritual*<sup>10</sup>. Nesse âmbito, o *guerreiro espiritual* e a guerra adquiriram novas e inusitadas configurações éticas-políticas-espirituais, encarnando uma forma de *luta pedagógica* que, por sua vez, se desdobra em uma *arte marcial sui generis*. Uma *arte marcial mágica* impulsionadora de uma experiência transformativa profunda, capaz de despertar em todos os seres os valores da bondade e da gentileza.

Chegamos então à *espiritualidade do educador guerreiro...*

## 1.2. Justificativa e contextualização do problema de pesquisa

Em outubro de 2019, o Rio de Janeiro sediou o 6º Encontro Nacional de Artes Marciais e Esportes de Combate e o I Simpósio Internacional de Lutas na Universidade Federal do Rio de Janeiro. O evento contou com várias conferências que versavam sobre as dimensões educativas das lutas e das artes marciais em diferentes culturas. Uma análise mais detida da programação desse evento nos fez perceber dois pontos fundamentais. O primeiro apontava o interesse crescente pelo uso das artes marciais nos chamados *espaços educativos não formais*. O segundo indicava a ênfase em uma espécie de *elo perdido* no debate em torno das artes marciais, alvo de inúmeras pesquisas acadêmicas<sup>11</sup>.

Esses elementos influenciaram o meu interesse em investigar, mais detidamente, o fenômeno alvo da presente dissertação, a noção de *arte marcial mágica*, aparentemente

<sup>8</sup> (SOUSTELE, 2002, p.2).

<sup>9</sup> (SCHMALTZ, 2014).

<sup>10</sup> (MIPHAM, 2008, p. 31).

<sup>11</sup> A problematização desse suposto *elo perdido*, quase sempre, estava acompanhada de uma reflexão acerca das *lutas corporais indígenas* (FRIN, 2018; AMAYA, 2013; MONTARDO, 2004).

*reativada* (STENGERS, 2017; SZTUTMAN, 2018), sobretudo em espaços voltados para práticas educativas não formais. A pretensão mais ampla é contribuir com o debate sobre a formação humana desde a cosmovisão presente nas artes marciais, assumindo que elucidar os sentidos presentificados no uso da expressão *arte marcial mágica* pode contribuir para aprofundar alguns aspectos da relação educação-espiritualidade na contramão da lógica de instrumentalização esportiva-militar do corpo em luta.

O interesse pela temática não é arbitrário. Formado no curso de Educação Física pela Universidade Federal de Pernambuco, no ano de 2004, também sou um praticante das artes marciais desde os dozes anos de idade. Ao longo de minha vida atravessei vários conflitos, desde pequenas discussões até brigas com outros colegas, saindo, quase sempre, vencido e machucado. Hoje, percebo que uma das razões que me levaram às artes marciais tem a ver com essas situações conflitivas que geravam uma necessidade premente de lutar para me autodefender. Percebi, posteriormente, que essa também era uma motivação apresentada por várias pessoas. Concomitantemente, carregava comigo outra paixão antiga, os filmes de *Bruce Lee*<sup>12</sup>, que me arrastaram ao *Kung Fu*.

Ainda hoje recordo do meu primeiro professor que, junto com sua mãe<sup>13</sup>, me iniciaram nessa arte marcial. Enquanto, ele ficava responsável por conduzir as aulas, ela anotava as matrículas, recebia os pagamentos, mas, vez por outra, também nos dava algumas lições sempre me surpreendendo com histórias sobre os poderes incomuns vivenciados pelos praticantes do *Kung Fu* como, por exemplo, subir em paredes. Contudo, ao longo de minha formação, os únicos poderes que realmente conheci foram os exames por meio dos quais tinha que combater comigo mesmo.

A questão é que mesmo sendo considerado pelo professor como um aluno *esforçado*, carregava uma espécie de insatisfação já que não me sentia suficientemente flexível como os demais colegas de combate e aprendizado. Isso se devia, em parte, à minha altura que tornava bastante difícil realizar certos movimentos. Assim, ao longo do tempo, o corpo tornou-se um obstáculo, o que me levou a abandonar os treinamentos.

Foi preciso cerca de vinte anos para que, no ano de 2014, acabasse retornando às artes marciais no mesmo período em que cursava a disciplina de *Formação humana, self e*

---

<sup>12</sup> Li Jun Fan, artisticamente conhecido como Bruce Lee, foi “filósofo”, professor de artes marciais e ator de filmes de kung fu (ARRUDA, 2010, p. 11), produtor e ator de filmes como “Operação dragão”, “O voo do dragão” dentre outros que marcaram minha infância e juventude.

<sup>13</sup> Esse professor se chamava *Magno*, e sua mãe (hoje falecida pela qual rogo minhas condolências), possivelmente fora minha primeira professora junto com ele, devido a talvez ter sido uma das primeiras pessoas a me ensinar que nas artes marciais há algo para além dos golpes, há “energia”, era como ela falava.

*reflexividade*, no Programa de Pós-graduação em Educação, da Universidade Federal de Pernambuco (PPGE/UFPE)<sup>14</sup>. Nessa disciplina, tomei conhecimento de uma experiência que agiu em mim como uma espécie de *satori* ou *wu*. Os textos clássicos do *Kung Fu* afirmam que, no *satori*, o praticante sente em seu próprio corpo-mente a emergência de um novo ponto de vista sobre si mesmo e sobre a realidade.

Mais adiante descobri que, na cultura tibetana, também existe uma tradição de ensinamentos voltada à formação espiritual do guerreiro no contexto da tradição mítica de *Shambhala*, no qual se destaca a vivência de um processo que nos faz reconhecer um estado existencial profundo de *presença autêntica*, e que nos torna capazes de expressar e manifestar a energia da *bondade fundamental* (TRUNGPA RINPOCHE, 1999).

Posso afirmar que, no meu caso, essa vivência foi inicialmente incitada pela exposição à ética do *cuidado de si* (FOUCAULT, 1985), o que produziu um desejo de reaproximação às práticas marciais. O que, de fato, ocorreria algum tempo depois em que entrei em contato com algumas pessoas que faziam parte de um grupo de pesquisa coordenado pelo professor responsável pela mesma disciplina indicada acima<sup>15</sup>.

Foi assim que estabeleci uma conexão profunda com uma experiência educativa não formal desenvolvida por uma organização situada na comunidade do Coque, na cidade do Recife/PE<sup>16</sup>. Nesse contexto, passei a estudar uma das principais referências mobilizadas nesse âmbito: a obra *Governe seu mundo* do Sakyong Mipham, cujo estudo sistemático me fez entrever uma noção de artes marciais que, além de fazer uma alusão direta aos estados meditativos, remetia aos campos do mito e da magia.

O contato com essa literatura e com o projeto formativo junto às crianças e jovens da comunidade do Coque, foi responsável por dar nascimento ao projeto de pesquisa que está na origem dessa Dissertação. Uma consulta ao Banco de Teses e Dissertações da Capes permitiu constatar um quantitativo relevante de estudos sobre a temática delimitada. O uso do descritor *artes marciais* revelou cerca de cento e trinta e oito (138) registros (ver o Quadro 01). Mas, a maior parte estava concentrada na área de Educação Física (51%), seguida da área de Educação e Artes.

---

<sup>14</sup> A disciplina é vinculada à Linha de Pesquisa em Educação e Espiritualidade (PPGE/UFPE).

<sup>15</sup> Trata-se do amigo, filósofo, educador e faixa-preta em tae-kwon-do Dr. Gelson Antonio Lopes Junior, e sua esposa, Maria Eduarda, graduada em muay-thai.

<sup>16</sup> Trata-se de um projeto em desenvolvimento no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA), junto a crianças e jovens moradores do Coque/Recife.

Também foi possível constatar uma concentração dessas pesquisas na região Sudeste (46,5%), seguida da região Sul (26%). Encontramos apenas dez (10) trabalhos na região Nordeste, sendo cinco deles na Universidade Federal da Bahia.

Com base nesse levantamento inicial, selecionei vinte e nove (29) dissertações de mestrado e doze (12) teses de doutorado mais próximos do nosso interesse de estudo. A análise revelou um uso preponderantemente histórico da categoria *artes marciais* (ANDRAUS, 2012; FERREIRA, 2014; GALO, 2014; NOGUEIRA FILHO, 2015; SANTOS, 2013; TRALCI FILHO, 2014; PINHEIRO, 2016); e, apenas, três (03) trabalhos mobilizavam conceitualmente aspectos específicos, como o conceito de *Qi* (SANTOS, 2013) e de *fluxo de energia vital* (NOGUEIRA FILHO, 2015; BATISTA, 2009). Nesse recorte, a maior parte também se localizava na área de Educação Física.

**Quadro 01 – Área do conhecimento, quantitativo e natureza dos trabalhos**

Área do Conhecimento	N. De trabalhos	Natureza do trabalho	
		Mestrado	Doutorado
Educação física	12	9	3
Educação	10	6	4
Artes	10	10	-
Ciência da religião	3	-	3
História da ciência	2	1	1
Políticas públicas e formação humana	1	1	-
Psicologia	1	-	1
Sociologia	1	1	-
Desenvolvimento humano e tecnologias	1	1	-
<b>TOTAL</b>	41	29	12

Uma das conclusões que extraí desse breve mergulho no campo de estudos e pesquisas acerca das artes marciais, pelo campo acadêmico brasileiro, foi que existe uma invisibilização dos aspectos éticos e espirituais implicados na sua aprendizagem. Mais ainda: as artes marciais têm sido abordadas estritamente como uma modalidade esportiva (CARNEIRO JUNIOR, 2013, p. 72). Isto significa dizer que elas têm sido reduzidas a um “esporte de combate” (GONDIM, 2017, p. 138; ORTEGA, 2016, p. 19). Em uma visada oposta, nossa pretensão era apostar na sua dimensão pedagógico-formativa.

Para tanto, priorizei as reflexões do mestre tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche, cuja extensa obra se baseia em uma visão singular acerca da educação e da formação do humano

(SILVAb, 2015; 2020; TAVARES, 2012), e, que, ao mesmo tempo, faz um uso singular das artes marciais para explorar sua compreensão da espiritualidade<sup>17</sup>.

Defendo então que as artes marciais podem se configurar como um caminho pedagógico-espiritual, uma verdadeira e autêntica arte da guerra espiritual. Nessa direção, desejo contribuir para elucidar alguns dos elementos estruturantes da formação humana de um *educador guerreiro*. Para atingir esse propósito delimito a seguinte questão de pesquisa: *Como o uso da noção de arte marcial mágica derivada do pensamento do mestre tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche, permite reativar um novo sentido ético e espiritual nas aprendizagens do corpo em luta?*

Para responder essa questão, defini como objetivo mais amplo dessa investigação *analisar a presença das artes marciais no pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche, apreendendo suas implicações para repensar os sentidos espirituais e educativos da aprendizagem das artes marciais*. Mais especificamente, busquei primeiro *contextualizar o sentido da guerra nas imagens míticas vinculadas ao horizonte cultural ocidental e oriental*; em seguida tratei de *analisar como os mitos marciais emergem no pensamento do mestre tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche*; para, enfim, *delimitar a concepção de arte marcial mágica e suas implicações educacionais, éticas e espirituais*.

Para dar conta desses objetivos, mobilizei uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, ancorada em uma análise hermenêutica-figural da experiência do *cavalo de vento* (CLARET, 2013). Esse tipo de enfoque focaliza os sentidos relacionados a determinadas figuras ou imagens que ancoram, de modo não exclusivamente conceitual, formas complexas de pensamento que se expressam sobretudo pelo uso de narrativas míticas. O principal desafio metodológico consistiu em encontrar um caminho de pensamento que propiciasse alcançar uma experiência formativa ancorada em um processo não dual de compreensão da realidade. Para tanto, busquei apoio em Jean-François Lyotard, sobretudo em sua tese de doutorado *Discurso, Figura*, publicada em 1971, onde o filósofo traça um caminho naquilo que ele chamou de *o espaço da diferença*. Espaço que foi aproximado, ao longo da investigação, ao pensamento mítico apreendido enquanto agenciador de um exercício que ultrapassa os conhecimentos positivados.

A ideia era encontrar uma forma de lidar com outras figurações culturais acerca da relação sujeito-mundo presentificada, em nosso caso concreto, na imagem do *cavalo de vento*.

---

<sup>17</sup> A escolha não é arbitrária. O pensamento do professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche questiona radicalmente a compreensão hegemônica da guerra, vigente nas sociedades ocidentais, dimensionando os potenciais formativos e espirituais de uma *educação guerreira*.

Em outras palavras, a tarefa era fornecer consistência conceitual e articulação semiótica à experiência do *cavalo de vento*, tal como vivenciada na cultura budista tibetana, recorrendo a um *pensamento figural* (LYOTARD, 1979 apud AMAYA, 2013).

O *pensamento figural* corresponde a uma tentativa de saída dos pares binários e dicotômicos que articulam o pensamento científico: *teoria e prática, indicar e dizer, significação e designação, percepção e linguagem, consciência e inconsciente, ver e ler*. Trata-se de uma espécie de “plano da experiência sensível” responsável por instaurar outra ordem de sentido, ordem essa “que *escapa* a isso que é convenientemente chamado pela tradição ocidental consciência”, e que recebe o nome de *figural* (LYOTARD, 1970b apud GARGANO, 2015, p. 40). O *figural* diz ou dar a ver uma diferença, melhor, uma nova figura de pensamento, o *cavalo de vento*, passível de ser traduzida como uma *arte marcial mágica*, “cujos sentidos não se esgotam nem em termos de análise do discurso, nem em termos fenomenológicos” (GARGANO, 2015, p. 41).

Dizendo de outro modo, uma análise hermenêutica-figural assume que o pensamento corporificado nos mitos é o lugar onde um determinado discurso-significação hegemônico pode ser transgredido, desfigurando a linguagem científica a fim de fazer-ver-pensar outramente para instauração de uma outra imagem de pensamento, sem com isso abandonar o desejo de inteligibilidade da experiência tematizada.

O ponto axial é que não se busca revelar o não-dito, que se vela-mostrando em todo discurso, mas problematizar como outros sentidos podem estar presentificados em figuras ou imagens que apontam para outras *disposições* acerca daquilo que conta como *real*<sup>18</sup> em um determinado sistema de pensamento. Nesse âmbito, a verdade figural encarnada pelo *cavalo de vento*, no pensamento do mestre tibetano Chogyam Trungpa Rinpoche, aparece como uma fissura nos modos como temos pensado o papel educativo das artes marciais na contemporaneidade, explicitando sentidos que foram silenciados ou mesmo extirpados simplesmente porque não se deixam conceitualizar, mas apenas tracejar movimentos energéticos de uma figura pré-discursiva (LYOTARD, 1970b apud GARGANO, 2015, p. 43). O que explicita o uso concomitante, ao longo da pesquisa, de textos e imagens que visam produzir fricções na chamada *ordem do discurso*.

O arquivo textual foi montado em função da necessidade de problematizar o fenômeno da guerra, em geral, e o caráter bélico comumente associado às artes marciais, sendo composto

---

<sup>18</sup> Em seu artigo intitulado *Quando as imagens tocam o real*, Georges Didi-Huberman, ao problematizar sobre o que ocorre quando as imagens tocam o real, propõe a hipótese segundo a qual, para ele, *a imagem arde em seu contato com o real* (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 3).

por: a) livros e pesquisas relacionadas a autores/as vinculados/as à filosofia política contemporânea, tais como Deleuze & Guattari (2017), Coletivo Tiquun (2019), Peter Pál Pelbart (2019), Judith Butler (2015a), Slavoj Žižek (2014); b) livros e pesquisas relacionadas a autores/as vinculados/as ao campo das artes marciais, como Reid & Croucher (2010), Yonezawa (2010), Severino (1988) e FitzHerbert (2016).

O arquivo imagético, por sua vez, foi articulado em torno da figura do *deus da guerra* na cultura ocidental, presentificada na polaridade *Ares-Marte*, a qual foi posta em relação com as imagens dos *guerreiros divinizados Guan Yu e Gesar de Ling*, presentificadas nas mitologias xamânicas e budistas das culturas orientais. Para a leitura hermenêutica figural dessas imagens nos valem de duas obras seminais de Chögyam Trungpa Rinpoche: *Shambhala* (1999); e *Sorria para o medo* (2016). Além desse *corpus* primário, foi também fundamental uma aproximação de textos como *O mito da liberdade* (1976), além de seminários e artigos ligados a historiadores e mestres de meditação próximos do pensamento de Trungpa Rinpoche, como: Sakyong Mipham (2008); Pema Chödrön (1996; 2009; 2012, 2020); Kornman (2005); e Simmer-Brown (2014).

Ao entrecruzar esses dois arquivos, o textual e o imagético, foi possível delimitar o primeiro *núcleo figural* vinculado a *arte marcial mágica*, presentificado pelo mito de *Shiwa Ökar*. Um mito ligado intimamente ao cultivo de uma forma única de coragem, associada na cultura tibetana, à chamada visão do *Sol do Grande Leste*. Ao descortinar essa visão, entramos em conexão direta com o *caminho do guerreiro espiritual* e com a *tradição do destemor* manifesta na experiência formativa da *bondade fundamental*.

O segundo *núcleo figural* foi localizado no mito de *Shambhala* e sua cosmopercepção guerreiro-mágica. *Shambhala* é uma espécie de (não-)lugar, fonte profunda de inspiração, simultaneamente, política, educacional e espiritual, ancorando uma sabedoria multissecular baseada na ética dos guerreiros nômades do planalto tibetano. Na mitologia de *Shambhala* co-emerge um segundo mito marcial: *Gesar de Ling*, a figura exemplar da coragem guerreira atualizada no nível humano. É com essa figura que somos confrontados, hermenêuticamente, com o gesto de *montar no cavalo*, indício manifesto de sua conexão profunda com tudo o que existe. Por isso, a figura de *Gesar de Ling* é não apenas um guerreiro, mas, também, um protetor, um líder e um educador, aspectos que se mesclam e, ao mesmo tempo, abrem uma compreensão única acerca do papel formativo-espiritual das artes marciais.

Trata-se de pensar as artes marciais como um cultivo voltado a um combate singular relacionado ao aprendizado de desfazimento das estruturas neuróticas e dualistas do ego. Enfatizando a disposição paradoxal do *não-fazer* do guerreiro, as artes marciais são dispostas

como uma experiência educativa que se processa por meio de quatro energias ou quatro *virtudes educadoras*, elas mesmas figurativizadas por meio de quatro animais: o tigre, o leão das neves, o garuda e o dragão. As aprendizagens vivenciadas nesse processo materializam a própria meta formativa da *educação shambhaliana*: a criação de um espaço corpo-mental livre de fronteiras, ou seja, sem neuroses e dualismos.

Esse cultivo é impulsionado pelo *lungta*, o *cavalo de vento*, o coração da *arte marcial mágica* e também o coração dessa dissertação. É justamente o *cavalo de vento* que permite ao aprendiz da arte marcial mágica, ao guerreiro espiritual, ao educador guerreiro perceber o mundo como sagrado. O sagrado vivido de duas maneiras sensíveis. Primeiro, através do reconhecimento de que o mundo está repleto de vidas que se influenciam como em uma rede ou teia mágica. É a magia da interdependência. Segundo, pelo reconhecimento de que o mundo está permeado por padrões de energia que nos inspiram e nos animam a enfrentar com coragem e destemor os desafios da existência.

Os resultados alcançados com a análise desse processo foram dispostos em três capítulos. No primeiro, delineamos um primeiro cenário do que vem a ser as artes marciais na atualidade, contextualizando o sentido da guerra em função das imagens míticas vinculadas ao horizonte cultural tanto das chamadas sociedades ocidentais como orientais. Após destacar como as artes marciais podem ser concebidas como uma *máquina de guerra espiritual*, no segundo capítulo, situo a compreensão de Chögyam Trungpa Rinpoche acerca da espiritualidade, analisando como os mitos marciais emergem no seu pensamento. No terceiro capítulo, aponto os indícios configuradores de uma *arte marcial mágica*, discutindo algumas implicações do sentido formativo-pedagógico presente na *filosofia marcial da educação guerreira* de Chögyam Trungpa, extraindo reflexões para os processos educativos em uma perspectiva, simultaneamente, guerreira e espiritual.



**Fig. 1.** Ares, o Deus da guerra grego. *Fonte: todamateria.com.br*

## 2. ARTES MARCIAIS: uma guerra infinita

Casada com *Hefesto*, *Afrodite* mantinha uma relação com *Ares*, o deus da guerra. Os amantes, contudo, foram denunciados, e *Hefesto* decidiu se vingar. Com sua arte, ele criou uma rede finíssima, de fios invisíveis a olho nu, e a colocou ao redor do leito em que os dois amantes costumavam se deitar. Fingiu partir em viagem. *Afrodite* e *Ares* dormiram juntos mais uma vez. De repente, a rede os envolveu. Todos os seus esforços para escapar da armadilha foram inúteis. Então chegou *Hefesto*, furioso, que gritou para os outros deuses do Olimpo: - Ó Pai *Zeus*, e vós, deuses bem-aventurados! Vinde ver de que forma ridícula *Afrodite*, filha de *Zeus*, tem me enganado. Troca a mim, que sou coxo, por *Ares*, que é belo, mas só pensa em guerras terríveis<sup>19</sup>.

Para os mortais, e mesmo para os imortais, *Ares* era um ser perigoso. Seu símbolo era o abutre. Filho de *Zeus* (*Jupiter*) e de *Hera* (*Juno*), tinha o espírito violento e combativo, apreciava cenas brutais. Só encontrava prazer nas batalhas. Por isso, não era muito apreciado pelos gregos que davam prioridade aos valores do espírito e à sabedoria. Não obstante, embora sendo dotado de força extraordinária, *Ares* também era vítima frequente de logros e enganos, devido a sua pouca inteligência. *Athenas* (deusa da sabedoria) o venceu várias vezes<sup>20</sup>. Nas batalhas, contudo, o deus avançava com seu corpo gigantesco envolvido em uma armadura de bronze, lançando gritos aterrorizantes!

Escrever sobre as artes marciais constitui um desafio delicado, uma vez que em muitas destas práticas, o uso de termos e conceitos que não os mobilizados para descrever os próprios movimentos, não são objeto de preocupação pelos praticantes. Além disso, as artes marciais foram, gradativamente, reduzidas aos seus aspectos esportivos, dissociando as dimensões éticas, políticas e filosóficas que historicamente acompanhavam seu desenvolvimento e os seus processos de aprendizagem. Nas sociedades ocidentais, as artes marciais descendem das práticas de combate corpo a corpo, mas não se confundem univocamente com o seu desdobramento militar e com os campos de batalha.

Contudo, na atualidade, ao serem pensadas como uma prática esportiva, as artes marciais produziram uma espécie de virtualização da guerra. Esse acontecimento, veremos, não está restrito às artes marciais. Hoje em dia, tudo ou quase tudo que se refere à guerra passou a colidir com as ideias correntes de viver junto ou mesmo de um caminho de aprendizagem. A guerra tornou-se algo a ser evitado. Vivemos em um contexto securitário ancorado em uma perspectiva que pensa a guerra apenas sob o signo do mal, o que torna indiscerníveis as diferenças entre o militar e o marcial (TIQQUN, 2019). No máximo, o termo marcial guarda consigo a ideia de preparação para um combate de natureza meramente esportiva, no qual a competição tornou-se o elemento vital.

Por essa razão, autores como Reid e Croucher (2010) ressaltam que o uso esportivo das

<sup>19</sup> (VASCONCELLOS, 1998, p. 91).

<sup>20</sup> (MENEZES NUNES, 2018, p. 4).

artes marciais não esgota sua compreensão efetiva, uma vez que os próprios “mestres tradicionais se opõem a que as artes marciais sejam transformadas em mero esporte” (p. 12). Isso porque o combate seria apenas um dos momentos das artes marciais.

Em uma análise mais radical, Severino (1988) defende que “o pior inimigo” de todas as artes marciais é o fato de elas terem se tornado “um esporte comum” (p. 30), o que restringiu sua prática a uma mera disputa entre pessoas ou equipes consideradas como oponentes, domesticando o seu potencial formativo. Por isso, quando defendemos que as artes marciais são parte de um dispositivo mais amplo das chamadas *artes de guerra* é fundamental problematizar a que tipo de guerra estamos nos referindo, atentando para a hegemonia dos símbolos e imagens da guerra vinculadas no horizonte político ocidental.

### **2.1. A que guerra nos referimos?**

Podemos dizer que para leigos e especialistas, a experiência da guerra tem se reduzido a um conjunto de imagens negativas, quase sempre movidas pelos Estados ou por grupos que se opõem a eles (ZIZEK, 2014). A guerra surge inseparável dos conflitos políticos e militares, um estado de exceção desencadeador de conflitos e violências. Nesse aspecto, tanto o senso comum como o conhecimento acadêmico parecem confluir na identificação da guerra “com a violência física” praticada em larga escala (PUREZA & MOURA, 2005, p. 5). Por isso, a guerra é tematizada, quase sempre, do ponto de vista de seus malefícios para o equilíbrio social e mesmo psicológico. A guerra tornou-se uma noção mobilizada para caracterizar um ciclo intencional e sistemático de violências.

Como resultado, ignora-se a complexidade de relações que o fenômeno da guerra comporta em diferentes culturas e mesmo no interior de uma mesma cultura. Como ressalta Peter Pál Pelbart (2017), a guerra pode ser praticada contra os pobres, contra os negros, contra as mulheres, contra os indígenas, contra os drogados, contra a esquerda, contra a cultura, contra a informação. A guerra também pode ser econômica, política, jurídica, militar, midiática. A guerra pode ser exercida de forma aberta, embora, na maior parte das vezes, ela seja denegada pelos poderes oficiais.

De fato, a própria guerra pode se tornar alvo de uma normalização que silencia e invisibiliza a dinâmica violenta que atravessa os fluxos sociais, ocultando, como acontece em nosso País, o racismo estrutural que tem instaurado um regime de vida esquizofrênico no qual guerra e paz se equivalem. Como consequência, exceção e normalidade, golpe e governabilidade se tornam praticamente indiscerníveis.

Os efeitos sintomáticos dessa situação são evidentes, pois, se, por um lado, a guerra é

pensada como uma situação a ser evitada a todo custo, um signo extremo da violência e uma figurativização político-teológica do próprio mal, por outro lado, não há dúvidas de que vivemos um estado de guerra sem limites, uma *guerra infinita* dirigida contra todos os corpos e vidas que a sociedade considera como indesejáveis e elimináveis: os pobres, os negros, as mulheres, as populações indígenas e LGBTIQ+.

Nesses termos, a sociedade brasileira pode ser considerada, desde o processo de colonização, como um verdadeiro “campo de batalha a céu aberto”, no qual a sociedade é simultaneamente o palco e o alvo da violência organizada sistematicamente pelos próprios aparatos do Estado (PÁL PELBART, 2019, p. 07). Tudo se passa como se vivêssemos em uma guerra aparentemente sem baixas do lado dos que possuem e mobilizam as tecnologias do poder. Mas também uma guerra sem vitória, posto que perpetuamente voltada à autopreservação do status quo, reproduzindo as consequências catastróficas do funcionamento regular das instituições de controle.

O problema é que os efeitos subjetivos e objetivos dessa guerra não são percebidos da mesma maneira. Enquanto as implicações subjetivas do estado de guerra são apreendidas como perturbação de um suposto estado normal de paz, os efeitos objetivos estão entrelaçados àquele estado normalizado de pacificação. Em outras palavras, por mais paradoxal que possa parecer, a dimensão objetiva da guerra, assim como a finíssima rede que envolveu *Ares* e *Afrodite*, é invisível, uma vez que é justo essa dimensão que sustenta a percepção de normalidade, a partir da qual lidamos com determinadas situações específicas como sendo subjetivamente violentas. Tomemos um exemplo:

A matéria de capa da revista *Time* do dia 5 de junho de 2006 era “A guerra mais mortal do mundo”. A reportagem oferecia informações minuciosas sobre como cerca de 4 milhões de pessoas tinham morrido na República Democrática do Congo devido à violência política da última década. Ora, acontece que não houve então os habituais protestos humanitários – não mais do que umas duas cartas de leitores -, como se algum tipo de mecanismo de filtro impedisse a notícia de produzir um efeito mais forte em nosso espaço simbólico (ZIZEK, 2014, p. 18).

Sem precisar seguir todos os desdobramentos do exemplo fornecido pela análise de Zizek (2014), podemos entender a demanda que ele está nos trazendo para que tentemos abordar a questão da guerra com um ponto de vista mais oblíquo, isto é, capaz de problematizar sua suposta equivalência com os atos objetivos de violência extrema.

Com essa percepção, é possível pensar que a luta pelos direitos humanos e pela justiça social não deixa de comportar uma certa violência direcionada a ultrapassar os níveis extremos

de desigualdade que precariza milhões de vidas em todo o planeta.

A filósofa Judith Butler (2015a), em sua obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, explicita melhor esse posicionamento. Ao associar o agir ético a uma certa forma de violência, ela interroga como, dentro das próprias reivindicações sociais e políticas de reconhecimento, podem também estar contida a violência de um enquadramento prévio a partir do qual o reconhecimento então se dá. Em outras palavras, aqueles/as que estão fora de quadros normativos sequer chegam a alcançar a condição de ser reconhecido, não tendo direito a vidas vivíveis nem passíveis de luto.

Butler (2015b) nos força a pensar em como nossas próprias ontologias sociais funcionam como “quadros de guerra”, a partir dos quais certas vidas não são reconhecidas como tais, uma vez que “o ‘ser’ do corpo” ao qual nossas ontologias se referem “é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros” (p. 15).

[...] os enquadramentos de guerra gerenciam a precariedade, controlam e potencializam a comoção, possibilitando que algumas vidas tenham sua condição precária maximizada e outras a tenham minimizadas. [...] diferentes enquadramentos de guerra são como maneiras de esculpir seletivamente a experiência, como algo essencial à condução da guerra (BUTLER, 2015b, p. 47).

A potência dessa análise se expressa na maximização da condição precária de alguns sujeitos no Brasil, contexto em que não há declaração explícita de guerra, mas onde se padece a “condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e até à morte” (BUTLER, 2015b, p. 46).

As guerras podem ser travadas surdamente, isto é, disputando e construindo noções de sujeitos e vidas que não são passíveis de luto. Esse tipo de postura bélica pode ser percebida, de forma exemplar, tanto nos enquadramentos de gênero/sexualidade, como nos enquadramentos relacionados a classe/raça. Para romper com esses enquadramentos belicosos e necropolíticos é preciso então disputar e desconstruir os próprios sentidos dominantes associados comumente à guerra e seus efeitos.

Nessa direção, faz-se urgente reconhecer que “a não violência” também se configura como uma forma de “luta social e política” que visa “tornar a raiva articulada e efetiva” (BUTLER, 2015b, p. 256), a fim de reconfigurar os sentidos naturalizados de guerra e paz e

evidenciar os impactos que esses sentidos produzem.

Do nosso próprio ponto de vista, isso aponta a urgência de ressignificar o papel de uma *ética do guerreiro* que, embora tenha caído em descrédito, ainda tem algo a nos dizer sobre as artes da guerra em nossa própria cultura política. Como sabemos, uma das razões para a perda de significado da ética guerreira está relacionada com um dos eventos mais impressionantes da história das guerras modernas: a Batalha de Valmy, ocorrida em 1792, protagonizada pelo exército revolucionário francês. Um exército constituído apenas por cidadãos, e não mais por mercenários e aristocratas guerreiros. Esse novo modelo de exército foi o precursor da máquina de guerra do império de Napoleão Bonaparte.

Esse novo dispositivo bélico adquiriu um potencial de destruição sem precedentes, cujo exemplo maior foi fornecido pela primeira guerra mundial. Assim, para Clausewitz (1989), naquele momento, teria ficado clara a falência do antigo código de honra aristocrático que ainda permeava o conceito de guerra na Europa. As guerras atuais passaram a ter na violência pura e desmedida o seu elemento essencial, resultado de uma estratégia calculada que fez da própria guerra um mero “instrumento da política” (p. 32).

Enquanto o velho código de honra garantia ao ato de matar certa dignidade, visto que o guerreiro também arriscava a própria vida, nas guerras atuais nos deparamos com “uma outra ética inteiramente distinta, evacuada de todo e qualquer heroísmo” (PÁL PELBART, 2019, p. 163). Conhecemos uma *guerra pós-heróica* representada pela “mentalidade Play Station”, que supõe a imunidade absoluta dos combatentes e obstrui uma reflexão sobre a violência que se comete e da qual se é acometido. Essa guerra alimenta-se de um jogo brutal, desdobrando conflitos de baixa intensidade no *socius*.

Trata-se de uma guerra sem a declaração efetiva de um estado de guerra. Uma guerra em nome de uma forma de vida excludente: a vida (do) capital.

O capital está disposto a sacrificar, sem qualquer pudor, a vida e sua reprodução, isto é, a saúde, a formação, a reprodução, a moradia de amplas camadas da população. Do mesmo modo, ele não se preocupa em absoluto com a destruição generalizada das possibilidades de vida no planeta, pois, precisamente, estas são as condições de sua acumulação (PELBART, 2019, p. 46-47).

Também para o coletivo Tiqun (2019), a guerra passou a nomear tudo aquilo de que fomos despossuídos e de que precisamos nos reapropriar, o que exige *reativar* outra noção de guerra. Pois, as *potências guerreiras* foram usurpadas pela maquinaria colonial-imperialista dos Estados nacionais modernos e contemporâneos.

Além disso, nunca é demais lembrar que a história política ocidental tem se devotado a uma preocupação fundamental com o papel desempenhado pelas guerras<sup>21</sup>. Os limites narrativos dessa história, que tendem a se esgotar na soberania do Estado, foram criticados exaustivamente por Foucault que, invertendo o conhecido aforisma de Clausewitz, para quem a política é a continuação da guerra por outros meios, afirma exatamente o contrário: nas sociedades modernas, a guerra se converteu, pouco a pouco, no principal modo de exercício da política. Com isso, a guerra passa a ser uma atividade profissional, e a política torna-se um desdobramento da própria guerra, apreendida como o “fundamento indelével de todas as relações e instituições de poder” (FOUCAULT, 1999 p. 53). Um poder engendrado pela própria guerra e que se traduz na concentração massiva, pelo Estado, do exercício legitimado da força. É nesse cenário que o exército passa a concentrar o direito de fazer a guerra, incluindo-a na própria estrutura do Estado.

Entretanto, Foucault (1999) também destaca que esse processo não é isento de conflitos e que contínuas batalhas permanecem operando surdamente nos recônditos sombrios das promessas de uma paz estatizada. Foucault nos faz perceber que os Estados precisam se apropriar continuamente dos dispositivos guerreiros disseminados na própria sociedade, convertendo-os em uma máquina pesada e assimétrica<sup>22</sup>.

Esse tipo de análise mostra como a guerra se constitui, ela mesma, em uma matriz de inteligibilidade das relações que estabelecemos conosco, com os outros e com o mundo. A perspectiva foucaultiana evidencia que todas as relações inter-humanas, bem como aquelas que travamos com os não-humanos ou quase-humano, ocorrem sempre sobre determinadas por relações de forças engendradas *na e pela* guerra. Em tempos de paz, essas relações guerreiras se reinscrevem nas diversas instituições, nas múltiplas desigualdades (econômicas, sociais, políticas, culturais, educacionais, étnico-raciais, sexuais e de gênero, etc.), nos usos da língua e, sobretudo, nos usos dos corpos.

Assim, as relações guerreiras operam mediante enfrentamentos, lutas e combates contínuos entre as *técnicas de sujeição* e as *técnicas de si* que conduzem os processos de governo dos vivos, seja dirigindo gestos e regendo comportamentos, seja constituindo sujeitos. Fundamentalmente, as relações guerreiras almejam intervir na formação e no

---

<sup>21</sup> No Ocidente, sempre foi de bom tom, pelo menos na filosofia, opor a política e a guerra. Não por acaso, o contrato foi celebrado de Hobbes a Kant, passando por Rousseau, e chegando aos teóricos liberais contemporâneos como Rawls e Habermas. Nesse terreno, difunde-se a convicção de que a política exige a domesticação dos conflitos, a fim de superar as diferenças em vista de uma reconciliação dialógica.

<sup>22</sup> Com isso, Foucault contribui para uma compreensão profunda dos processos de luta no capitalismo neoliberal contemporâneo, pois afirma que o poder existe, primariamente, como *relação de força*, isto é, sob a forma de combate, de confronto, de guerra.

reconhecimento do que nós sustentamos ser um ser humano.

As implicações desse posicionamento são realmente radicais no sentido de que tanto as nossas crenças antropológicas, como a própria verdade é considerada uma arma de guerra, tendo em vista que toda relação de força pressupõe e desdobra formas de poder-saber nas quais um determinado regime de veridicção é performatizado. Logo, é possível inferir que todo aquele que ocupa uma posição de sujeito está também no papel do guerreiro que almeja impor ou expor-se a uma dada verdade. Essa compreensão, contudo, não significa defender uma visão belicosa da vida comum, reiterando a própria mitologia política ocidental segundo a qual o humano seria constituído por uma hostilidade radical encarnada no chamado *estado de natureza*. Posição contrária às análises foucaultianas.

Em outra direção, o que se busca é elucidar os combates em que estamos imersos e que parecem se estender sobre todo o planeta, designando, nesse percurso, os principais “recortes de exceção” deflagradores de “um enredo bélico permanente” (PRIMO, 2019, p. 193). Com isso, a retórica contra o inimigo é fomentada e normalizada. Ora, como sabemos, todo aquele identificado como inimigo torna-se um alvo sistemático de desumanização, apreendido como uma vida indigna de ser vivida. O corpo do inimigo, seu modo de vida, suas crenças são deformadas de modo que não se possa jamais reconhecer sua humanidade, normalizando a violência que lhe é endereçada.

A desumanização do que é considerado *outro* ou *diferente* dispara discursos de ódio e políticas que perpetuam o sentimento de medo com efeitos catastróficos para nossa própria condição como seres humanos. Assim, a guerra de que tratamos aqui não se confunde com a “guerra civil em curso” (TIQQUN, 2019), cada vez mais, vivida em escala planetária, embora dela não se separe sob pena de obliterar os compromissos éticos e políticos que exigem resguardar toda reflexão sobre a formação humana. Insistimos, portanto, em dizer “guerra” porque, em nossa cultura política, “a eventualidade do confronto bruto, do recurso à violência, jamais pode ser anulada” (p. 26)<sup>23</sup>.

Como veremos, em nosso presente histórico, o processo de captura do imaginário e das potências da guerra também aciona um novo mecanismo de produção das chamadas *elites atléticas*, separando as artes marciais de suas conotações éticas, estéticas, políticas e principalmente espirituais. Com isso, as artes marciais se tornam um espaço virtual da guerra

---

<sup>23</sup> Na contracorrente dessa *guerra infinita*, admitimos também uma outra concepção da guerra enquanto potência de vida, uma guerra que nos incita a usar a força em sua própria fraqueza (LAPOUJAD, 2017), perspectivando uma vida guerreira capaz de escapar à modulação biopolítica da vida e dos corpos.

infinita, pois contribui para desfazer as potências vivas do corpo, canalizando-as para a fabricação de um corpo estilisticamente blindado (XU, 1999).

Entretanto, no horizonte das artes marciais persiste outra guerra entre formas-de-vida insurgentes, *reexistentes*, sobreviventes que conspiram pelo “devir-prático do mundo” (TIQQUN, 2019, p. 157). A reapropriação ético-política dessa guerra passa pela retomada do mito de *Ares-Marte*, o deus da guerra greco-romano (SANTOS, 2013; REID & CROUCHER, 2010; SEVERINO, 1988), e que se associou à violência do Estado.

Como pretendemos mostrar o processo de figurativização da mitologia do principal deus da guerra no Ocidente, *Ares-Marte*, talvez, nos permita encontrar algo como que uma dança em seus gestos belicosos e sanguinários. Talvez, quem sabe, até mesmo uma certa expressão de êxtase, um “ar” embriagado, por onde essa divindade guerreira aponte outros modos de compor as *artes da guerra*, articulando uma nova *arte de viver* agenciada nas *artes marciais* (YONEZWA, 2010). Vejamos então se é possível fazer o deus dos exércitos dançar uma outra guerra indiciadora de outras aprendizagens.



**Fig. 2.** *Marte*, o Deus da guerra romano (GARDNER, 1999, p. 74).

## 2.2. As artes marciais nas sociedades ocidentais

Na antiga Roma, *Ares* era venerado com o nome de *Marte*. E todos eram unânimes em atribuir a *Marte* um belo porte e de ostentar em seu peito uma soberba e reluzente armadura. Contudo, afora isto, pouco há para ser dito a seu respeito. O fato é que nenhum de seus pares de imortalidade parecia lhe devotar a menor simpatia, nem mesmo seu pai, Júpiter, que lhe teria dito: - Não me venha com seus choramingos, ó inconstante! És para mim o mais detestável dos deuses que habitam o Olimpo, pois amas unicamente a discórdia.

Dizem que se fosse filho de qualquer outro deus há muito já teria sido rebaixado entre os filhos do Olimpo. Apenas a *beta Vênus*, deusa do amor, nutria uma afeição por ele – desconcertante paradoxo.

Além disso, *Marte*, na condição de deus da guerra, andava sempre na companhia de seus dois filhos de tremenda figura, o Medo e o Terror. Quando seu carro ardente surgia, precedido por estes pavorosos arautos, anunciava-se que a fúria das batalhas estava prestes a se desencadear. A *Discórdia*, com cabelos de serpentes, por sua vez, ia sempre adiante, espalhando a intriga e a calúnia. Porque tal é a vocação de *Marte*: onde houver dois interesses minimamente contrapostos é sua obrigação torná-los irreconciliáveis.

Curiosamente, as histórias das derrotas sofridas por *Marte* são muito mais abundantes do que os relatos de suas vitórias. O pior dos seus fracassos ocorreu quando *Marte* viu-se aprisionado durante treze meses dentro de uma jarra de bronze por causa de uma afronta feita aos gigantes Aloídas, filho de Aloe e Ifimedia. Durante a guerra de Troia também não se saiu melhor com Diomedes, guerreiro aqueu, que o feriu com uma lança dirigida pela mão de *Minerva* – talvez o maior dos desafetos que *Marte* enfrentou.

Compreende-se, contudo, o motivo dessa divina rixa: é que *Minerva*, irmã de *Marte* e deusa também associada à guerra, representa a tática e a diplomacia, apelando sempre à nobreza do guerreiro, enquanto seu tresloucado irmão representa o aspecto sanguinário das contendas, apreciando a morte pela morte. Essa rixa culminou com um enfrentamento de ambos, diante das muralhas da disputada Tróia. *Marte* lançou um dardo contra a irmã, que se desviou dele com facilidade, remetendo em seguida uma pedra sobre o pescoço do agressor que o deixou estendido ao solo, sem sentidos<sup>24</sup>.

A experiência da guerra nas sociedades ocidentais tem sido abordada preferencialmente em seu aspecto técnico, enfatizando-se seu caráter violento e combativo. Esses elementos foram responsáveis por criar um vínculo entre a guerra e as artes marciais. Com isso, os signos devastadores das divindades da guerra foram projetados para as artes marciais pensadas como artes do combate externalizadas em direção a um suposto oponente. Compreender as artes marciais, na cultura ocidental, exige apreender em que contexto as noções de militar e marcial acabaram se fundindo, uma vez que, vale ressaltar, as artes marciais “não foram criadas para garantir a defesa de soldados que lutam em campos de batalha” (REID & CROUCHER, 2010, p. 21).

Os praticantes das artes marciais eram conhecidos por se dedicarem a uma arte

<sup>24</sup> (FRANCHINI & SEGANFREDO, 2007, p. 294-296).

imprevisível e perigosa, inclusive prescindindo do uso de armas e armaduras. Tratava-se de uma forma de luta ritualizada, cujas habilidades exigidas aos combatentes se distinguiam das habilidades bélico-militares. Um exemplo claro é a luta de Davi contra o gigante Golias, atingido por uma pedra lançada com uma funda. Essa cena se constitui como uma cena clássica de um combate militar e não de um combate marcial<sup>25</sup>. Nesse sentido, o que, de fato, configura um combate como sendo da ordem do *marcial*?

O *marcial* comporta uma dimensão acontecimental relacionada à temporalidade de *Aiôn*, o tempo que excede todas as formas ordenáveis de tempo (*Chronos*). O acontecimento é da ordem do devir, dos entretempos que se sobrepõem. Por isso, para Deleuze (2010), o acontecimento aparece como sendo a realidade do virtual, mas do virtual tornado consistente, atualizando-se em um determinado e contingente estado de coisas, um corpo ou uma vivência. Nos termos de Foucault (2010), o acontecimento implica uma relação de forças que “não obedecem nem a um destino nem a uma mecânica, mas antes, ao acaso da luta” (p. 148). O termo grego para expressar essa experiência é *agon*<sup>26</sup>, uma imagem matricial relacionada ao combate atlético.

Como sabemos, as relações agonísticas eram o modelo do espírito combativo grego, adquirindo concretude plástica nas imagens dos guerreiros em combate no *pugilato* e no *pancrácio*. Entre os gregos, essas lutas revelavam o grau mais elevado de combate, pois além da força física ou do desenvolvimento de uma determinada habilidade, era dependente fundamentalmente de uma paixão impulsionadora, uma paixão agonística, considerada, ela mesma, a *arte dos atletas*. A agonística teria surgido na poesia cosmogônica de Homero e Hesíodo, e modificada, na filosofia de Heráclito, para quem o próprio universo seria constituído por um combate permanente de forças.

A agonística caracteriza-se por dois elementos entrelaçados. O primeiro preconiza o respeito pelo oponente, pois é ele quem possibilita a nossa própria afirmação. O segundo reconhece a presença de várias forças muitas das quais invisíveis e imperceptíveis, forças que os combatentes não têm como conhecer ou governar, na verdade, não tem sequer como saber se podem ou não contar com elas. São essas forças que confluem no sentido do termo *arte*, presente no combate marcial, diferenciando-o do combate militar.

O *acontecimento marcial* pressupõe então uma disponibilidade agonística para o

---

<sup>25</sup> Outra cena clássica de combate militar, difundida no imaginário ocidental, é a cena legendária de *Robin Hood* e sua perícia com o arco e a flecha (REID & CROUCHER, 2010, p. 21).

<sup>26</sup> Originariamente, *agon* (em grego ἄγων) era um *daímon* que personificava os concursos, desafios e disputas solenes, como os Jogos Olímpicos, as peças teatrais, mas também os debates filosóficos. Era representado como a figura de um belo jovem nu segurando dois halteres nas mãos.

combate, indiciando o *espírito atlético de luta* (BARREIRA, 2010), o que não se confunde jamais com a luta em si mesma. É justo a presença desse *espírito* que impede uma separação efetiva entre a luta e os domínios da ética e da moral. Assim, o combate marcial pressupõe uma abertura para a mobilidade das relações de forças que criam potências de diferenciação que não estão submetidas ao poder das normas instituídas.

Por isso, quando associamos na modernidade as artes marciais com a guerra e a violência é preciso ter bastante cuidado, pois o termo marcial aciona antigos símbolos, cujos significados tornaram-se opacos. Esses símbolos figurativizam uma disponibilidade dos oponentes em luta a acolher as forças em jogo no acontecimento marcial, seja agenciando e conectando o *espírito* da luta, seja sustentando e colocando seu *espírito* em combate. Desse modo, para além do tanto de violência mobilizada, o que realmente conta no combate marcial é o modo como o *ethos* dos sujeitos é posto à prova.

Na Antiguidade, esse *ethos* estava investido em um código de conduta distinto do código de honra associado ao corpo de oficiais dos exércitos. Como lembra Norbert Elias (1992), até mesmo o “boxe” grego, luta comum nas cidades gregas do período clássico, diferentemente do boxe inglês, dos séculos XVIII e XIX, era considerado tanto um meio de preparação para a guerra como para os jogos. Isso mostra que lutar, tanto nos jogos como na guerra, na cultura política da Antiguidade grega, significava, antes de tudo, exhibir, de forma ostentatória, as “virtudes guerreiras” (p. 204), o que dependia menos da força física ou da perícia, e mais do *pathos* desencadeado pelas forças em jogo.

Disso decorre o sentido originário de *agon*, *estar junto* ou *reunião*, e não como pensamos hoje como competição e aniquilamento. O *agon* para os gregos, portanto, não se confundia com a vitória frente a um opositor, pelo extermínio ou pela dominação, sendo antes “uma reunião e disputa em fluxo contínuo” (BURCKHARDT, 1998, p. 166).

Em outros termos, uma relação agonística era uma composição de forças cambiantes e em constante movimento. Por isso, o domínio de um só, indivíduo ou Estado, podia acarretar o fim do *agon*, engendrando a tirania e a perversão. O *agon* remetia a uma ideia de disputa que, por um lado, estava vinculada com a capacidade de revelar a excelência das partes em luta e, por outro, por uma vitória sem hostilidade.

Isso significa que o espírito das artes marciais não havia ainda sido absorvido pelo sentido militar da guerra, configurando-se como um modo do estar junto, reunião de forças díspares e “em constante mudança, em movimento com um ritmo sem medida” (DELEUZE & GUATTARI, 2017, p. 30), e, sobretudo, sem um fim premeditado.

Naquele contexto, o *acontecimento marcial* comportava um conjunto de práticas

destinadas a reunir um conjunto multifacetado de forças, intensidades espirituais e fluxos desejanter do *socius*. As artes marciais, embora fizessem uma alusão direta às disputas entre atletas, não se identificavam nem com as práticas de guerra nem com as práticas esportivas propriamente ditas, agindo em um espaço situado entre essas outras formas de práticas combativas. As artes marciais eram uma forma de lidar com impulsos espirituais poderosos, e, conseqüentemente, perigosos, mas não para exorcizá-los. Ao contrário, o *espírito agonístico* presente nas artes marciais almejava canalizar ludicamente aqueles impulsos, colocando-os no centro mesmo da vida comum. Desse modo, o *agon* ou *espírito marcial* pode ser compreendido como um modo de viver (ZILIO, 2014, p. 72).

As artes marciais estavam incluídas nas *artes de viver* que, como diz Foucault (2010), se dispõem como uma luta “na medida em que se deve sempre manter-se alerta contra os golpes imprevistos” (p. 287) que caem sobre nossas existências. Assim, as artes da luta encarnavam uma forma própria de viver a própria espiritualidade greco-romana.

A arte da luta consiste simplesmente em estar pronto, mantendo-se em alerta, isto é, não ser derrubado, não ser menos forte do que todos os golpes com que se pode deparar, que possam ser desferidos pelas circunstâncias ou pelos outros. Penso que isso é muito importante. Permite bem distinguir esse atleta da espiritualidade antiga daquele que será o atleta cristão. O atleta cristão estará na via indefinida do progresso em direção à santidade, em que deve superar a si mesmo, a ponto de renunciar a si. E principalmente também, o atleta cristão é aquele que terá um inimigo, um adversário que se manterá alerta. Com relação a quem e a quê? Ora, com relação a ele próprio! (...) O atleta da espiritualidade antiga, com efeito, também ele tem que lutar. Tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento (FOUCAULT, 2010, p. 287).

Nas raízes genealógicas da cultura ocidental, foi a ética do cuidado de si que nos colocou em contato com a figura do *atleta espiritual*, um signo exemplar do *acontecimento marcial*, o que mostra que a esfera agonística não se confunde com o antagonismo, expressando antes uma forma de oposição entre termos que não desejavam se bloquear mutuamente (subjugando ou exterminando), mas que buscavam se provocar permanentemente. Essa distinção também se manifestava na esfera gestual. Enquanto a luta entre antagonistas prioriza uma seleção fixa de técnicas e de golpes considerados mais eficientes, valorizando a padronização dos movimentos a serem realizados, os combates vividos na esfera agonística prezavam pela indeterminação dos movimentos.

Isso porque se reconhecia que em toda luta estavam em jogo forças que não se conhece *a priori* e que nunca se é capaz de prever ou determinar de modo permanente. Toda essa

percepção acerca do espírito agonístico no *acontecimento marcial* sofrerá uma mutação radical quando Roma iniciar uma gradativa profissionalização dos exércitos, vinculando o treinamento militar e as táticas de combate aos interesses do Império.

Com isso, altera-se simultaneamente o imaginário da luta e da guerra na cultura ético-política ocidental. Segundo Elias (1992, p. 188), doravante o *acontecimento marcial* será um alvo contínuo da apropriação dos poderes estatais, realçando o aspecto bélico-militar que comumente associamos, na atualidade, à figura de *Marte*, filtrando e redirecionando a polissemia imanente ao *Ares* grego e ao combate livre do *agon*.

### **2.2.1. A militarização do acontecimento marcial**

Com a hegemonia do Império romano desenrola-se um processo de domesticação dos guerreiros e das potências que lhe eram associadas, dando origem à militarização do *acontecimento marcial*, agora, assujeitado à mitologia do deus guerreiro *Marte*.

Esse processo culmina com a modernização dos Estados, quando o termo “foi transposto para a língua inglesa no ano de 1357 por Geoffrey Chaucer” ao se referir ao chamado *tourney marcial* (REID & CROUCHER, 2010, p. 12). Naquele momento, as artes marciais adquiriram sua forma atual. Embora, nunca tenham conseguido se desvincular completamente das imagens e forças que as originaram, as artes marciais ocidentais desembocaram nas chamadas de técnicas de luta. Assim, já em 1430, o termo marcial era usado em referência ao treinamento para a guerra, incorporando o sentido de uma hostilidade destrutiva disciplinada por meio de um rigoroso sistema de luta.

Desse modo, as artes marciais adquiriram o status de um método de defesa relacionado a um território, aos bens ou a própria vida. Embora não seja nossa intenção fornecer um mapeamento exaustivo dessa transmutação, é importante dizer que o processo de militarização do *acontecimento marcial* na cultura ocidental seguiu uma rota sinuosa e complexa, sendo vital reter a percepção de que o distanciamento progressivo das artes marciais das antigas artes de viver se deu pelo fenômeno da sua esportivização (ELIAS, 1992; PIRES, 2018). Uma das razões é que o treinamento para o combate nos campos de batalha, acionados pelos interesses políticos dos soberanos, passou a exigir uma espécie de preparação virtual ou desportiva, a fim de que os futuros combatentes dos exércitos reais interiorizassem as condutas prescritas para o exercício da guerra. Para Elias (1992), o “desporto é, em todas as suas variedades, uma luta controlada” (p. 84).

Com essa visão, as artes marciais foram identificadas a toda e qualquer prática de combate que envolva uma tradição de treinamento com regras definidas (SÁNCHEZ GARCIA

& SPENCER, 2013; PIRES, 2018). Essa lógica esportiva desdobrou uma institucionalização de caráter disciplinar das lutas vivenciadas nas artes marciais. Não demoraria muito para que elas fossem aproximadas da educação física e, finalmente, do desporto que transformou o caráter bélico dos golpes de ataque e defesa tradicionais em movimentos plasticamente atléticos com demonstrações de flexibilidade em posturas, em chutes e em saltos (ZAMARIOLI, 2017). O mesmo processo foi aplicado ao uso das armas, tornadas cada vez mais leves e flexíveis, e se distanciando dos usos tradicionais.

Como resultado, a maioria das artes marciais foi sendo levada a aderir aos métodos esportivos de treino. Nesse âmbito, o campo de prática das artes marciais torna-se o lugar do acúmulo da marcação de pontos, da busca pelo alto desempenho e do interesse crescente por resultados traduzidos em forma de medalhas, troféus e prêmios<sup>27</sup>.

Enfim, elas se tornaram indiscerníveis dos esportes de combate. Um dos efeitos menos tematizados desse processo, contudo, permanece sendo a ocultação dos signos ético-estéticos de *Ares* pelos gestos belicosos-imperiosos de *Marte*, o que nos faz esquecer o envolvimento das artes marciais com outras formas de guerra.

É assim que lemos a advertência de Severino (1988) de que corremos um grande perigo quando tomamos as artes marciais e sua guerra mais própria por um *esporte comum*. Teríamos que atentar melhor para os efeitos, na própria cultura ocidental, da conversão de tudo que aponta para “meditação, concentração e disciplina marcial” (p. 30) para o contexto específico dos esportes e sua mercantilização. Ou seja, para entender os efeitos que esse deslocamento provocou, talvez, seja importante apreender o próprio sentido da guerra que predominou nas artes marciais além do Ocidente.

Para tanto, vamos tentar ver em que sentido, nas culturas orientais, os sistemas marciais ultrapassam os limites de significado que são atribuídos entre nós, uma vez que aparentemente “os ensinamentos das artes marciais asiáticas não tinham por limite uma compreensão do aspecto físico do ser humano” (REID & CROUCHER, 2010, p. 13), apontando uma arte do combate que visava defender as coisas vitais da existência, coisas inomináveis, inumeráveis, imperceptíveis, quase inidentificáveis, porém, reais e viventes.

Para Yonezawa (2010, p. 352), as artes marciais, nas sociedades orientais<sup>28</sup>, sempre

<sup>27</sup> Um pouco mais adiante, tentaremos dimensionar em que medida os usos recentes das artes marciais nos espaços educativos altera essa situação, principalmente quando deparamos com o enunciado que afirma como determinante na ação de um professor que ensina artes marciais a resolução dos conflitos e o treinamento em atitudes não-violentas.

<sup>28</sup> A reflexão, aqui, distancia-se do Oriente que aparece no orientalismo, ou seja, como um “sistema de representações enquadrado por todo um conjunto de forças que introduziram o Oriente na cultura ocidental e, mais tarde, no império ocidental” (SAID, 1990, p. 209). De outro modo, aproximamos, aqui, as sociedades orientais a

estiveram voltadas para o campo do imperceptível, ou seja, para o campo dos elementos que “respiram em nosso peito, em nosso corpo, nos alimentam e vivem de nosso ar”. Apesar de invisíveis, esses elementos eram percebidos como concretos, “forças delicadas que se trata de manter vivas no combate – forças que só é possível acessar através de uma espécie sofisticada de sensibilidade” desenvolvida por meio de táticas e estratégias.

Uma pista para explorar essa compreensão nos veio ainda de Severino (1988). Para esse autor, o deus guerreiro *Marte* também simbolizava uma *guerra interior*, defendendo que, nos mistérios dedicados a *Marte*, havia um caminho guerreiro de caráter espiritual, indicando uma outra forma de luta que todo ser humano, desde tempos imemoriais, procurava travar consigo mesmo. Contudo, essa *guerra interior* acabou sendo invisibilizada pela hegemonia bélica das máquinas de guerra imperiais.

Nesse cenário, defendemos ser possível rastrear e reativar outros usos da guerra no âmbito das artes marciais, o que poderia se dar por meio de uma aliança com o imaginário mítico oriental, que nos permitiria apreender na figura mesma de *Marte*, gestos instáveis e imperceptíveis de um deus dançarino, um deus da guerra que também se deixaria embriagar por outras potências nas lutas que precisamos enfrentar, nesse caso, não para vencer outrem, mas para superar e transformar a nós mesmos.

---

experiência mítica vinculada as artes marciais, - e que também atravessaram a constituição daquilo que se entende por sociedades ocidentais -, expressadas por meio de figuras ou “imagens de fluxo, incerteza, volatilidade e caos” que estão “substituindo velhas imagens de ordem, estabilidade e sistematicidade” ligadas as sociedades ditas ocidentais (NOGUEIRA & CAMARGO JR, 2007, p. 842).



**Fig. 3.** GuanYu, Guan Di ou Lord Guan Rei das Nuvens. Fonte: tibarmy.hypotheses.org

### 2.3. As artes marciais em sociedades não ocidentais

O Deus da Guerra, Lord Guan ou Guan Di, também chamado Guan Yu. No momento em que a rebelião dos Turbantes Amarelos grassava por todo o império, ele, junto com outros dois que encontrou à beira do caminho e que se inspiraram no mesmo amor à terra que o possuía, fizeram um pacto de amizade. Um deles era Liu Bei, o outro Dschang Fe. Os três se conheceram em um pomar de pessegueiros e juraram ser irmãos, embora de famílias diferentes. Sacrificando um corcel branco, juraram fidelidade até a morte.

Guan Yu foi fiel, honesto, justo e corajoso acima de qualquer medida. Adorava ler os “Anais de Lu” de Confúcio, que falam da ascensão e queda dos impérios. Ele ajudou seu amigo Liu Bei a subjugar os Turbantes Amarelos e a conquistar a terra dos quatro rios. O cavalo que ele montava era conhecido como Lebre Vermelha e podia correr mil milhas em um dia. Guan Yu tinha uma faca em forma de meia lua que era chamada de Dragão Verde. Suas sobranceiras eram lindas como as borboletas de seda, e seus olhos eram fendas longas como os olhos da Fênix. Sempre que ia para a batalha, mostrava uma bravura invencível, quer tivesse a oposição de mil exércitos ou dez mil cavaleiros.

Quando Guan Yu morreu, seu cavalo Lebre Vermelha parou de comer e também morreu. Na época, um monge que vivia nas Colinas das Fontes de Jade, e costumava andar ao luar, ouviu uma voz a gritar: - “Quero minha cabeça de volta!”. O monge então ergue os olhos e vê o Lord Guan, com a espada na mão, montado em seu cavalo, exatamente como em vida. À sua direita e à sua esquerda, figuras sombrias nas nuvens, estavam seu filho Guan Ping e seu capitão, Dschou Dsang. O monge cruza as mãos e diz: - “Enquanto você viveu, foi justo e fiel, e na morte se tornou um deus sábio, mas você não entende o destino! Se insiste em ter a cabeça de volta, a quem milhares de seus inimigos que perderam a vida por sua causa apelarão para que a vida lhes seja restaurada?”

Ao ouvir isto, Lord Guan fez uma reverência ao monge e desapareceu. Desde então, ele tem estado espiritualmente ativo sem interrupção. Sempre que uma nova dinastia é fundada, sua forma sagrada pode ser vista. Por essa razão, templos e sacrifícios foram consagrados a ele. Inicialmente adorado como Lord Guan, depois homenageado como Rei Guan, agora consagrado como o grande deus que vence os demônios, adorado como divino Ajudante dos Céus.

Assim, Lord Guan passou a ser chamado de o grande Deus da Guerra, um libertador em todas as necessidades, principalmente quando os homens são atormentados por demônios e raposas. Juntamente com Confúcio, o Mestre da Paz, ele é frequentemente adorado como o poderoso Mestre da Guerra<sup>29</sup>.

As artes marciais adquiriram raízes profundas no Oriente. Não obstante, praticamente não há estudos que explicitem claramente suas origens e disseminação. No máximo, dispomos de alguns mitos e narrativas transmitidas oralmente. Com base nessas histórias, é comum atribuir a *Bodhidharma* a criação das artes marciais. Foi *Bodhidharma* quem nos apresentou a *Lord Guan*, o deus da guerra chinês. De acordo com FitzHerbert (2016), *Lord Guan* ocupou um lugar de destaque em toda cultura asiática.

De fato, os cultos associados a essa divindade da guerra parecem remontar a mais de

<sup>29</sup> Fonte: [mithfolklore.blogspot.com](http://mithfolklore.blogspot.com)

dois mil anos. Mas, diferentemente do que ocorreu nas culturas ocidentais, onde as artes marciais herdaram aspectos relacionados à guerra só muito tardiamente, nas antigas sociedades asiáticas, a guerra sempre esteve presente no aprendizado marcial.

*Fazer a guerra* sempre foi considerada uma das artes mais importantes, dando, inclusive, origem a vários tratados filosóficos dedicados à *arte da guerra*. Segundo Reid e Croucher (2010), as artes marciais orientais foram concebidas essencialmente como “formas de luta” (p. 28), próximas da formação dos exércitos. No entanto, elas comportavam todo “um conteúdo intelectual e um sistema de valores”, que servia de lastro para “uma cosmovisão do universo e do lugar que o humano ocupa nele” (p. 29). Desse modo, as artes marciais orientais sempre estiveram associadas a sistemas de pensamento bastante sofisticados como o Taoísmo e o Budismo, cujos valores éticos e espirituais impregnavam as artes marciais, consideradas como um caminho virtuoso.

Do ponto de vista etimológico, a expressão arte marcial em mandarim é representada pelo pictograma *wushu*, traduzido para o japonês com a palavra *bujutsu*, carregando os mesmos caracteres e significações que possui na China. *Wushu* é formado por *wu* (bu) que significa guerra, e *shu* (jutsu) que significa arte. Mas, *wu*, por sua vez, é formada por dois caracteres. O primeiro deles se refere a um antigo tipo de lança que, na China antiga era um símbolo real de poder e força. O segundo caractere significava o gesto de parar ou interromper. As artes marciais reuniam a ideia de guerra e poder, mas também de uma ação visando parar ou interromper um conflito (MARANA, 2013)<sup>30</sup>.

Pode-se mesmo afirmar que a arte marcial seria uma arte de (não-)luta, o que significa que se trata de uma arte praticada como um processo de aprendizagem voltado para o domínio dos conflitos interiores, uma forma de encontrar o autocontrole através das técnicas combativas (PUCINELI, 2004; BARROS & LIU, 2013).

Nesse horizonte, as artes marciais se configuravam como “ferramentas excelentes para o encorajamento” (GUIMARÃES, 2016, p. 69; TRUNGPA RINPOCHE, 2016). Com o tempo, essa busca passou a ser identificada ao próprio espírito cultural das sociedades orientais, reconhecido por priorizar um estado de tranquilidade e silêncio interior. Esse mesmo estado, contudo, seria identificado nas sociedades ocidentais como um apelo à inatividade e ao desinteresse pelas questões práticas do mundo. Tal situação gerou um aspecto curioso.

Ao mesmo tempo em que o ocidente passou a cultivar um fascínio exotizante pelas artes

---

<sup>30</sup> Note-se a centralidade dos símbolos da lança ou da espada, armas de ataque poderosas, mas que tinham o poder de parar ou interromper um conflito. Isso fez com que as artes marciais chinesas, por exemplo, fossem percebidas como uma “arte de parar a guerra” ou “arte de solucionar conflitos” (SANTOS, 2015).

marciais orientais, passou também a fazer uso desse mesmo fascínio para desqualificar, política e filosoficamente, os valores e princípios daquelas culturas.

No entanto, não há como negar o fato de que as artes marciais orientais conferem um valor proeminente “ao sentido interior, e não à força exterior” (REID & CROUCHER, 2010, p. 103). O que pode ser apreendido quando nos debruçamos na figura axial de *Bodhidharma*, o monge budista a quem é atribuída à invenção das artes marciais<sup>31</sup>. Ele foi um dos primeiros a empregar o termo *wu-te*, virtude ou disciplina, às artes de combate.

Com base nesse termo, *Bodhidharma* passou a ensinar as artes marciais como um caminho para promover o desenvolvimento espiritual, e não apenas para lutar. Do ponto de vista encarnado por *Bodhidharma*, as artes marciais compreendem um meio de realização de uma prática espiritual mais ampla que, nesse caso, inclui o treinamento e o fortalecimento simultâneo do corpo e da mente. Acredita-se que os ensinamentos de *Bodhidharma* deram início à difusão da Escola dhyana (meditacional) do Budismo conhecida como *Cha'na* pelos chineses e como *Zen* pelos japoneses.

Várias artes marciais tanto chinesas como japonesas surgiram nesse contexto de práticas espirituais. Essa ênfase espiritual na prática das artes marciais se intensificou entre os séculos XIV e XVI, quando a arte de combate com a espada, *kenjutsu*, converteu-se no *caminho da espada, kendô*. E não demorou muito para que várias outras artes marciais recebessem o sufixo *dô*, que significa “o caminho” ou “o caminho para a iluminação” (HYAMS, 1997, p.12). Como resultado, vários templos e mosteiros passaram a ensinar as artes marciais como parte do treinamento espiritual dos monges, prática que seria, posteriormente, difundida na comunidade leiga.

Assim, a transmissão dos ensinamentos de *Lao Tzu*, *Buda* e do próprio *Bodhidharma* caminhava de mãos dadas com a práticas das artes marciais. Esse processo contribuiu para desdobrar uma espécie de código de conduta considerado como passível de ser vivenciado por qualquer pessoa, até mesmo para os não adeptos. Essa ética marcial era formada por uma dimensão social e uma dimensão mental. Ambas intimamente ligadas ao crescimento espiritual. A dimensão social ou *Biaoxian* (表现) era entendida como uma manifestação externa do agir ético do indivíduo, ou ainda seu aspecto *Yang*.

A dimensão mental ou *Jingshen* (精神), por sua vez, estava ligada ao aspecto interno do indivíduo, ou ao seu caráter *Yin*. E, assim como “Yin e Yang possuem características polares,

---

<sup>31</sup> A vida de *Bodhidharma* está envolta em histórias fantásticas e acontecimentos singulares.

porém complementares e interdependentes”, os aspectos sociais e mentais não se excluem, devendo um sustentar a existência do outro (MENDONÇA & ANTUNES, 2012, p. 47). A *ética marcial* visava então sintetizar essas duas dimensões, fazendo confluir o espiritual na vida cotidiana. Foi desse modo que a aprendizagem das artes da guerra antes restrita aos aristocratas, tornou-se um fenômeno a ser investido por toda uma geração de praticantes, tanto leigos quanto religiosos, dando um novo sentido a tratados como *A Arte da Guerra* de Sun Tzu (350 a.C), ainda hoje considerado uma leitura obrigatória para todos que se interessam pelas artes marciais orientais<sup>32</sup>.

Essa forma de composição vigente nas artes marciais das culturas orientais adquiriram um caráter singular no momento em que, segundo FitzHerbert (2016), *Guan Yu*, a mais cultuada divindade guerreira da China, foi também incorporada pela Escola Budista Tibetana *Geluk* como uma de suas principais divindades guerreiras, tendo como pano de fundo o complexo mítico associado ao grande *Rei Gesar de Ling*. Essa aproximação, como veremos, é importante na medida em que aponta para uma mutação sensível nos princípios condutores da *ética marcial* em uma *educação guerreira*.

Para alguns especialistas, existe a possibilidade de que *Lord Guan* e *Gesar* sejam figurações de um mesmo ser, uma vez que o período em que *Lord Guan* foi identificado com *Gesar de Ling* corresponde ao mesmo período em que ele é formalmente promovido, na China, ao status de *di*, ou “imperador” (daí *Guandi*, “*Imperador Guan*”), um título que refletia a crença de que se tratava não de um ser humano comum, mas de um ser iluminado, “um Subjugador de Demônios dos Três Reinos” (ZHANG, 2016, p. 582).

[...] Por conta de sua incrível habilidade em batalha, mesmo o mais arrogante dos oponentes era trazido para seu lado. Ele era como um *Khyung* [*pássaro grande*] entre passarinhos, não havia um homem em todas as direções que não se curvasse apenas ao ouvir seu nome. É dito que ele sempre foi honesto e nunca poderia ser perturbado por nada, seja pacífico ou colérico (FITZHERBERT, 2016, p. 222).

Contudo, um elemento relevante nessa aproximação entre *Lord Guan* e *Gesar de Ling*, na cultura tibetana, é a ênfase crescente, nesse novo contexto, em suas habilidades mágicas e não apenas militares ou guerreiras. Por isso, *Gesar de Ling* é evocado como o “rei *dgra lha*, um

---

<sup>32</sup> Essa obra também viria exercer uma influência decisiva na Europa, e, sobretudo nos Estados Unidos, onde, nos anos 1960, as culturas orientais e as “artes marciais se tornaram um verdadeiro modo de vida” (REID & CROUCHER, 2010, p. 29). Outra influência pode ser encontrada entre os filósofos das chamadas *artes místicas* que têm em Shao Lin Chuan uma referência inescapável com toda simbologia intrínseca aos caminhos do dragão e do tigre (SEVERINO, 1988). Esses caminhos indicam a luta que o aspirante precisa travar para acessar o sagrado. O tigre simbolizando força e tenacidade, e o dragão sabedoria e poder.

rei poderoso em magia” (p. 220)<sup>33</sup>. Assim, transportado para o campo das deidades do Budismo tibetano, o deus da guerra chinês ganhou uma nova figurativização, aparecendo em representações em “meio de um oceano de sangue humano e montado em um cavalo” (p. 234). Nesse momento, ele passa a desempenhar o papel de protetor dos ensinamentos budistas e do estado, incorporando e desdobrando ressonâncias que apontam a emergência de uma potente *máquina de guerra espiritual*.

---

<sup>33</sup>Ao mesmo tempo, suas habilidades em combate foram associadas a vários animais como o mítico *Khyung* ou *kung*, um pássaro mítico, *garuda*. Trata-se de uma ave lendária considerada o rei das aves, o que indica a presença de um estado de espírito vasto, isto é, portador de uma mente incapaz de ser refreada e que penetra a totalidade do espaço. *Garuda* é metade águia e metade humana, e junto com o *tigre*, o *leão-das-neves* e o *dragão*, constituem as quatro dignidades representativas da confiança e outros aspectos da atitude do guerreiro *bodhisattva* (MIPHAM, 2008). Aspectos sobre os quais trataremos nos próximos capítulos.



Fig. 4. Rei Gesar. Fonte: shiwagonpa.org

## 2.4. As artes marciais enquanto uma *máquina de guerra espiritual*

*Gesar de Ling* é considerado a reencarnação de um deus. Sua mãe Ngomo estava grávida, e um dia ela se sentiu muito feliz e muito leve, como um pequeno pedaço de lã no ar, flutuante. Tudo era puro e radiante. Naquele momento, uma enorme luz branca saiu da cabeça de Ngomo, e dessa luz um ser apareceu com uma cabeça de Pássaro Tshung que segurava uma bandeira.

Também naquela época, os dõns, espíritos negativos, haviam se reunido e assumido a forma de três pássaros negros. Esses pássaros tinham poderes para se transformar, assumindo um tamanho enorme, tão grande que suas asas poderiam cobrir o sol como uma nuvem, ou, ao contrário, eles poderiam se tornar tão pequenos que poderiam se esconder nas pegadas de um cavalo.

Diz a lenda que quando Gesar nasceu, ele já sabia que os pássaros tinham que ser subjugados. Então, ele chamou os três pássaros para o seu local de nascimento. Ele mal acabara de nascer, não tinha nem um dia de vida, desnudo, mas, após invocar os pássaros, ele milagrosamente produziu um arco e uma flecha, tendo atirado uma única vez, e acertando os três pássaros.

A partir de então, os tibetanos contam e recontam a história de como Gesar, com menos de um dia de vida, subjugou os três pássaros-demônios. Todos os Budas e Bodhisattvas das dez direções também apareceram no céu, no lugar onde o jovem Gesar estava, e deram sua bênção a ele na forma de uma bela chuva. Em seguida, ele se sentou em uma montanha rochosa. Ainda hoje se pode ver uma impressão do traseiro de uma criança pequena na pedra.

Ao longo de toda a vida de Gesar muitas coisas milagrosas aconteceram. O corpo do jovem emanava luzes. Com apenas sete dias de idade, ele já era capaz de realizar trabalhos excepcionais mesmo para os adultos. Com três anos de vida, ele subjugou Angye Gomparatsa, um feiticeiro local.

Apesar de apresentar uma personalidade pouco convencional, alguns diziam que a criança era um pouco louca, Gesar portava uma vara e vestia roupas estranhas. Certo dia foi profetizado que ele era realmente um ser especial. Foi então que, ao completar treze anos, recebeu uma mensagem da cidade de Ling dizendo que haveria uma corrida de cavalos lá, e quem quer que ganhasse a corrida se tornaria Rei. Gesar participou e venceu. Após a vitória, ele mostrou sua verdadeira forma a toda população reunida. O jovem também mostrou seu palácio e revelou o tesouro do arsenal que havia enterrado.

A partir de então, ele se tornou o magnífico Rei Gesar de Ling<sup>34</sup>.

As artes marciais, nas culturas orientais, se desenvolveram por meio de agenciamentos éticos e filosóficos, transformando a arte da guerra em uma forma sofisticada de ascese espiritual, enquanto, nas culturas ocidentais, elas passaram a enfatizar seu caráter bélico-militar, convertendo-se em uma luta esportiva. Temos então duas visões acerca do sentido do combate nas artes marciais. No primeiro, o combate como caminho de aprendizado espiritual, no qual o verdadeiro combate é consigo mesmo.

<sup>34</sup> Fonte: [samyeling.org/buddhism-and-meditation/teaching-archive-2/sherab-palden-beru/king-gesar-of-ling-stories/25/02/2021](http://samyeling.org/buddhism-and-meditation/teaching-archive-2/sherab-palden-beru/king-gesar-of-ling-stories/25/02/2021).

Mais ainda: nessa compreensão o verdadeiro combate é uma forma de (não-) combate. De fato, o combate deixa de ser a essência das artes marciais, atuando antes como uma *excênica*, isto é, “algo que se extrai das artes de guerra, como se tira diversos remédios de uma erva” (YONEZAWA, 2010, p. 352)<sup>35</sup>.

Nas culturas ocidentais, por sua vez, o combate é canalizado estritamente para um uso estatal, tornando-se um fim em si mesmo, fazendo com que a luta seja identificada à vontade de poder enquanto dominação do outro. Essa é a razão pela qual Deleuze e Guattari (2017) aproximaram o conceito de máquina de guerra com as artes marciais orientais. Para eles, o *espírito de guerra* teria emergido com os povos nômades.

A principal questão posta aos povos nômades era ocupar os espaços desconhecidos, habitando os fluxos imanentes aos territórios despovoados: os rastros de animais na terra, a presença subterrânea de água. As guerras, nesse contexto, eram uma questão de ocupar, jamais de destruir. A máquina de guerra nômade não tinha como alvo a batalha e a violência. Mas, por que, então, nomear essa experiência de máquina de guerra? Segundo Deleuze e Guattari (2017), por conta da crueza que os nômades enfrentavam para sustentar seu modo de vida singularizado pela livre circulação em um mundo árido. Isso exigia uma espécie de violência característica do espírito de guerra, mas, caracterizada, antes de tudo, pela vontade de afirmação de sua forma de vida.

Desse modo, a vida nômade se expressava por meio de uma violência não sanguinária, agressiva, sim, mas nunca aniquiladora. Um exemplo interessante acerca da violência própria da máquina de guerra nômade fornecido por Deleuze e Guattari (2017), é que esta violência se relacionava com a atividade de domesticação dos rebanhos. Isso porque, os povos nômades tinham que acompanhar e se apropriar dos rebanhos, “apreendendo seu movimento, sua velocidade” (p.74). Em outros termos,

[...] havia uma questão de velocidade de projeção, que a caça primitiva não possuía, pois, nela, o problema era barrar ou parar por completo a velocidade do animal. Na pecuária nômade, ao contrário, o objetivo era apreender a velocidade, agregá-la para si, segui-la para transformar-se nesta velocidade (YONEZAWA, 2010, p. 349).

A projeção do corpo que a captura dos rebanhos em movimento exige fez surgir o cavalgar como primeira arma da máquina de guerra e, logo em seguida, as armas de projeção

---

<sup>35</sup> Disso decorre uma ideia curiosa: o lutador de uma determinada arte marcial “pode morrer sobre o *tatami* e, mesmo assim, não ter passado por isso que chamamos aqui de combate” (YONEZAWA, 2010, p. 352). Essa é a razão pela qual se diz que “o grande guerreiro não é violento. O grande conquistador não combate” (Lao-tzu, 2000, p.155 Apud. YONEZAWA, 2010, p. 349).

como primeiras formas de expressão desta velocidade. A violência da máquina de guerra nômade, portanto, não tem como afeto a efusão de sangue, próprias da caça e da guerra, mas a velocidade e a projeção expansiva do corpo, pondo em cena “outra violência, cuja qualidade não é violar, mas ser veloz” (YONEZAWA, 2010, p. 349).

Contudo, os povos nômades precisavam enfrentar um problema vital, e que desencadearia uma transformação radical da sua máquina de guerra. Enquanto conquistavam terras e povos, sem destruí-los ou aniquilá-los, os nômades precisavam decidir o que fazer com os espaços e os povos conquistados. A resposta encontrada passou pela sua própria “integração aos povos conquistados, o que acabou contribuindo para a apropriação da máquina de guerra nômade pelos impérios antigos” (DELEUZE; GYATTARI, 2017, p.104). Dessa forma, se as máquinas de guerra nômades “esconjuravam o surgimento de um tipo de Estado, de poder central em seu meio” (p.194), sua incorporação aos “grandes impérios despóticos” produziram uma mutação das máquinas de guerra nômades “em instrumentos da guerra e do combate” (p. 107).

É apenas contra os despotismos e contra o Estado que as máquinas de guerra faziam guerra de fato. Estes nômades, entretanto, ao se integrarem aos impérios conquistados, comumente tinham sua tecnologia, seus afetos, suas armas e suas expressões também apropriadas por estes Estados imperiais. **Era a contrapartida não desejada.** Deste modo, a máquina de guerra seria distorcida, subvertida numa máquina que objetiva não só a conquista, mas a violência por si só, não apenas a ocupação, mas a destruição completa do outro, a vitória sem o outro (YOZENAWA, 2010, p. 350. Destaques nossos).

Foi desse modo que a máquina de guerra nômade e suas armas se converteram em exército, em instituição militar. Essa foi a primeira grande mutação das artes de guerra em aparelhos de violência. Como consequência, a apropriação pelos Estados autoritários e centralizadores da máquina de guerra nômade fez com que as artes de combate passassem a ser pensadas e praticadas como técnicas militares de domínio. Desde então, o fim do combate tornou-se a batalha, e as artes guerreiras começaram a serem domesticadas, dando vazão ao espírito sanguinário que impera nas guerras atuais<sup>36</sup>.

Mas, como sabemos, os poderes despóticos e sua soberania comportam suas próprias fragilidades. A revolta e a sublevação são sempre possibilidades abertas. Por isso, não basta

---

<sup>36</sup> Contudo, é preciso cuidado para não pensar que estamos lidando com uma “história linear, na qual os Estados despóticos teriam se sucedido às formações nômades” (YONEZAWA, 2010, p. 351). Ao contrário, o que está sendo nomeado aqui de Estados despóticos surgem em meio a uma história descontínua, “aparecem na formação imperial egípcia, bem como na China antiga e nos Estados Modernos europeus” (p. 351). Estamos falando de uma história dos afetos, isto é, dos valores, das éticas e políticas.

sobrepôr e impor uma meta às artes de guerra é preciso sobre-codificar “todas as ações livres que povoam um território” (YONEZAWA, 2010, p. 351). Nessa direção, os poderes despóticos recorrem às divindades com suas potências e forças sutis, mas que, ao mesmo tempo, carregam “um vigor assustador, terrível, grandioso” (p. 352)<sup>37</sup>, exemplificadas de modo paradigmático pela figura de *Indra*, o deus guerreiro.

É assim que emerge uma máquina de guerra de outra espécie. Instalada entre as “duas cabeças do Estado”, a do rei-mago e a do sacerdote-jurista (DELEUZE, 2017), essa nova máquina de guerra passou a fomentar uma série de sociedades secretas<sup>38</sup>, que se, inicialmente, operavam como suportes aos exércitos nos períodos de guerra, passaram gradativamente a se opor aos governos que pretendiam comandá-las<sup>39</sup>.

Nas culturas asiáticas, encontramos casos bem documentados: a sociedade do *Lótus Branco*, a *Pa-Kuá*, a *I-He-Ch’uan*, e a mais famosa das sociedades secretas chinesas, as *Tríades*, que, ainda hoje, mantém uma forte associação com as artes marciais. As *Tríades* se desenvolveram no sul da China. O nome deriva do título *Sociedade dos Três em Acordo*, onde o “Três” refere-se à trindade Céu, Terra, Homem.

Para Reid e Croucher (2010), em que pese o interesse do governo chinês em criminalizar as *Tríades*, isso era praticamente impossível, uma vez que o próprio Estado estava envolvido em várias relações com suas atividades. As crenças e ações das *Tríades* incluíam “uma mistura de Budismo, Taoísmo e Maniqueísmo” (p. 84), mobilizando os ensinamentos dos *Cinco Ancestrais*, cujos textos sobreviveram ao incêndio do famoso Templo de Shaolin<sup>40</sup>. Vale lembrar ainda que foi no interior dessas sociedades que nasceu o *Pa-kuá*, uma arte marcial que toma por base o *I Ching* ou *Livro das Mutações*.

O *Pa-kuá* também está ligado à imagem do guerreiro *bodhissatva*, sobretudo *Kuan Yin* ou *Guan Yin*, que, no Budismo tibetano, recebe o nome de *Cherenzig* ou *Avalokitésvara*, em

<sup>37</sup> Deleuze & Guattari (2017) recorrem às pesquisas de Georges Dumézil sobre a mitologia indo-européia, para ressaltar que a soberania política possuía duas cabeças: a do rei-mago e a do sacerdote-jurista.

<sup>38</sup> Nos termos de Deleuze & Guattari (2017), são sociedades do tipo *rizoma* que se opõem ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder (p. 22).

<sup>39</sup> No decorrer dos séculos XVIII e XIX, por exemplo, as sociedades secretas disseminaram em toda a Europa o desejo de uma mudança radical nas estruturas de poder das sociedades, quase sempre, suas ações eram cercadas por um imaginário místico encarregado de nutrir atividades “insurgentes que tinham no cerne de sua luta, a resistência contra a opressão, promovida pelos governos oficiais”, realizando uma série de práticas incomuns. Seus membros encontravam-se em segredo à noite, cantavam hinos, recitavam invocações e orações, praticavam artes marciais e provavelmente usavam técnicas de respiração para induzir ao transe (REID & CROUCHER, 2010).

<sup>40</sup> Do ponto de vista mítico, a origem das tríades está relacionada a aspectos ainda mais arcaicos, em especial aos três guerreiros, *Liu Pei* (Liu Bei), *Kwan Yi* (Guan Yu) e *Chang Fei* (Zhang Fei), que foram associados às artes marciais como protetores e símbolos de coragem, perseverança e honra (COSTA, 2017).

sânscrito<sup>41</sup>. Por fim, o *Pa-kuá* junto com o *hsing-i* e o *t'ai chi ch'uan*, de forte influência taoísta, mantêm uma relação profunda com o mundo natural, apresentando fortes tendências xamânicas. Trata-se, na verdade, de

[...] uma forma de pensamento segundo a qual as relações entre os seres não se formam somente por meio de vínculos lógicos, mas também de vínculos místicos (ou analógicos). Esse tipo de pensamento prevalece até hoje em certos povos da Mongólia e entre seus parentes, os povos indígenas das Américas do Norte e do Sul (cujos ancestrais, há mais de vinte mil anos, migraram da Ásia para o norte e cruzaram o istmo que então ligava a Sibéria ao Alasca) (REID & CROUCHER, 2010, p. 112).

Do nosso ponto de vista é crucial perceber o que está em questão nessas novas máquinas de guerra que se insurgem contra os poderes despóticos do Estado. Por um lado, sua vinculação com as artes marciais não invocam um *código*, como faz o Estado, mas um *caminho*, no qual se aprende a “desservir-se” das armas tanto quanto “servir-se” delas. Em outros termos, o próprio dessas máquinas de guerra, encarnadas nas sociedades secretas, é o fato delas aprenderem modos singulares de (não) usar as próprias armas apropriadas e manejadas pelo Estado (DELEUZE & GUATTARI, 2017, p. 85).

Por outro lado, essas novas máquinas de guerra permitem reativar os antigos sentidos corporais presentes nas máquinas de guerra nômades, recuperando outra perspectiva das artes marciais, que gera duas formas aparentemente antinômicas de uso: uma forma figurada na chamada *esportivização* do combate, típico das sociedades modernas ocidentais; e uma *espiritualização* do combate, nas culturas orientais.

Nesse último caso, que nos interessa mais de perto, as artes marciais se abriram para o cultivo de um combate singular: o aprendizado do desfazimento das estruturas do ego, enfatizando-se o “não-fazer do guerreiro”. É nesse contexto que as artes marciais se reconfiguram como uma *máquina de guerra espiritual*, destituindo os poderes guerreiros submetidos e domesticados pela violência dos Estados. O exemplo ainda vivo dessa metamorfose pode ser apreendido na cultura tibetana, cujos mitos marciais foram ressignificados através da figura épica de *Gesar de Ling*<sup>42</sup>.

Assim como outrora o deus guerreiro indiano *Indra*, *Gesar de Ling* passou a ocupar um lugar singular entre a religião e o Estado, entre a política e a espiritualidade, incluindo, nesse processo, as artes marciais não em um sistema de luta, mas em um sistema cosmológico baseado

<sup>41</sup> Segundo as crenças, esse *bodhisattva* tem um poder compassivo supremo, sendo capaz de encarnar em qualquer forma (masculina, feminina, até mesmo animal) para trazer benefício aos seres.

<sup>42</sup> Segundo Kornman (2005), os mitos e lendas sobre rei *Gesar de Ling* permitiram uma associação inusitada entre o pensamento budista e as práticas xamânico-animistas nativas da Ásia.

em complexos ensinamentos espirituais.

Na segunda metade do século XX, após ter sido forçado a se exilar no Ocidente após a invasão chinesa, o mestre Chogyam Trungpa Rinpoche (1997) reconfigurou essa antiga tradição para desenvolver um modelo formativo, baseado na *educação guerreira*, visando a construção de uma *sociedade iluminada*. Uma sociedade sem guerras gerada pelo próprio devir-guerreiro da sociedade. Assim, impulsionada como uma *máquina de guerra espiritual*, a *educação guerreira* e as artes marciais que lhe servem de apoio contribuiriam para criar uma outra visão do combate. Nessa visão, o combate não tem como fim a defesa contra um inimigo externalizado, individual ou coletivo, como ocorre nas máquinas de guerras estatizadas, nem tampouco lutar contra um adversário em vista de obter um prêmio, como ocorre na esportivização das artes marciais contemporâneas.

Enquanto *máquina de guerra espiritual*, o lutador marcial tem como alvo *abrir-se* a uma potência que vive através do próprio lutador e que tem a força de produzir uma outra forma de viver. O combate com essa potência, simultaneamente, íntima e anônima, faz da luta um acontecimento perigoso, embora não machuque ninguém. Trata-se de um combate com nossas próprias potências. Essa forma de compreender e praticar as artes marciais opera com forças e fluxos inomináveis, inumeráveis, imperceptíveis<sup>43</sup>.

Forças e fluxos como os que a vida movimenta para produzir uma *flor de sakura*, ou para germinar o ovo de um pássaro. Forças que nos atravessam, mas que não são uma propriedade que possamos reter ou acumular. Forças que precisam ser cuidadas. Pois são essas forças e fluxos que se trata de manter vivas em meio ao próprio combate em cada respiração. Esse tipo de combate é comumente considerado inútil para os poderes vigentes, mas é um combate essencial à vida. O combate em meio a uma *máquina de guerra espiritual* não serve então a um exército, nem a um campeonato. Seu princípio não é a vitória, mas o desenvolvimento ético-espiritual dos praticantes.

O combate em si seria um grande vazio, cheio de potências invisíveis, fervilhando caoticamente. No caos, no vazio, deve-se desenhar um risco e o primeiro risco é o *tatami*, o plano sobre o qual as forças do combate irão correr e se transformar (YOZENAWA, 2010, p. 355).

O primeiro desafio aberto pela *máquina de guerra espiritual* seria o de nos incitar a aprender fazer-se presente no espaço aberto de possibilidades da existência, um espaço atravessado por uma multiplicidade de potências, colocando a si mesmo em questão. Pois, nesse

---

<sup>43</sup> O imperceptível aponta para a noção de vacuidade, noção central do pensamento budista, “um vazio-cheio, povoado de inumeráveis forças e movimentos” (YOZENAWA, 2010, p. 354).

combate o que se busca é *abrir mão* da ilusão de permanência e o apego às nossas identidades. Nos termos de Deleuze (1969 Apud. YONEZAWA, 2010, p. 356), o praticante das artes marciais, pensadas enquanto *máquina de guerra espiritual*, precisa aprender a ficar “à espera do acontecimento”, cultivando sua atenção para ser capaz de acolher as energias da vida, projetando um “golpe perfeito – profundo *wu-wei*, agir pelo não-agir” (p. 356). Um golpe preciso e dotado da velocidade de uma flecha, e que deriva de um estado de relaxamento que despe o corpo-mente das obstruções dualistas, e no mesmo gesto desmarcializa o combate atualmente prevaiente nas artes marciais, instituindo, no mesmo processo, uma espiritualidade e uma educação guerreira.



Fig. 5. Shiwa Ökar, *Luz Pacifica Branca*. Fonte: *wikiwand*

### 3. A ESPIRITUALIDADE GUERREIRA EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE

*Shiwa Ökar*, o *lha* do *lha*, o divino do divino, o princípio último do dharmadhatu, é a realidade mais primordial. Esse *Lha* primordial incorpora a bondade básica dinâmica<sup>44</sup>. Como divindade da sabedoria da luz branca, criando o mundo com mais nove deuses irmãos cósmicos, oito homens e uma mulher, deusa e deuses da guerra. Olhando e gesticulando em muitas direções *Shiwa Ökar* criou todas as luzes existentes no mundo. Criou o sol, a lua, a luz dos planetas, as estrelas, e a luminosidade interior da própria consciência.

*Shiwa Ökar* é uma espécie de princípio absoluto por trás da criação e da natureza da realidade, investido em cada ente criado, como um *drala*<sup>45</sup>. Assim, cada um dos corpos d'água receberam um *lu (klu)*, ou espírito do dragão. As montanhas receberam *nyen*, ou espíritos da montanha. Os corpos mais elevados receberam um *lha*, ou divindades ourânicas<sup>46</sup>.

Considerado o melhor *lha* dos guerreiros, Luz Pacífica Branca usava uma grande armadura de prata, o que o protegia de mil raios, presos a laços divinos de seda branca, adornado com muitas joias incrustadas com flores. No topo da cabeça, havia uma inconcebível flâmula branca com desenhos dourados, que tremulava mostrando o esplendor do guerreiro *drala* e os pontos de luzes brilhantes do *werma*. Ele se movia com o vento no espaço do céu.

*Shiwa Ökar* é um ser “incondicionado” correspondendo a categoria budista de *Dharmakaya*. Sua associação com a luz sugere influências maniqueístas, a cor em seu corpo é como a essência do cristal<sup>47</sup>. Seu rosto parece uma lua cheia e seus dois olhos brilham como grandes estrelas incrustadas. Suas sobranceiras são como as asas estendidas de um abutre cinza. Seus lábios eram no estilo de um lótus e, como as asas estendidas de um corvo selvagem, ele tem um belo bigode preto, seu glorioso sote de guerreiro é impressionante. Seu rosto sorridente e agradável de se ver com um brilho e radiância.

No Tibete, as artes marciais se abriram para o cultivo de um combate singular relacionado ao aprendizado espiritual de desfazimento das estruturas neuróticas e dualistas do ego. Enfatizando a disposição paradoxal do *não-fazer* do guerreiro, a cultura tibetana configurou uma verdadeira *máquina de guerra espiritual* exemplificada na figura, simultaneamente, mítica, política e pedagógica de *Gesar de Ling*.

Foi à luz dessa figura que o professor tibetano Chogyam Trungpa Rinpoche elaborou um modelo formativo sofisticado denominado de *educação guerreira*, cuja meta é a formação de uma *sociedade iluminada*. Nesse contexto, o exercício das artes marciais tibetanas opera com forças e fluxos inomináveis, inumeráveis, imperceptíveis derivadas do seu complexo universo mítico-mágico. Forças que nos atravessam, mas que não são uma propriedade que possamos acumular, mas que precisam ser cultivadas.

<sup>44</sup> [balkhandshambhala.blogspot.com/2012/11/balkh-okar.html](http://balkhandshambhala.blogspot.com/2012/11/balkh-okar.html).

<sup>45</sup> [chinabuddhismencyclopedia.com/em/index.php/nine](http://chinabuddhismencyclopedia.com/em/index.php/nine).

<sup>46</sup> (ROBERMAN, 2005, p. 364).

<sup>47</sup> (PAUL, 1982; HOFFMAN, 1979; KVAERNE, 1996).

Na perspectiva de Chögyam Trungpa, o primeiro desafio do guerreiro é sempre aprender a se fazer presente no espaço aberto de possibilidades da existência, a fim de que possa se tornar um *Dorje Dradul*, literalmente, um *guerreiro indestrutível* ou *adamantino*. Nascido em uma cultura onde, ainda hoje, os mitos permanecem vivos, Chögyam Trungpa Rinpoche explica que, no início, os deuses tibetanos se relacionavam a aspectos originários do mundo fenomenal associados à figura mítica de *Shiwa Ökar*, fonte primordial dos chamados ensinamentos de *Shambhala* oferecidos pelo próprio Chögyam Trungpa e que desvelam uma complexa e sofisticada compreensão das artes marciais apreendidas como um caminho sagrado: o caminho do guerreiro espiritual.

A fim de apreender as implicações educativo-espirituais dessa compreensão, situaremos a seguir aspectos centrais da vida e obra de Chögyam Trungpa Rinpoche, sobretudo sua visão da espiritualidade e do papel dos mitos marciais tibetanos em seu pensamento, elucidando os elementos confluentes na *máquina de guerra tibetana*.

### 3.1. Chögyam Trungpa Rinpoche e a *linhagem dos contratemplos*

Chögyam Trungpa Rinpoche<sup>48</sup> nasceu no dia 05 de março de 1939 em uma pequena vila no alto planalto ao nordeste do Tibete, em uma espécie de celeiro na região de Kham, vilarejo de um povo simples e herdeiro de um clã de guerreiros. Na época, a vila ainda gozava de certa independência diante do governo central da capital tibetana, a mítica e famosa *Lhasa*, coração do Tibete e considerada como a *cidade dos deuses*<sup>49</sup>.

Assim que nasceu, Chögyam Trungpa Rinpoche foi reconhecido como o décimo primeiro descendente de uma antiga linhagem de *Tülkus*<sup>50</sup> denominada *Trungpa*. Um *tulku* é considerado uma reencarnação de algum mestre espiritual importante de uma das principais Escolas do Budismo Tibetano<sup>51</sup>, devendo, por isso, receber uma educação diferenciada. Na cultura tibetana, um *tulku* é reconhecido e percebido como um ser já livre das delusões que atingem a mente dos seres humanos. Contudo, ele renasce no mundo a fim de trazer benefícios a todos os seres. Essa motivação altruísta é considerada a “finalidade última do caminho espiritual” no Budismo (TAVARES, 2013, p. 58).

Seguindo a tradição, o jovem *tulku* Chögyam Trungpa começou cedo seu processo de

<sup>48</sup> Rinpoche é um título para grandes mestres que significa “o precioso” (TRUNGPA, 2013).

<sup>49</sup> Fonte: <https://www.topensandoemviajar.com/2013/10/25/tibet-lhasa-a-cidade-dos-deuses/>.

<sup>50</sup> Enquanto manifestação viva de um mestre espiritual, um *tulku*, no Budismo Tibetano, é uma emanção controlada da consciência iluminada de um grande professor espiritual que reencarna sucessivamente.

<sup>51</sup> São quatro as grandes escolas budistas no Tibete: a escola antiga, conhecida como a tradição Nyingma; as duas escolas intermediárias, denominadas de Kagyu e Sakyá; e a escola mais nova, a tradição Geluk.

formação, a fim de posteriormente ser entronizado como abade do monastério da sua tradição. Para isso, aos oito anos de idade, tornou-se um monge, tendo sido educado pelo também monge Rölpa Dorje. Sua formação seguiu os princípios da escola Karma Kagyu, também conhecida como *Linhagem ou Escola dos Contratempos*.

Nessa escola alguns princípios formativos e espirituais são particularmente enfatizados. A tradição Kagyü também é conhecida como a *Linhagem Praticante*, pois ressalta bastante a necessidade da prática, isto é, o exercício de *sentar e meditar*. Sem isso, entende-se não ser possível uma compreensão efetiva dos ensinamentos budistas (TRUNGPA, 2009, p. 3). Na mesma direção, nessa linhagem privilegia-se a *experiência direta* dos ensinamentos tal como transmitida pelo mestre ou professor espiritual<sup>52</sup>.

Por essa razão, mesmo os *tulkus*, considerados seres realizados, precisam aprender os ensinamentos transmitidos por seus professores. Na realidade, em todas as escolas budistas, a relação entre mestre e discípulo é considerada fundamental. A base dessa relação é o compromisso de trabalharem juntos pela felicidade de todas as pessoas<sup>53</sup>. O papel do mestre consiste em possibilitar ao discípulo conhecer o caminho efetivo para tornar essa aspiração possível, através da confiança no que é possível realizar. No fundo, é a própria vida do mestre, tanto quanto seus ensinamentos, que oferece essa inspiração.

Desse modo, o ideal da iluminação deixa de ser algo abstrato e se torna tangível na vida do mestre, tendo em vista que todas as suas ações se concentram na formação espiritual dos alunos, moldando o fato de que nosso maior potencial é atingido por meio das atividades que realizamos pela felicidade dos demais seres existentes no mundo. Mas, o fato de que o mestre seja um modelo da prática educacional budista não significa que o discípulo lute para imitá-lo. Claro, ele se esforça para aprender com o seu modo de vida.

No entanto, é ao internalizar o espírito do mestre, ou seja, sua disposição compassiva e sábia, que o discípulo pode ir além das limitações de que tem percepção. Por isso, em todas as escolas e tradições do Budismo se compreende que não é possível atingir a condição de Buda sem a orientação efetiva de um professor ou mestre espiritual.

Assim, os professores são considerados uma fonte de refúgio como o próprio Buda. Bodidharma, que transmitiu o zen à China, ensinava que todos têm a natureza de Buda, mas que

<sup>52</sup> Mestre espiritual em sânscrito é *guru*, e em tibetano *lama*.

<sup>53</sup> O *Sutra do Lótus*, escritura budista que constitui a base do Budismo de Nichiren Daishonin, contém uma vívida descrição alegórica do momento em que os discípulos do Buda fazem essa promessa. O sutra descreve uma ocasião em que o buda Shakyamuni estava ensinando, a terra se abriu e uma multidão de *bodisatvas* (indivíduos que fizeram da ação benevolente a base de sua existência) emergiram. Os *bodisatvas* da terra decidem firmemente continuar vivendo de acordo com os ensinamentos de Shakyamuni mesmo após a sua morte. Todos prometeram se empenhar para auxiliar todas as pessoas, liberando-as do sofrimento seja social ou espiritual.

sem a ajuda de um professor nunca nos daríamos conta disso. Logo, não é possível transcender as limitações da existência condicionada se a relação mestre-discípulo, ela própria a base da transmissão dos ensinamentos, esteja imersa em confusão e dualidade<sup>54</sup>.

A relação mestre-discípulo no Budismo é um caminho de autodescoberta, materializando um processo rigoroso de aprendizagem voltado ao desenvolvimento de uma visão espiritual da realidade chamada comumente de *visão prajna*.

### **3.1.1. A *visão prajna* dos *contratempos*.**

A escola em que Chögyam Trungpa foi especificamente educado é considerada como uma espécie de guardião dos grandes ensinamentos espirituais do Tibet, enfatizando sobretudo o fato de que é preciso “ter uma visão crítica de como as coisas devem acontecer, e de como as coisas não devem acontecer”. Trata-se de uma visão afiada conhecida como *visão prajna* (TRUNGPA RINPOCHE, 2009, p. 5).

A *visão prajna* está relacionada ao desenvolvimento do intelecto enquanto aspecto mais aguçado de nossa vivência do mundo e dos fenômenos. “*Prajna* nos ensina a ser conscientes e precisos em cada momento concreto” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 27). Trata-se da sabedoria de um modo de consciência que torna possível “estender a compaixão para outras pessoas”, pois sem essa disposição não podemos conhecer a realidade (p. 28). O desenvolvimento da *visão prajna* requer um cultivo sistemático, e a melhor forma de fazê-lo, dizem os mestres espirituais da Escola Kagyu, é estabelecendo uma relação direta com os próprios *contratempos* da existência. Por isso, a escola em que se formou Chögyam Trungpa também é conhecida como a *linhagem dos contratempos*.

A conhecida monja budista Pema Chödrön, formada na mesma escola tibetana da linhagem do seu professor Chögyam Trungpa, no livro *Quando tudo se desfaz*, oferece uma visão poética precisa do espírito da *linhagem dos contratempos*: “ficar nesse desequilíbrio — com o coração partido, o estômago apertado, o sentimento de desesperança e o desejo de vingança — esse é o caminho do verdadeiro despertar. Ficar na incerteza, pegar o jeito de relaxar no meio do caos, aprender a não entrar em pânico — esse é o verdadeiro caminho espiritual” (CHÖNDRON, 2012, p. 05).

Desse ponto de vista realmente singular, a espiritualidade consiste em aprender a abandonar todas as “formas de proteção”, todos os meios que usamos para sustentar nossas

---

<sup>54</sup> Por essa mesma razão, esta relação é uma situação bastante delicada, pois inúmeros obstáculos podem surgir no contexto desse relacionamento (ALVES, 2006).

autoimagens. O caminho espiritual funciona como um processo de desintegração, pois “por mais que tentemos, não conseguimos manipular as situações”.

Sempre me considerei uma pessoa flexível, amável, querida por quase todos. Consegui manter essa ilusão durante boa parte de minha vida. Em meus primeiros anos no monastério, descobri que estava vivendo um certo equívoco. Não que eu não possuísse qualidades. Simplesmente não era uma supermenina-prodígio. Havia investido muito nessa auto-imagem, mas ela simplesmente não se sustentava mais. Todos os meus conflitos estavam expostos, nitidamente e com clareza, ao vivo e em Technicolor, não apenas diante de mim mesma, mas também para todos os demais. Tudo que ainda não tinha conseguido enxergar a meu respeito havia sido subitamente posto em evidência e, como se não bastasse, os outros estavam livres para expressar sua opinião sobre mim e sobre o que eu estava fazendo. O processo era tão doloroso que eu me perguntava se algum dia voltaria a me sentir feliz. Sentia como se bombas estivessem sendo lançadas quase o tempo todo sobre mim, minhas próprias ilusões explodindo por toda parte. Nesse lugar, onde se desenvolvia tanto estudo e prática espiritual, eu não podia me perder tentando justificar a mim mesma e culpar os outros. Esse tipo de saída não estava disponível (CHÖNDRON, 2012, p. 07).

Diante dessa situação de extremo desconforto, as palavras de uma das suas professoras foi: “Quando fizer amizade consigo mesma, sua situação também se tornará mais amena”. Aos poucos, Pema Chödrön compreendeu que “conhecer os ensinamentos budistas” é algo bem distinto da ideia de conhecimento que temos nas sociedades ocidentais. Não se trata de meramente adquirir ideias ou conceitos, muito embora o Budismo esteja repleto de ideias e conceitos. O foco do processo de conhecer, na ótica da *linhagem dos contratempos*, se resume em aprender o desprendimento.

Entretanto, é muito doloroso sentir faltar o chão e não ter onde se agarrar. E como o lema do Instituto Naropa: “O amor à verdade nos deixa expostos”. Podemos ter alguma visão romântica do que isso possa significar, mas sofremos quando somos aprisionados pela verdade. Olhamos no espelho do banheiro e lá estamos nós, com nossas espinhas, nosso rosto envelhecido, nossa falta de bondade, nossa agressão e timidez — está tudo ali. É nesse ponto que surge a ternura. Quando tudo balança e nada funciona, é possível perceber que estamos à beira de algo. Esse é um lugar muito vulnerável e delicado, e essa delicadeza nos apresenta duas possibilidades. Podemos nos fechar e sentir ressentidos, ou tocar essa essência vibrante. Há uma qualidade delicada e vibrante quando experimentamos não ter nenhuma base (CHÖNDRON, 2012, p. 07).

Essa experiência de *sentir faltar o chão*, de não ter onde se agarrar que ocorre toda vez em que sentimos que tudo se desfaz em nossas vidas, esse estado de extrema vulnerabilidade é considerado a base da aprendizagem na escola budista Karma Kagyu. Nos termos de Pema Chödrön (2012), as situações caóticas são como um teste, “o tipo de teste de que o guerreiro espiritual necessita para despertar seu coração” (p. 12).

Quando tudo se desintegra, somos submetidos a uma espécie de teste, e também a um certo processo de cura. Achamos que o sentido está em passar no teste e superar o problema, mas a verdade é que as situações não têm uma solução definitiva. Elas se compõem e desmoronam. E mais uma vez se compõem e desmoronam. É simplesmente assim que funciona. O processo de cura ocorre ao deixarmos existir espaço para que tudo isso aconteça: espaço para o pesar, para o alívio, para a angústia e a alegria (CHÖNDRON, 2012, p. 15).

De certo modo, todos nós já experimentamos esse processo. Às vezes, nós nos encontramos nesse ponto devido a situações de adoecimento ou quando nos defrontamos com a experiência da morte. Nesses momentos, enfrentamos um sentimento de perda. Pode ser a perda daqueles que amamos, a perda de nossa juventude ou mesmo a perda de nossa vida. Para a *linhagem dos contratempos* de Chögyam Trungpa, todas essas vivências que nos causam horror ou medo podem ser transformadas em dádivas.

Mas, para isso, é importante a *visão prajna*. É por meio dela que podemos aprender a tocar a “qualidade delicada e vibrante” que acessamos quando sentimos “não ter nenhuma base” onde sustentar nossa existência. Comumente, pensamos que “algo vai nos trazer prazer, mas, na verdade, não sabemos exatamente o que vai acontecer”. Em outros momentos, “achamos que algo vai nos trazer infelicidade, mas também não sabemos”. Diante disso, a *visão prajna* nos faz aprender que, na vida, “o mais importante é deixar espaço para o não saber”, pois, de verdade, “nunca sabemos se vamos nos sair muito bem ou se vamos falhar redondamente” (CHÖNDRON, 2012, p. 17).

Li, em algum lugar, sobre uma família que tinha apenas um filho. Eram muito pobres e esse filho era extremamente precioso. O que mais importava é que ele lhes trouxesse algum apoio financeiro e prestígio. Um dia, o rapaz caiu de um cavalo e ficou aleijado. Parecia que a vida tinha acabado. Duas semanas depois, as tropas do exército chegaram à pequena cidade e todos os homens fortes e saudáveis foram convocados para a guerra. Aquele jovem teve permissão para ficar e cuidar da família. Assim é a vida. Não sabemos de nada. Dizemos que algo é bom, dizemos que algo é melhor, mas, na verdade, simplesmente não sabemos (CHÖNDRON, 2012, p. 19).

Assim, *quando tudo se desfaz* e somos atropelados pelos *contratempos*, o desafio espiritual que se apresenta a cada um de nós é o de permanecer nesse limiar. Pensar que podemos encontrar algum prazer duradouro e evitar a dor é justo o que o budismo chama de *samsara*, um ciclo de repetição e sofrimento. A primeira nobre verdade que o Buda nos ensina chama justamente nossa atenção para o fato de o sofrimento ser inevitável para todos nós, seres vivos. Assim, enquanto acreditarmos que as coisas permanecem, isto é, que não se desintegram, e que podemos contar com elas para satisfazer nossa ânsia de segurança, estamos

fadados ao sofrimento cíclico. Sob esse ponto de vista, diz Pema Chöndron (2012), o único momento em que realmente sabemos o que está acontecendo é “quando nos puxam o tapete e não encontramos nenhum apoio” (p. 21).

Nessas situações, o aprendiz de qualquer caminho espiritual pode despertar ou escolher dormir. Pois, é exatamente aí, nos momentos em que ocorre a experiência de faltar o chão que estão “as sementes que nos levarão a cuidar daqueles que precisam de nós e a descobrir nossa própria bondade fundamental” (CHÖNDRON, 2012, p. 22).

Lembro-me muito claramente do dia, no início da primavera, em que perdi tudo o que considerava real. Embora isso tenha acontecido antes que eu tivesse qualquer contato com os ensinamentos budistas, representou o que alguns poderiam chamar de uma autêntica experiência espiritual. Ela ocorreu quando meu marido me contou que estava tendo um caso. Eu estava parada em frente à nossa casa de adobe, tomando uma xícara de chá. Ouvi quando o carro chegou e o barulho da porta batendo. Então, ele caminhou até a casa e, sem qualquer aviso, disse que estava tendo um caso e que queria o divórcio. Lembro do céu e de como ele era imenso. O tempo não existia, não havia nenhum pensamento, não havia nada — apenas a luz e uma quietude profunda e ilimitada. Então, eu me recompus, peguei uma pedra e atirei nele. Quando me perguntam como acabei me envolvendo com o budismo, sempre respondo que foi porque estava com muita raiva do meu marido. Quando esse casamento desmoronou, tentei arduamente — muito, muito arduamente — encontrar algum tipo de consolo, alguma segurança, algum lugar que me fosse familiar e onde pudesse repousar. Para minha sorte, nunca consegui. Instintivamente, sabia que a destruição de meu velho eu, dependente e apegado, era o único caminho a seguir (CHÖNDRON, 2012, p. 25-26).

A *visão prajna dos contratempos* é o que nos permite perceber que tudo está em transição. O estado vulnerável e indefinido que nos assalta vez por outra representa, do ponto de vista budista, a situação ideal de aprendizagem, uma vez que é nessa condição que podemos conhecer que não estamos presos a nada e que podemos abrir nosso coração e mente além de qualquer limite. Essa é uma situação muito frágil e aberta.

Ficar nesse desequilíbrio — com o coração partido, o estômago apertado, o sentimento de desesperança e o desejo de vingança — é o caminho do verdadeiro despertar. Ficar na incerteza, pegar o jeito de relaxar no meio do caos, aprender a não entrar em pânico — esse é o caminho espiritual. Desenvolver a habilidade de perceber-se, de perceber-se com suavidade e compaixão — esse é o caminho do guerreiro. Gostando ou não, temos de nos flagrar um milhão de vezes e mais uma, quando congelamos em ressentimento, amargura e justificada indignação — quando congelamos de qualquer modo, até mesmo em sentimentos de alívio e inspiração. Todos os dias poderíamos pensar na agressividade que existe no mundo — em Nova York, Los Angeles, Halifax, Taiwan, Beirute, Kuwait, Somália, fraque — em todo lugar. No mundo todo, há sempre alguém lutando violentamente contra um inimigo e a dor está em franca escalada. Todos os dias poderíamos refletir sobre isso e pensar: “Vou acrescentar mais agressão ao mundo?”. Todos os dias, quando as situações se

tornam tensas, poderíamos apenas nos perguntar: “Vou cultivar a paz ou me aliar à guerra?” (CHÖNDRON, 2012, p. 27).

De acordo com Chögyam Trungpa (2016), quem tem interesse em conhecer algo acerca da espiritualidade - o que no budismo é também chamado de *dharma* -, precisa cultivar a *visão prajna*. Por isso, para ele, toda pessoa genuinamente interessada na espiritualidade precisa também aprender a ser um guerreiro, pois é preciso coragem para habitar os lugares que nos assustam estabelecendo uma relação amistosa com o caos.

De fato, todo praticante espiritual é, de certo modo, um guerreiro, pois precisa aprender a lidar lucidamente com as situações de medo ou ansiedade, enfrentando, muitas vezes, seus piores temores, e abordando seus contratempos de modo honesto. Ao cultivar a *visão prajna*, o guerreiro espiritual passa a cultivar uma forma única de coragem, cuja compreensão está associada ao que Chogyam Trungpa denomina de mentalidade do *Sol do Grande Leste* (KORNMAN, 2005). Para Trungpa, em todo caminho espiritual precisamos lidar com duas mentalidades básicas: a mentalidade do sol-poente e a mentalidade do *Sol do Grande Leste*. Enquanto a primeira corresponde à perda de nossa harmonia básica, a segunda tem a ver com a sensação de plenitude evocada pela metáfora do sol nascente, o sol do despertar e do alvorecer das qualidades humanas fundamentais.

A mentalidade do *Sol do Grande Leste* nos convoca a olhar para nós mesmos, a sermos honestos com nossas limitações, sem para isso precisarmos de autocondenação. Ao descortinar a visão do *Sol do Grande Leste* entramos em conexão com o caminho do guerreiro espiritual e com a tradição do destemor, experienciando uma bondade fundamental destemida e livre de dúvidas. A descoberta dessa bondade fundamental não é uma experiência especificamente religiosa. Trata-se antes da compreensão de que podemos vivenciar a realidade e trabalhar lucidamente com os desafios da existência.

### **3.1.2. A visão guerreira do *Sol do Grande Leste* e o mito de *Shiwa Ökar***

O *Sol do Grande Leste* não é um conceito, mas uma visão acerca do despertar das virtudes guerreiras. A base dessa visão relaciona-se com a celebração da vida, com a valorização de nós mesmos e do mundo. Porque valorizamos a vida, o mundo e a nós mesmos, nos empenhamos em ações de cuidado do nosso corpo, da nossa mente, do nosso mundo. A visão do *Sol do Grande Leste* configura uma espécie de abordagem ecológica na qual a espiritualidade não se dissocia do modo como a vida cotidiana se organiza.

Segundo a visão do *Sol do Grande Leste* existe uma fonte natural de esplendor e brilho no mundo (TRUNGPA, 1999). O reconhecimento e a conexão com essa fonte geram uma

paixão vibrante responsável por fazer com que estendamos à mão aos outros para ajudá-los. Nesse contexto, o sol simboliza o nosso potencial compassivo despertando em nossa vida. O *Sol do Grande Leste*, portanto, é o sol da consciência e da dignidade humana. Ele é grande porque representa a ascensão e as qualidades da abertura e da suavidade, e está no Leste porque quando olhamos nas primeiras horas da manhã, vemos sua luz irradiando mesmo antes que o sol apareça. Então o *Sol do Grande Leste* é como um sorriso que recebemos ao acordar. O sol está para nascer. O ar fresco está chegando.

Na cultura tibetana, a visão do *Sol do Grande Leste* está intimamente associada ao mito de *Shiwa Ökar*, a divindade mais importante da tradição Bön do Tibet<sup>55</sup>, que aparece entre os chamados *Quatro Reis Transcendentes* ao lado de Sherab Chamma, Sangpo Bumtri e Tonpa Shenrab Miwoche. *Shiwa Ökar* significa literalmente a “sabedoria da luz branca ou pacífica”<sup>56</sup>, sendo considerado o criador de todo o mundo fenomênico tal como o experienciamos. Assim, Shiwa Okar adquiriu uma importância seminal nas obras e ensinamentos espirituais de Chögyam Trungpa quando este passou a recompor a base textual de um texto épico chamado *The Golden Dot: The Epic do Lha*, que trata do reino mítico de *Shambhala*. Trungpa Rinpoche começou a reconstruir esse texto depois de escapar do Tibete quando da invasão pelos chineses em 1959.

O texto descreve a criação do mundo por deuses cósmicos, conhecidos como *lha* ou os *nove deuses guerreiros*. Os seres conhecidos como *lha* são os mais importantes dentre os seres não-humanos presentes na cosmologia tibetana. Esses deuses e deusas residem nos picos montanhosos do Tibete compondo uma rica e variada tradição mitológica. Comumente são realizados rituais e festivais para os propiciar, bem como garantir a saúde e a fertilidade das populações locais. Eles também são evocados para a proteção contra epidemias e catástrofes, e garantir chuvas e colheitas abundantes.

Estas divindades representam os aspectos primordiais ou originários do mundo fenomênico. Por exemplo, um desses deuses *lha* fixou-se em todos os tipos de luz, pois esta divindade criou todas as luzes existentes no mundo, incluindo o sol, a lua, a luz dos planetas e das estrelas, bem como a luminosidade dentro da nossa consciência. Outros se fixaram nas

---

<sup>55</sup> A tradição Bön compreende práticas espirituais e religiosas pré-budistas, com características aproximadas ao animismo e ao xamanismo. Sua relação com o Budismo tibetano tem sido objeto de intenso e, às vezes, polêmico debate. Seguidores de Bön, conhecidos como Bonpos, acreditam que a religião se originou em uma terra chamada Tazig, identificada por estudiosos como sendo a Pérsia ou uma área ao redor do Monte Kailash. Após a invasão chinesa do Tibete em 1959, os estudiosos do Bonpo começaram a chegar à Europa e à América do Norte, incentivando o interesse pelo Bön no Ocidente. Hoje, o Bön é praticado por tibetanos tanto no Tibete quanto na diáspora tibetana, e há centros Bonpo em cidades ao redor do mundo.

<sup>56</sup> *Shiwa Ökar* é retratado com um corpo branco “como a essência de cristal”, segurando um gancho na mão direita (e às vezes um laço em sua esquerda), e sentado em um trono apoiado por elefantes.

águas dos rios e lagos, outros ainda nos bosques e florestas, outros no vento e na vastidão do espaço. O texto também diz que estes deuses guerreiros foram dirigidos por um nono *lha* chamado justamente de Shiwa Ökar, uma espécie de princípio absoluto por trás de toda a criação fenomenal do mundo e da natureza da realidade<sup>57</sup>.

Segundo as indicações de alguns pesquisadores não é uma tarefa simples apreender a ênfase dada por Chogyam Trungpa ao mito de Shiwa Ökar, sobretudo por se tratar de uma mitologia relacionada a uma cosmologia não budista, produzindo uma espécie de hibridismo entre os ensinamentos budistas indianos tradicionais e os ensinamentos nativos e xamânicos da cultura tibetana (KORNMAN, 2005).

Um aspecto importante a ressaltar, contudo, é o fato do mito de Shiwa Ökar evocar outros modos de enxergar o mundo fenomênico, enfatizando que cada aspecto da realidade estaria investido do espírito de determinadas divindades. Nessa visão, o sol está relacionado ao princípio feminino, enquanto a lua é vista como princípio masculino, pois, “o princípio feminino está relacionado ao ato da criação ou do oferecimento da luz, proporcionando crescimento e fertilidade” (TRUNGPA, 2016, p. 25).

O princípio feminino realiza ações ao mesmo tempo. Observe uma espada com uma lâmina em apenas um lado: o princípio feminino está associado à lâmina afiada ou ao processo de cortar. O princípio masculino fornece o peso por trás da lâmina. A lâmina é vista como o princípio feminino, que de fato atravessa a situação. Pode gerar sangue, e criar a vida e a morte. No caso da espada, pode causar a morte. O grosso metal por trás da lâmina fornece o peso, que representa o sentido de lealdade e conexão. (TRUNGPA, 2016, p. 30).

As qualidades do sol refletem, nesse contexto, o despertar natural da mente<sup>58</sup>. Logo, a condição do guerreiro espiritual decorre diretamente desse despertar que também é conhecido como a natureza *vajra*<sup>59</sup> do guerreiro iluminado. *Vajra* sendo aqui um símbolo da sanidade natural da mente que deve se refletir em nossa própria existência.

A indestrutibilidade da natureza *vajra* refere-se à ideia de que ninguém consegue dissuadi-lo do seu compromisso ou da sua existência. Ninguém é capaz na verdade de contestar a sua realização da condição de guerreiro. Não é possível entrar em um diamante. O diamante já é completamente um

<sup>57</sup> Após a criação do mundo, essas nove divindades ou deuses guerreiros investem as próprias coisas que eles criaram, dotando-as de um espírito animista, um drala.

<sup>58</sup> A utilização do termo *natural* em Chögyam Trungpa (2016), descreve um estado de ser em oposição a qualquer coisa que seja fabricada. Assim, “aqui, o despertar natural refere-se a um estado de ser desprovido de qualquer conflito ou agressividade” (p. 25).

<sup>59</sup> *Vajra* é uma palavra sânscrita, equivalendo o mesmo que *dorje* em tibetano, e refere-se à qualidade adamantina da mente, pois, naquele contexto, o diamante era considerado indestrutível.

diamante, absolutamente indestrutível e inviolável. (TRUNGPA, 2016, p. 29).

A natureza *vajra* da mente está associada com a descoberta da essência do guerreiro, isto é, à sua condição não-agressiva. Por isso, de acordo com os princípios budistas, o princípio feminino tem muito poder justamente porque não precisa apelar à agressão (TRUNGPA, 2016, p. 30). A união do princípio feminino à lua, ao princípio masculino, por sua vez, promove um sentido profundo de sanidade no guerreiro, implicando uma reaprendizagem radical do seu olhar, isto é, um descondicionamento dos sentidos, a fim de abri-los para a vastidão da presença do sagrado no mundo. É por isso que o sagrado, na visão do *Sol do Grande Leste*, compreende uma sensibilidade e uma abertura a cada aspecto dos fenômenos: as imagens, os cheiros, os sons e as impressões. O guerreiro é apreendido como um artista que aprecia tudo o que se passa no mundo.

O principal é apreciar nosso mundo, que passa a ser o mundo *vajra*, o mundo do guerreiro, um mundo feliz. Nunca é bom demais ou ruim demais. Para um guerreiro autêntico, a noção básica de vitória não é estar à frente do inimigo. A vitória é incondicional, baseada na condição de guerreiro incondicional. O sagrado significa que a coragem está presente em todas as situações da vida cotidiana, incluindo escovar os dentes e lavar a louça. A coragem aparece em todo lugar, o tempo todo (TRUNGPA, 2016, p. 34).

Essa percepção do sagrado faz com que a mente do guerreiro se torne uma com a realidade. Como resultado, essa mente unificada produz uma sensação de amabilidade e confiança, os signos visíveis da presença luminosa de *Shiwa Ökar* no mundo.

Com o reconhecimento da presença de *Shiwa Ökar* não há espaço para o medo. O mundo em toda a sua inteireza torna-se nosso amigo. Por isso, de acordo com a natureza *vajra* do guerreiro não há razão para a agressão que se origina da covardia e da dúvida.

A coragem incondicional é alegre e muito luminosa. Não há motivo para qualquer tipo de covardia ou medo, ou para qualquer momento de dúvida. Talvez seja realmente melhor falar em ausência de dúvida do que de medo. Para o guerreiro, não há dúvida; não há que repensar nada. Como o mundo está pleno, como está, não há espaço para dúvida. Assim, a verdadeira noção de vitória não tem nada a ver com lutar contra um inimigo (TRUNGPA, 2016, p. 35).

Diferente do que costumamos vincular ao guerreiro, nas sociedades ocidentais, um guerreiro não precisa de armas artificiais, não precisa mobilizar a força, a dureza e a agressividade. “A condição de guerreiro é definida pela coragem e pela amabilidade. Essas são suas armas” (TRUNGPA, 2016, p. 35). Mas, todo o processo de formação desse guerreiro pede que deixemos o estado de preguiça. A preguiça se referindo ao fato de que não queremos ser

perturbados, não queremos ser incomodados quando estamos imersos nas distrações e nas múltiplas fantasias que sustentam nossas autoilusões.

Desse modo, a educação guerreira exige empenho no cultivo da *visão prajna* e na percepção da energia do *Sol do Grande Leste*, o sol do despertar espiritual. Foi essa energia que, aliás, permitiu ao próprio Chogyam Trungpa enfrentar com coragem e compaixão sua longa jornada pelo mundo, após a invasão do Tibet pela China. Em 1959, apenas alguns meses após ele ter concluído sua formação e assumido o monastério de Surmang, sua cabeça foi colocada a prêmio, obrigando-o a deixar sua terra natal.

Com apenas 20 anos, Chogyam Trungpa fugiu pelas montanhas do Tibet para procurar refúgio na Índia, liderando um grupo de trezentos tibetanos. Foram dez meses, seis meses a galope, e mais quatro meses a pé, escondendo-se em cavernas de dia e caminhando à noite, constantemente perseguidos pelo exército chinês, escalando as montanhas nevadas, e enfrentando a fome, o frio e a sede. Ao final dessa fuga, apenas dezenove pessoas do seu grupo original conseguiram escapar com vida (MIDIAL, 1997).

Refugiado na Índia, de 1959 a 1963, por indicação de Sua Santidade o XIV Dalai Lama, Chogyam Trungpa atuou como conselheiro para a construção da Escola para Jovens Lamas em Dalhousie. Em 1963, mudou-se para a Inglaterra para estudar religiões comparadas, filosofia e belas artes em Oxford. Alguns anos depois, ele foi para os Estados Unidos, onde deu início à transmissão dos ensinamentos da Escola Kagyü.

A partir da década de 1970 até sua morte em 1987, Chogyam Trungpa desdobrou um vasto e complexo repertório de ensinamentos por meio de palestras, seminários, livros e centros de meditação, tendo inclusive criado a primeira universidade contemplativa em terras ocidentais. Aos poucos, ele foi sistematizando um extenso conjunto de ensinamentos orais e literários a fim de disseminar sua visão relativa à construção de uma *sociedade iluminada*. No eixo desse seu ideal está uma complexa cosmopercepção guerreiro-mágica estreitamente associada à mitologia de *Shambhala*.

De acordo com os mitos, *Shambhala* é uma sociedade onde todos os habitantes atingiram experiências efetivas de iluminação espiritual, sendo a cidade governada por uma linhagem de reis conhecidos como *Kalki* ou *Rigden*. Há várias histórias e profecias associadas ao reino mítico de *Shambhala*. Uma das mais conhecidas afirma que quando o mundo declinar em guerra e ganância, o vigésimo quinto rei *Rigden* emergirá de *Shambhala* com um grande exército para inaugurar uma nova Idade de Ouro.

### 3.2. A cosmopercepção guerreiro-mágica de *Shambhala*

A referência à cidade lendária de *Shambhala*, nos ensinamentos de Chögyam Trungpa, condensa toda uma tradição que remonta a tempos imemoriais e persiste até a contemporaneidade. Esse reino fantástico situado entre as montanhas geladas da Ásia Central tem sido objeto de intensa especulação acerca de sua existência, sendo alvo de buscas sistemáticas de vários aventureiros, seja por razões materiais ou espirituais.

Para Chögyam Trungpa (1999), uma das razões pelo interesse por *Shambhala* decorre dela ser retratada como “um lugar de paz e prosperidade, governado por soberanos sábios e compassivos” (p. 27). Nos círculos esotéricos, esse reino in/visível seria responsável por proteger os grandes ensinamentos de sabedoria de toda humanidade, além de orientar secretamente o desenvolvimento das várias civilizações do mundo.

Segundo a descrição de Lepage (1999), “seu conhecimento espiritual é profundo, seu nível tecnológico é altamente desenvolvido e suas leis são brandas; o estudo que fazem das artes e das ciências abrange todo o espectro das conquistas culturais, mas num nível muito mais elevado do que o alcançado pelo mundo exterior” (p. 14-15). No relato de Silva (2020), as muralhas da cidade são tão altas quanto as montanhas, e “lá os animais falam, as plantas ensinam e a magia ainda vive jovem e resplandecente” (p. 107). Além disso, em suas cavernas subterrâneas não é difícil encontrar joias que realizam desejos.



Fig. 6. Reino de *Shambhala*, Tibet. Fonte: [m.universo-da-luz.webnode.com.br](http://m.universo-da-luz.webnode.com.br)

*Shambhala*, todavia, seria imperceptível. Não porque não possa ser vista, mas porque os que desejam encontrá-la precisam passar por uma transformação espiritual. Por isso, para muitos, *Shambhala* estaria situada entre mundos, configurando-se como uma espécie de reino-portal cósmico. A busca por esse reino, como toda busca espiritual, é nebulosa e incerta, uma vez que não há acesso fácil à espiritualidade autêntica.

Posto isso, é fácil entender por que ao entrar em contato com os primeiros relatos sobre *Shambhala*, as sociedades ocidentais levantaram sérias dúvidas acerca de sua existência efetiva. Alguns reduziram *Shambhala* a uma simples fábula, outros a uma mera alusão metafórica<sup>60</sup>. Não obstante, mesmo diante da descrença constante, a cidade mítica não deixou de exercer seu fascínio, encarnando com suas histórias fabulosas o ideal de “uma força capaz de remodelar a civilização”. Sem dúvidas, um enigma, “um daqueles estranhos segredos que mais estranhos ficam quanto mais se tenta desvendá-los”, uma espécie de “mistério dos mistérios” (LEPAGE, 1999, p. 16). Encoberta por uma vasta zona de segredos e mistérios, esse reino mítico-mágico continua a influenciar, mesmo na atualidade, os modos de vida em muitas comunidades dentro e fora da Ásia.

Assim, mesmo que se considere *Shambhala* como uma lenda, não se pode negar o quanto esse (não-)lugar tem sido uma fonte profunda de inspiração, simultaneamente, política, educacional e espiritual, e isso não apenas para as culturas do extremo oriente. Mas, nenhuma outra cultura foi tão longe na sua admiração por esse reino fantástico quanto a cultura tibetana. Muito antes da chegada do Budismo, que converteria o próprio Tibet à condição de lenda entre os ocidentais, os tibetanos pré-budistas ou Bonpos (aqueles que praticavam o Bön), já cultuavam *Shambhala* a quem denominavam de Olmolungring<sup>61</sup>. Para eles, esse reino tem a forma de uma flor de lótus de oito pétalas, estando localizado a oeste do Monte Kailash – reverenciada como a sagrada montanha de nove andares. Em algumas versões, a montanha

---

<sup>60</sup> A ideia de uma terra de iluminados exerceu grande atração no ocidente desde sua difusão inicial no século XVII a partir de fragmentos do Budismo tibetano que conseguiram, através de exploradores e missionários, ultrapassar as fechadas fronteiras tibetanas. As primeiras informações sobre este lugar chegaram ao ocidente pelos missionários católicos que ouviram referências sobre *Shambhala*. Em 1833 apareceu o primeiro relato geográfico sobre a região, escrito pelo erudito húngaro Alexander Csoma de Köros, que mencionou “um país fabuloso no norte, situado entre 45° e 50° de latitude norte”. No final do século, *Shambhala* foi mencionada por Helena Petrovna Blavatsky em seus livros, e desde então se tornou um nome familiar no ocidente, disseminando-se entre os cultos esotéricos e estimulando expedições em tentativas de localização - Nicholas Roerich (1926), Heinrich Himmler e Rudolf Hess (1930, 1934-35, 1938-39), para mencionar apenas os mais conhecidos exploradores desse reino mítico (BERZIN, 2003).

<sup>61</sup> Para os Bonpos, o conjunto de ensinamentos espirituais que lhes foram transmitidos tiveram sua origem com Tonpa Shenrab, um ser iluminado, de grande sabedoria e amor, que teria sido o primeiro grande rei de uma Terra Pura chamada Tag-Zig Olmo LungRing - lugar onde nascem todos os budas, um reino de paz e alegria indestrutíveis, de sabedoria perfeita, ainda hoje identificado ao reino de *Shambhala*.

Kailash é o próprio reino de *Shambhala*.

Mas, os Bonpos não concordam já que, segundo sua tradição, o reino não é apenas um lugar físico, mas um lugar espiritual alcançado mediante incontáveis práticas espirituais até o alcance da iluminação. Ainda para os Bonpos, *Shambhala* está diretamente vinculada às fontes de várias tradições religiosas, incluindo o Budismo.

Nos textos budistas tibetanos, por sua vez, *Shambhala* está vinculada aos ensinamentos esotéricos conhecidos como *Kalachakra Tantra*. Nesses textos, o Buda de nosso tempo, Shakyamuni, logo após alcançar um estado de sabedoria perfeita, manifestou-se como a deidade Kalachakra, o “Senhor da Roda do Tempo”. Nesse momento, um mandala, manifestação física do seu palácio, foi projetado no Monte Meru, o centro místico do universo, para abrigar a deidade, sua consorte e outras 722 deusas e deuses que a acompanham. Nesse horizonte sobrenatural, diz-se que Suchandra, naquele momento então rei de *Shambhala*, ofereceu flores feitas de joias ao Buda, pedindo a transmissão dos ensinamentos de Kalachakra. Ao ouvir e aceitar o pedido do rei, o Buda ensinou os doze mil versos do *Kalachakra Mulatantra* (o texto-raiz dos ensinamentos de Kalachakra). Após receber esses ensinamentos, o rei retornou para *Shambhala* e os disseminou para todos os moradores do reino. Como resultado, toda a população local atingiu níveis elevados de compreensão espiritual, alterando seu modo de viver, o que explica os avanços espirituais alcançados pelos habitantes de *Shambhala*.

Assim, pouco a pouco, se disseminou toda uma tradição com histórias sobre o reino, seus reis e, também, sobre os inúmeros místicos e buscadores espirituais que empreenderam uma dura jornada até alcançá-lo. Nesse contexto, diz Chögyam Trungpa (1999), é bastante fácil para muitos estudiosos e eruditos simplesmente descartarem *Shambhala* como uma pura peça de ficção. Para ele, contudo, há um modo mais interessante de abordar esse (não-)lugar, enxergando-o como “a expressão de um desejo de vida plena” (p. 29). Para o professor tibetano, esse é um desejo humano profundamente arraigado, e enquanto tal absolutamente real. Por isso, importa pouco determinar, com a racionalidade da ciência ou da filosofia abstrata, se o reino de *Shambhala* é fato ou ficção<sup>62</sup>. O mais importante, diz ele, é explorar experiencialmente o que ele representa: o ideal de uma sociedade iluminada movida pelos valores da compaixão e da coragem.

Nos mitos, em *Shambhala*, os *Rigdens* ou reis jamais se desviaram da bondade

---

<sup>62</sup> Com essa perspectiva, Trungpa Rinpoche elaborou uma maneira singular de interpretar e mobilizar, pedagogicamente, as narrativas míticas associadas ao reino lendário, extraíndo “pistas importantes para a compreensão da visão de mundo que norteia a atuação de alguns lamas, ao demonstrar que ‘consciência mítica’ e ‘consciência histórica’ não se apresentam aqui como duas categorias estanques” (NINA, 2006, p. 222).

fundamental, emanando “uma radiância pura que jamais foi manchada pela ignorância, pela raiva, pelo ciúme ou pelo orgulho”. Para Trungpa, os *Rigdens* não são apenas entidades celestiais, eles representam, no fundo, o “governante supremo dentro de todos nós” (MIPHAM, 2008, p. 12). Com essa tradução extemporânea da mitologia shambhaliana, ele nos faz tocar nas sementes de um audacioso projeto pedagógico.

De fato, o interesse de Chögyam Trungpa pelo reino de *Shambhala* remonta aos anos vividos no Tibet quando ainda jovem teria entrado em contato com textos esotéricos que falavam do lendário reino e seus múltiplos significados. Trungpa chegou a escrever uma síntese da história de *Shambhala* que acabou se perdendo na sua fuga do Tibet.

Embora nunca tenha dito que estivera em *Shambhala*, Chögyam Trungpa acreditava em sua existência. Dizia que, ao entrar em meditação profunda, podia ver o reino refletido como em um espelho. Anos depois, quando passou a viver nos Estados Unidos, uma cultura estreitamente vinculada aos valores materiais e consumistas, ele resolveu retomar as fontes dos ensinamentos de *Shambhala*. Para ele, no coração dos ensinamentos de *Shambhala*, está a percepção de que toda experiência cotidiana precisa ser elevada ao nível do sagrado, o que se concretiza em uma cosmopercepção mágica da realidade circundante. Essa cosmopercepção seria herdeira de uma sabedoria multissecular ancorada na ética dos guerreiros nômades do planalto tibetano.

### **3.2.1. A sociedade iluminada dos Rigden e a figura lendária Gesar de Ling**

Nas pinturas tibetanas, o reino de *Shambhala* é retratado mostrando os reis *Rigdens* conquistando a negatividade das sociedades materialistas e gananciosas. Frequentemente, eles estão sentados sobre tronos de diamantes, o que corresponde a posse inabalável da consciência da bondade fundamental. Os *Rigdens* também portam uma armadura feita de ouro, o que expressa sua compaixão. Ao agirem no mundo, eles encarnam a visão do *Sol do Grande Leste*. Todos esses elementos recebem várias interpretações. Mas, na *linhagem dos contratempos*, corporificada em Chogyam Trungpa, o fundamental é entender que “todos nós pertencemos à família dos *Rigdens*”, pois todos somos guerreiros prontos a alcançar a bondade fundamental (MIPHAM, 2008, p. 13).

De acordo com os princípios dessa ética guerreira, todos os seres humanos podem aprender a ser e viver como *Dorje Dradul*, isto é, como guerreiros adamantinos, aqueles que portam uma vida preciosa e desenvolvem um amor indestrutível pelo mundo.

Com essa visão, Chogyam Trungpa resolveu transpor essa ética para um contexto secular, não-religioso, difundindo um projeto formativo baseado nos princípios da coragem e

da magia, a fim de ensinar todas as pessoas a conduzirem suas vidas com alegria e destemor. A ética do guerreiro imanente à cosmo percepção associada aos mitos de *Shambhala* passa a condensar a possibilidade de constituir uma sociedade capaz de assumir e praticar a amabilidade e a cordialidade, instaurando relações com a existência ancoradas em gestos de cuidado e ternura. Uma sociedade onde todos são ensinados a nunca desistir de algo ou de alguém é uma sociedade de guerreiros espirituais.

No centro de gravidade da ética dos guerreiros de *Shambhala* está uma ideia única de coragem: jamais desistir de algo ou de alguém. Desse modo, Chogyam Trungpa apreende os habitantes de *Shambhala* não como deuses ou budas realizados, mas como pessoas comuns, pessoas que trabalham, estudam, têm suas neuroses, enfrentam seus problemas. Mas, que a despeito de “todos os seus problemas e confusões”, a despeito de “todos os seus altos e baixos emocionais e psicológicos”, essas pessoas são capazes de fazer da “própria trilha existencial” o seu exercício de amadurecimento espiritual (TRUNGPA, 1996, p. 32). *Shambhala* torna-se aqui um nome para o lugar onde o nosso modo de viver passa a ser pautado por um amor e uma confiança profunda na vida. Esse lugar é virtualmente qualquer lugar onde alguém se disponha a vivenciar espiritualmente a ética guerreira, inspirando-se na figura do rei *Gesar de Ling*, o grande guerreiro tibetano.

*Gesar de Ling* é uma fonte de inspiração recorrente em toda a mitologia associada à *Shambhala*. Embora não se trate de um personagem budista, a vida e os ensinamentos de *Gesar de Ling* tornaram-se parte da força, inspiração e resiliência comumente associadas à cultura budista tibetana (SIMMER-BROWN, 2014).

As histórias falam de que, no país de Ling, havia um homem poderoso chamado Ling Trotung. Ele governava o lugar, embora não fosse rei. Havia ainda outro Shipön, que não tinha poder, mas era reconhecido por todos pela sua honestidade. Por fim, Shinglen, era alguém relaxado que não fazia nada de mais, apenas se contentava em observar as pessoas. A esposa de Shinglen era filha do rei Lhakar Döne. Eles tiveram um filho com um rosto como a lua e um bom coração. Com o tempo, o reino de Ling passou a enfrentar algumas disputas com o reino vizinho de Ngo. Na luta entre os reinos, o filho de Shipön foi morto, suscitando uma revolta e a conquista do reino Ngo por Ling. Na fuga, a princesa de nome Ngomo, perde-se de seu grupo, indo parar diante do exército de Ling. Ao ser descoberta e contar a verdade de sua fuga, devido a seu bom carma, a vida da princesa foi poupada e seus captores decidiram mantê-la sob sua proteção.

A princesa trouxera consigo um texto budista famoso conhecido como *Prajnaparamita* que seu pai lhe havia confiado, e que agora se tornara parte da sociedade de Ling. Enquanto

isso, no reino dos deuses, um jovem que havia assumido uma antiga promessa diante do Buda, viu que havia chegado o momento auspicioso para renascer no reino humano. Então, assumindo a forma de um dorje dourado (vajra), ele foi bater na cabeça da princesa Ngomo. Naquela época, Shinglen e Ngomo estavam juntos.

Certo dia, quando Ngomo acorda, pensa ter sonhado e dormido com outra pessoa. Mesmo assim, ela conta o sonho para Shinglen, que também havia tido sonhos estranhos, deduzindo que eles teriam um filho muito especial, mas preferiram guardar esse segredo. Ngomo não teve uma gravidez normal. Um dia, sentindo-se muito feliz, uma enorme luz branca saiu de sua cabeça. Dessa luz, um ser apareceu segurando uma bandeira, e lhe disse: “Mãe, sou seu primeiro filho. Eu vou subjugar o mundo”. Depois desapareceu no ar. Era o jovem Gesar que acabara de nascer, não tinha nem um dia de vida, ainda sem roupas, mas portava arco e flecha. Não demorou para que os demais moradores do reino de Ling percebessem que Gesar era um menino estranho e diferente dos demais.

Começaram então a falar que ele podia atrair maus presságios<sup>63</sup>. Assim, ele foi condenado ao ostracismo do Clã Mukpo, em que nasceu, devendo viver sozinho com sua mãe, sem amigos nas terras selvagens e despovoadas. Lá, ele conviveu exclusivamente com os deuses da montanha e os espíritos locais, crescendo livre das políticas e obrigações sociais. Para seus parentes, no entanto, ele era um menino que virara um monstro, sendo acusado de realizar práticas de feitiçaria para sobreviver. Aos treze anos, ele soube de uma corrida de cavalos, onde participou e ganhou. O prêmio: o governo do reino. Após, uma grande festa em sua homenagem, Gesar se tornou o mais honesto e fiel membro da tribo de Ling, tornando-se o magnífico *Rei Gesar de Ling*<sup>64</sup>.

Para Aceves (2012), o épico de *Gesar de Ling* pode ser dividido em três partes: a primeira fala sobre o nascimento de Gesar e sua vida até ele se tornar rei; a segunda, narra as várias expedições e diferentes guerras, pequenas e grandes, que Gesar empreende; e a terceira, a final, descreve como ele obteve a pacificação do seu reino.

O núcleo principal da epopeia, entretanto, consiste em quatro canções, nas quais Gesar de Ling confronta quatro Reis Demônios e os derrota. Depois de cumprir essa missão, ele parte

---

<sup>63</sup> Em algumas narrativas sobre nômades da Ásia Central, o jovem Gesar detém poderes mentais e mágicos, mas também tem habilidades distintas de um mago xamã (KORNMAN, 2005).

<sup>64</sup> Para Trungpa Rinpoche (1999), *Gesar* viveu aproximadamente no século XI, governando o reino provincial de *Ling*, situado na província de Kham, no leste do Tibet. Em que pesem as várias versões dessa história, - existem mais de cem volumes de epopeias de Gesar escritas em tibetano, e mais de 2100 horas de recodificação das performances de Gesar arquivadas em Lhasa e Pequim -, em quase todas elas começa-se com o relato dos deuses consternados com o fato de o domínio de *Reis Demônios* estarem prevalecendo na terra, e gerando grande sofrimento para as populações (ACEVES, 2012).

para um reino celestial escondido, *Shambhala*, do qual ele retornará em um futuro distante, para ajudar os homens a lutar contra forças nocivas<sup>65</sup>.

Assim, relatos sobre seus feitos como guerreiro e governante despontaram por todo o Tibet e, na verdade, por toda a Ásia. Para Trungpa Rinpoche, a epopeia de *Gesar de Ling* expressa os valores e o modo de vida das comunidades nômades dos planaltos dos Himalaias. O mais importante, segundo ele, é que a cosmologia implicada na vida de *Gesar* contém uma elaborada visão de uma *sociedade iluminada*. O mito seria uma narrativa que descreve a fundação de tal sociedade em um contexto de várias guerras e disputas políticas, baseado na cultura xamânica e animista nativa da Ásia Interior.

Vivendo no Ocidente, mais especificamente nos Estados Unidos, Chögyam Trungpa (1999) sentiu uma urgência singular em transmitir a visão imanente aos ensinamentos associados ao *Rei Gesar de Ling* e *Shambhala*, considerando sua importância para desdobrar “uma visão social que aponta para soluções visionárias sobre a depressão e desesperança de nosso tempo” (p. 5). Como dissemos, no centro dessa ampla mitologia situa-se a figura do guerreiro iluminado baseado na gentileza e coragem.

### **3.2.2. O ser-guerreiro de *Shambhala*: o coração da tristeza e a disciplina do soltar**

Embora os ensinamentos de Chogyam Trungpa sobre *Shambhala* estejam firmemente ancorados na tradição budista, eles foram apresentados como contendo uma base independente, pois estariam voltados ao cultivo direto do que somos e de quem somos como seres humanos. Chogyam Trungpa parte da premissa de que há uma sabedoria humana básica capaz de ajudar a resolver os problemas do mundo.

---

<sup>65</sup> Para Simmer-Brown (2014, p. 7), uma das razões para a retomada crescente do mito de Gesar de Ling refere-se ao fato de as forças do militarismo, da globalização e da degradação ambiental estarem enfraquecendo o tecido de nossas comunidades, jogando-nos no desamparo, na depressão.



**Fig. 7.** *Rei Gesar de Ling.* Fonte: [olharbudista.com](http://olharbudista.com)

Essa sabedoria, diz ele, não pertence a nenhuma religião em particular, nem é uma exclusividade do Ocidente ou do Oriente<sup>66</sup>. Trata-se antes de um modo de ser próprio a todos os seres humanos, modo que se expressa, paradigmaticamente, na condição guerreira que nos permite acessar uma forma singular de coragem.

A premissa da visão de Shambhala é que, antes de estabelecermos uma sociedade iluminada para os outros, precisamos descobrir aquilo que possuímos intrinsecamente para oferecer ao mundo. Assim, de início deveríamos nos empenhar em examinar nossa própria experiência, percebendo o que ela tem de valioso para ajudar a nós mesmos e aos outros e elevar nossa existência (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 31).

A descoberta de nossa condição guerreira tem início com a valorização de experiências muito simples: uma cor brilhante, um som melodioso, a sensação de frescor e limpeza ao sair de um chuveiro, ou mesmo quando se deixa um quarto abafado e se passa a apreciar a corrente de ar que entra pelas portas e janelas. Acontecimentos dessa ordem, embora aparentemente banais, podendo durar apenas algumas frações de segundos, se configuram como experiências reais de que a vida é permeada pela não-agressividade e por uma sensação de frescor que constituem a base de nossas existências.

Isso é assim, diz Trungpa (1999, p. 32), porque “todo ser humano possui uma natureza básica de bondade que não é nem diluída nem confusa”. Ao retomar a conexão com essa bondade fundamental nos tornamos capazes de apreciar as coisas mais triviais. Essa é a premissa fundamental de uma prática contemplativa estruturada, no fim da década de 1970, por Chögyam Trungpa para quem não estava interessado em se converter religiosamente ao budismo. Trata-se de um rico e sofisticado programa formativo conhecido como *Aprendizado Shambhala*, diretamente inspirado no legendário reino iluminado de mesmo nome, e que desdobra um caminho de estudos e práticas para o cultivo da condição de guerreiro de *Shambhala*<sup>67</sup>. Esse caminho mostra como criar oportunidades para a prática contemplativa nos desafios que encaramos no cotidiano.

No contexto dos ensinamentos de *Shambhala*, tal como disseminados por Chogyam

---

<sup>66</sup> Na compilação de Trungpa (1999) dos ensinamentos de *Shambhala* enfatiza-se que não devemos ficar prisioneiros ou dependentes de uma visão religiosa particular para acessar esse tipo de experiência, pois a espiritualidade se trata fundamentalmente “da compreensão de que podemos vivenciar diretamente a realidade e trabalhar com ela” (p. 35). O ponto fulcral dessa compreensão, como dissemos, é aprender a não desistir de algo ou de alguém, uma vez que essa é a verdadeira essência da condição guerreira.

<sup>67</sup> Do ponto de vista didático-pedagógico, o *Aprendizado Shambhala* é organizado por níveis progressivos, em duas séries de programas conhecidas como *O coração da condição de guerreiro* e *A trilha sagrada do guerreiro*. Durante esses programas, são desenvolvidos os instrumentos necessários para uma disciplina pessoal de prática de meditação e são descobertos os princípios básicos da condição guerreira na vida diária.

Trungpa, é vital aprender a cultivar uma relação viva com o ato de sentar, respirar e meditar. Pois, esses simples gestos não precisam estar vinculados a nenhuma cultura ou religião em particular. Simplesmente, busca-se educar nosso ser para que a mente e o corpo possam estar sincronizados. No início, é um trabalho árduo. Aos poucos, contudo, acessamos um estado de tranquilidade que permite desenvolver uma observação extraordinariamente aguda e precisa das forças que atravessam nossas vidas.

A prática sistemática dessa forma de atenção-consciência nos permite perceber com precisão nosso estado mental. Essa prática cultiva, a cada momento, uma abertura para conosco mesmos, para com os outros e para com o ambiente que nos cerca. Com essa abertura, a vida pode tornar-se uma viagem rumo à existência autêntica, elevando o nosso próprio estado de espírito. É assim que “nós nos sentamos como guerreiros, e desse ato nasce um senso de dignidade pessoal” (TRUNGPA, 1999, p. 43).

Na tradição de *Shambhala*, portanto, praticar a meditação é o modo de educar as pessoas para serem honestas e autênticas, fiéis e dignas de si mesmas. Por meditação entende-se algo muito básico e muito simples, na verdade, um ato simplesmente fundamental: sentar, adotar uma boa postura e cultivar o sentimento de termos um espaço próprio, de termos nosso próprio lugar na terra. O principal fruto dessa aprendizagem é o reconhecimento da bondade fundamental que inicialmente descobrimos em nós, para, em seguida, podermos irradiar essa mesma bondade para com o resto do mundo. É por essa razão que “a prática da meditação é vista como um bom meio – aliás, um excelente meio – de vencer a guerra no mundo: nossa guerra pessoal e as guerras em maior escala” (TRUNGPA, 1999, p. 44). A meditação nos ajuda a compreender que não precisamos tomar partido do bem e rejeitar o mal, pois,

[...] ela [*A bondade fundamental*] já está lá, assim como o céu e a terra estão lá desde sempre. Não rejeitamos a atmosfera. Não rejeitamos o sol e a lua, as nuvens e o céu. Nós os aceitamos. Aceitamos que o céu é azul; aceitamos a paisagem e o mar. Aceitamos as rodovias, os prédios, as cidades. A bondade fundamental também é assim: básica e incondicional. Não é uma posição “a favor” ou “contra”, assim como os raios do sol não são nem “a favor” nem “contra” nada (TRUNGPA, 1999, p. 45-46).

Aprender a ser um guerreiro é aprender a reconhecer e cultivar a bondade fundamental relacionada a um processo formativo que nos impulsiona a entrar em relação com as situações como elas se apresentam, examinando o que somos e quem somos.

A questão desafiadora desse processo está em descobrir a potencialidade encarnada na simplicidade e na vulnerabilidade do nosso coração, também chamado de “genuíno coração da tristeza” (SIMMER-BROWN, 2014, p. 9). Essa experiência envolve uma transformação

profunda, alterando nossos hábitos e condicionamentos neuróticos.

É para esse “coração da tristeza” que a meditação nos faz estar presentes. A princípio, nada parece está acontecendo. Na verdade, tudo pode até se tornar mais angustiante. Pois, é árdua a tarefa de lidar com o espaço do momento, com o espaço do agora, com o espaço do presente. Mas, ao fazê-lo sentimos basicamente “uma qualidade de ternura e vulnerabilidade”. Trata-se de um momento comovente “em que estamos mais em contato com nossa humanidade genuína” (SIMMER-BROWN, 2014, p. 9).

Para Trungpa Rinpoche (1999, p. 47), um dos objetivos da educação guerreira, inspirada nos ensinamentos de *Gesar de Ling*, é atentarmos para o nosso “coração desperto”. Ao buscar um contato pleno e verdadeiro com o nosso coração, o guerreiro de *Shambhala* descobre o autêntico destemor e a coragem. Essa coragem-destemida, por sua vez, “é o produto da própria ternura e sobrevém quando deixamos o mundo roçar nosso coração, nosso belo e despido coração” (p. 49) ao experimentarmos nossos medos. Ao relaxar dentro do medo, encontramos a tristeza. Sentimo-nos tristes e sozinhos. Esse é o primeiro indício do destemor – e o primeiro sinal da autêntica condição do guerreiro.

[...] sem essa tristeza que emerge do fundo do coração, a valentia é frágil como uma xícara de porcelana; se a deixamos cair, ela quebra ou trinca. Mas a valentia do guerreiro é como uma xícara laqueada, com uma estrutura de madeira recoberta por camadas de laca. Se a xícara cair no chão, vai saltar em vez de partir. É a um tempo delicada e forte (TRUNGPA, 1999, p. 53).

A coragem do guerreiro advém dessa mistura de tristeza e ternura que, juntas, expressam a condição benevolente e íntegra da condição humana. Não há como ser um guerreiro destemido e não confiar em seu próprio coração. Pois, coragem, aqui, “significa ser capaz de responder com precisão ao mundo fenomenal como um todo”, sendo “exato e absolutamente direto no relacionamento com o mundo fenomenal, através das percepções sensoriais, da mente” (TRUNGPA, 1999, p. 57). Normalmente, a mente conceitual está sobrecarregada de tarefas e discursos incontrolláveis. Essa é uma das raízes da negatividade que nos assombra. Conduzidos pela atividade incessante da mente conceitual, o “eu” se torna uma força motriz das nossas escolhas e atitudes. Como efeito, agimos de forma obscurecida e bloqueamos a bondade fundamental.

Ficamos então “cheios de nós mesmos”, arrogantes e desenvolvemos um falso orgulho. Esse processo é também chamado de *samsara*<sup>68</sup>, que dentre outras coisas, relaciona-se a um

---

<sup>68</sup> Palavra que em sânscrito descreve um estado no qual somos “completamente distraídos pela agitação que surge quando tentamos fazer o ‘eu’ feliz” (MIPHAM, 2008, p. 15).

estado mental alternado de irritação e desejo, inveja e orgulho. O *samsara* promove constantemente essa ambição de conseguirmos “o que queremos e de evitar o que não queremos”, o que torna a mente “muito acelerada”, fazendo reagir de modos que acabam por ferir “outras pessoas e a nós mesmos” (MIPHAM, 2008, p. 15).

A meditação interrompe esse processo ao nos fazer mais abertos aos outros. Por isso, meditar não é meramente uma técnica que aplicamos quando surgem obstáculos ou quando estamos infelizes ou deprimidos. Ela é um caminho em direção ao reconhecimento de nossa condição guerreira. A meditação é a disciplina do guerreiro.

Na tradição de *Shambhala*, disciplina é um modo de abertura e relaxamento, um caminho de transposição do egoísmo. É um guia para o caminho do guerreiro. A disciplina é uma das virtudes fundamentais do guerreiro, mas “a virtude é prática, e não moralista. Ela consiste no cultivo de pensamentos, palavras e ações que nos ajudam a sair do plano do “eu”” (MIPHAM, 2008, p. 18). Trata-se de uma disciplina resoluto que, como o sol, é capaz de brilhar por toda parte onde ele se levanta, a tudo permeando.

Ao dedicar-se à disciplina da meditação, o guerreiro gera calor humano e compaixão. Concomitantemente, isso permite crescer a confiança em relação ao mundo fenomenal, aguçando uma consciência penetrante, uma inteligência sensível que, diferente da mente conceitual e discursiva, é cheia de interesse pelo mundo à sua volta.

Assim, o ponto chave da disciplina do guerreiro de *Shambhala* é nomeado como *aprender a soltar*. Há duas etapas nesse processo. Inicialmente, através da meditação, encontramos uma fresta, uma abertura, e, por meio dela, temos um primeiro vislumbre, “uma centelha, uma partícula da bondade básica” (TRUNGPA, 1999, p. 87). Em seguida, à medida que a disciplina se torna um ato espontâneo e não meramente um artifício, isto é, quando deixa de ser um meio e um esforço para alcançar algo, a meditação nos coloca em contato com uma espécie de energia. Essa energia é o que permite ao guerreiro unir a disciplina e o prazer. É nesse momento que ele começa a manifestar uma confiança incondicional, ou *ziji*<sup>69</sup>. Trata-se de

[...] um estado incondicional, no qual nós apenas possuímos um inabalável estado mental que dispensa qualquer ponto de referência. Não há lugar para a dúvida; a própria questão da dúvida não se coloca. Esse tipo de confiança inclui a amabilidade, porque não surge a noção de medo; inclui a firmeza, porque no estado de confiança a engenhosidade está sempre presente; e inclui a alegria, porque confiar no coração nos traz mais senso de humor (TRUNGPA, 1999, p. 89).

<sup>69</sup> Em tibetano, confiança é *ziji*. *Zi* significa “brilho” ou “cintilação” e *ji* quer dizer “esplendor” ou “dignidade”. Por isso, “confiança não quer dizer confiar *em algo*, mas permanecer no estado de confiança, sem precisar competir ou mostrar-se superior aos outros” (TRUNGPA, 1999, p. 89).

Por isso, a virtude da disciplina do *soltar*, através da meditação, é um passo fundamental no caminho do guerreiro. A meditação é o primeiro passo para experienciar a vida no *agora*, a magia do momento presente, e tudo começa no gesto singelo de parar, sentar, respirar e meditar. À medida que nos familiarizamos com essa disciplina, dia a dia, momento a momento, vamos nos tornando cada mais conscientes, passamos a prestar atenção aos detalhes da vida, seja cozinhando, trocando fraldas ou até mesmo discutindo.

Essa consciência-presente no agora oferece um momento de liberdade frente ao caos, frente à repetição reativa das neuroses e dos ressentimentos denegados. É nesse terreno, aparentemente frágil, que “a sociedade iluminada vem apoiar suas sólidas fundações” (TRUNGPA, 1999, p. 101). Aprendendo a estar consciente em cada momento presente, no *agora*, preparamo-nos para o próximo passo: unindo o ideal à prática através da experimentação do sagrado em todas as situações que enfrentamos. Por isso, os ensinamentos guerreiros de *Shambhala* afirmam que vivenciar o agora é uma experiência comparada a algo “como um espelho primordial, porque, à semelhança de um espelho, sentimo-nos capazes de refletir tudo, do mais óbvio ao mais sutil” (p. 104).

Em uma perspectiva didático-pedagógica, essa experiência profundamente transformativa, tal como vivenciada nos centros e espaços que difundem o *Aprendizado Shambhala* seguindo a tradição desdobrada por Chogyam Trungpa, envolve duas etapas. A primeira, conhecida como *O Coração da Condição de Guerreiro*, envolve cinco níveis. No primeiro, somos apresentados à meditação como instrumento para revelar a bondade fundamental. No segundo nível, ao mesmo tempo em que a disciplina da meditação é intensificada, almeja-se experimentar um lampejo da dignidade inata, através do cultivo de uma disposição para observar nossos padrões habituais de pensamentos, emoções e gestos repetitivos, que constituem os casulos protetores construídos pelos nossos medos. O terceiro e o quarto nível focam na coragem para abandonar esses casulos protetores, a fim de criar as condições para uma relação com o mundo destemida, gentil e desperta. Por fim, no quinto nível, encontramos o céu aberto e claro da mente, acessando a fonte de sabedoria e energia que nos permite confiar e relaxar no momento presente.

No conjunto, essa primeira etapa da formação do guerreiro, visa constituir as bases fundamentais para uma ação livre, lúcida e destemida no mundo. A segunda etapa, *A Trilha Sagrada do Guerreiro*, envolve oito ciclos de ensinamentos e práticas que não só aprofundam os níveis anteriores, mas almejam uma ação na comunidade dos praticantes. O primeiro ciclo de aprendizagem envolve a apresentação da visão do *Sol do Grande Leste*, a energia primordial

e o brilho que são o fundamento de tudo o que existe. Em seguida, é analisado um texto sobre como invocar a energia do *cavalo-de-vento*, que abre o coração e renova a nossa confiança, desdobrando uma exploração profunda e vasta da nossa percepção, através de um envolvimento com as forças elementares que são inerentes ao mundo conhecidas como *dralas*. Esse é um momento vital da aprendizagem do guerreiro de *Shambhala*. Em seguida, são apresentadas as *quatro dignidades* que amadurecem e ampliam o envolvimento benevolente do guerreiro no mundo. Ao mesmo tempo, aprende-se a lidar com as dúvidas e com o medo de cometer erros, pois esses sentimentos obstruem a capacidade visionária do guerreiro, impedindo que este possa beneficiar os outros em uma escala ampliada de ação e compaixão. Ao final, são focalizadas a prática da presença autêntica e a habilidade de perceber a riqueza inerente a todos os fenômenos, culminando com o ensinamento chamado de *Assembleia de guerreiros*, voltado à criação de uma sociedade iluminada por meio da prática de *Ashe*, uma prática que permite transformar a confusão e a hesitação em sabedoria.

Mas, vale sempre ressaltar, tudo começa com a disciplina do *soltar*, exercitada no ato de meditar que recupera nossa liberdade fundamental, permitindo-nos focar a atenção no agora da realidade, para assim relaxarmos a mente, diminuindo a ansiedade, as tensões, os padrões discursivos e hábitos conceitos que aprisionam e obstruem as relações que estabelecemos com nosso corpo-mente. É na prática da meditação que compreendemos que não precisamos nos colocar nem “a favor” nem “contra” as experiências da vida. Simplesmente, “deixamos que as coisas sejam como são, sem julgamento, e assim nós mesmos aprendemos a ser, a expressar nossa existência de maneira direta e não-conceitual” (TRUNGPA, 1999, p. 105). Com isso, abre-se um vasto reino de percepções renovadas que nos põem em contato com a magia shambhaliana da realidade.

Assim, é só após aprender a se *soltar* pela disciplina da meditação que o guerreiro de *Shambhala* prossegue sua busca da coragem e da bondade fundamental. Para, enfim, “criar uma atmosfera de valentia” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 112) que lhe permite irradiar uma energia de confiança, livre de dúvidas e falsas expectativas.

O próximo passo é aceitar a mágica. Não estamos falando de transformar água em fogo ou de andar pelo teto. Quando falamos em magia, estamos dizendo que somos capazes de transformar nossa experiência do mundo fenomênico. Nossas experiências usuais de paixão, agressividade e ignorância podem ser transformadas em um estado natural de existência, um estado livre de paixão, livre de agressividade, e livre de ignorância. Essa experiência de mágica natural ocorre ao transplantarmos a visão do Sol do Grande Leste para nós mesmos (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 23).

### 3.3. A invocação dos *dralas* e a magia guerreira de *Shambhala*

Seguindo mais uma vez os passos do *Rei Gesar de Ling*, Chogyam Trungpa recorda que, nas sociedades ocidentais, entende-se a magia como mais uma forma, nesse caso sobrenatural, de poder. A magia nos permitiria, dessa ótica, exercer domínio tanto sobre os elementos do mundo fenomênico, como transformar água em fogo, fazer chover, voar, etc., ou ainda controlar aspectos das vidas de outras pessoas, curando-as ou fazendo-as adoecer, por exemplo. Na mitologia de *Shambhala*, porém, não é bem assim que se compreende a função ou a prática das atividades mágicas.

[Em *Shambhala*] a verdadeira magia é a magia da *realidade*, tal qual como ela é: a terra da terra, a água da água – a comunicação com os elementos de um modo que, em certo sentido, eles e nós nos tornamos um só. Quando cultivamos a valentia, estabelecemos uma conexão com a qualidade elementar da existência. Assim, começamos a contatar a magia da realidade – que em certo sentido já está ali. (TRUNGPA, 1999, p. 113).

No contexto dos ensinamentos de *Shambhala*, toda magia emana dos *dralas*, e são três as formas em que podemos acessar sua magia, pois existem os *dralas externos*, os *dralas internos* e, finalmente, os *dralas secretos*. Os *dralas externos* estão associados ao ambiente físico e aos seus elementos constituintes. Desse modo, invocar os *dralas externos* significa criar relações harmoniosas com o ambiente, estimulando, com isso, a consciência e a atenção aos detalhes. Trata-se de reconhecer que assim como influenciemos o ambiente físico, também somos influenciados por ele. Os *dralas internos*, por sua vez, estão relacionados ao nosso corpo. Nesse caso, invocar os *dralas internos* envolve cuidar dos modos de comer, beber, dormir. Trungpa (1999) chega a afirmar que até mesmo “o modo como nos vestimos, de forma desleixada ou cuidadosa, guarda uma relação direta com a dignidade do guerreiro” (p. 114), pois tudo o que fazemos manifesta como nos sentimos, indicando nossa estima, ressentimento ou prazer.

[Assim] para invocar o drala interno temos de prestar atenção, por exemplo, ao modo de usar a boca. Talvez não precisemos usá-la tanto quanto pensamos. Apreciar o mundo não significa que tenhamos de ficar o tempo todo consumindo tudo que vemos. Quando comemos, podemos fazê-lo devagar e com moderação, e valorizando o que comemos. Quando falamos, não é preciso despejar tudo o que nos passa pela cabeça. Podemos dizer o que temos de dizer, com amabilidade, e em seguida calar. Podemos deixar que outra pessoa fale, ou podemos valorizar o silêncio. (TRUNGPA, 1999, p. 117).

Nesse contexto, é vital sincronizar os *dralas internos* e os *dralas externos*, uma vez que

essa sincronização contribui para atrair os *dralas secretos*, aqueles responsáveis por trazer às nossas vidas “um vento de energia e prazer” (TRUNGPA, 1999, p. 118)<sup>70</sup>, despertando um senso de integridade e amabilidade consigo e com os outros.

A energia dos *dralas secretos* é considerada a fonte de toda a magia, inclusive a magia dos *dralas internos* e *externos*. Uma vez que “o aprendiz de guerreiro” se torne apto a vivenciar “um ambiente onde os dralas estão presentes”, ele ou ela pode começar a “valorizar as montanhas, as nuvens, o céu, a luz do sol, as árvores, as flores, os riachos, os gritos e risos das crianças”. Essa é a razão principal para aprender a invocar a magia dos *dralas*: “valorizar e apreciar a realidade de modo pleno e adequado” (TRUNGPA, 1999, p. 123), e quando isso acontece nos liberamos da arrogância e da agressividade, neutralizando as tendências neuróticas habituais que governam os automatismos mentais.

Ao acessar concretamente o caráter vívido dos *dralas*, da magia, cada um de nós começa a perceber o próprio mundo como sendo sagrado. Essa descoberta não é algo conceitual como quando acessamos uma compreensão derivada de algum tipo de análise ou estudo científico. Trata-se de uma experiência sentida diretamente “nos ossos, no coração, na mente” (TRUNGPA, 1999, p. 131). A percepção do mundo como sagrado passa pelo reconhecimento da existência de uma sabedoria ampla e primordial refletida por meio dos próprios fenômenos, o que significa que não devemos nos amoldar às situações, mas que, de modo natural, as próprias situações se amoldam a si mesmas.

Desse modo, no mundo do guerreiro, a invocação da *magia dos dralas* não visa controlar ou subordinar o que acontece às nossas vontades e desejos. Ao contrário, a magia está justamente em nos fazer capazes de viver em congruência com o que nos acontece, sem precisarmos nos apegar ou recusar diante do que se dá na realidade. Nessa perspectiva, ao invés de procurar vencer os elementos primários da existência, precisamos respeitar o poder de sua manifestação, tomando-os como guias originários.

Nos termos do Trungpa (1999), quando os seres humanos combinam “a liberdade do céu com a praticidade da terra” (p. 136), podem aprender a viver juntos em uma boa sociedade, inclusive valorizando sua relação com os não-humanos ao evitar as posturas predatórias responsáveis por inúmeros problemas sociais e ambientais.

Ao enfrentar o desafio de viver plenamente no mundo tal como ele é, descobrimos que “este mundo é um lugar mágico” (TRUNGPA, 1999, p. 137). A descoberta dessa magia só é possível com a coragem da proclamação da bondade e dignidade de toda vida existente. É desse

---

<sup>70</sup> Essa experiência é nomeada de *cavalo de vento*, e será aprofundada mais adiante.

modo que, “a magia – os *dralas* – pode então descer sobre nossa existência” (p. 137), imantando o mundo de riqueza e brilho, criando as condições para as mudanças fundamentais, tendo em vista que “não podemos transformar o modo de *ser* do mundo, mas, se nos abirmos para o mundo *tal como ele é*, descobriremos que a amabilidade, a decência e a valentia estão à nossa disposição – e à disposição de todos os seres humanos” (TRUNGPA, 1999, p. 138 *grifos do autor*). É por essa razão que

[...] para o guerreiro de Shambhala, fazer uma reverência é símbolo de sua entrega aos outros, de sua disposição para servi-los. Não estamos falando apenas do ato físico de inclinar-se, mas de toda a atitude do guerreiro perante a vida, uma atitude de entrega e abnegação. (TRUNGPA, 1999, p. 144).

Nos ensinamentos de *Shambhala*, a descoberta da magia dos *dralas* é sempre acompanhada do gesto de fazer uma reverência, pois reverenciar é um sinal de entrega e disposição aos outros e ao próprio mundo. O gesto de reverência é como uma cifra manifesta de uma arte marcial mágica sutil e profunda. Para os seus praticantes, inclinar-se é oferecer aos outros a bondade fundamental, ou seja, entregar “nosso poder e nossa magia potenciais” (TRUNGPA, 1999, p. 145). No mundo sagrado do guerreiro, esse poder e essa magia indicam a existência de “uma riqueza e uma sabedoria que podem nos ensinar a dirigir nossa vida com engenho e arte, com amabilidade e zelo” (p. 145).

Essa ênfase nos aspectos mágicos da condição guerreira, de algum modo, também responde ao alerta de Chogyam Trungpa quanto ao *materialismo espiritual*, uma vez que as pessoas tendem a usar os métodos e as práticas espirituais como se fossem tranquilizantes ou meios para suprimir seus medos e ansiedades (TAVARES, 2013). Em uma perspectiva oposta, ao invocar a magia dos *dralas*<sup>71</sup> somos instados a reconhecer o valor da coragem e da honestidade consigo mesmos e com a realidade.

Pois, para Trungpa (1999), se tornar um guerreiro pressupõe deixar de usar a espiritualidade ou a religião “como uma maneira de olhar a si mesmo sem ver nada além de si mesmo” (p. 146). Ser um *guerreiro*, nesse contexto, é uma tradução da palavra tibetana *pawo*, onde *pa* significa bravo, e *wo* a transforma em uma pessoa que é brava. A tradição de guerreiros é uma tradução de bravura. A guerra a que se refere à bravura e o destemor é a superação da covardia diante das situações que a vida nos propõe. O objetivo geral da guerra é não ter medo. Mas o fundo da guerra é o próprio medo.

---

<sup>71</sup> *Dra* significa “inimigo” ou “adversário” e *la* significa “acima”. Literalmente, portanto, *drala* significa “acima do inimigo”, “para além do inimigo” (TRUNGPA, 1999, p. 107).

Medo é nervosismo; medo é ansiedade; medo é um sentimento de inadequação, uma sensação de que talvez não sejamos de modo algum capazes de lidar com os desafios da vida diária. Sentimos que a vida é opressiva. As pessoas podem usar tranquilizantes ou yoga para suprimir seus medos: tentam flutuar sobre a vida. Elas podem fazer intervalos ocasionais para ir ao Starbucks ou ao shopping. Nós temos todos os tipos de truques e mecanismos os quais utilizamos com a esperança de conseguir vivenciar o destemor simplesmente tirando nossas mentes do nosso medo. (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 4).

De onde vem o medo? Segundo Trungpa (1999), o medo vem do nosso espanto ou desorientação mais básica, ou seja, da incapacidade de sincronizar a mente e o corpo. A meditação, como vimos, visa justamente alterar essa situação criando uma percepção aberta do nosso lugar na terra, e uma vez adequadamente posicionados no mundo, podemos aprender a conectar e irradiar a magia da bondade fundamental.

Conectando os *dralas externos, internos e secretos*, diz Trungpa Rinpoche, nossas percepções sensoriais abrem espaço para uma visão sagrada do mundo e da realidade. Com a amplitude brilhante dessa percepção, a visão, os sons, as sensações, revelam o imensurável do mundo. As percepções se tornam sobrenaturais, mágicas, atuando “contra a desertificação do real, o mundo sagrado, resgatado pela ética guerreira, repovoa o ambiente e desvela um cosmos cheio de energias” (SILVA, 2020, p. 135).

No Tibet, os padrões de energia vital são como canais através dos quais o mundo se move e se manifesta, revelando uma “sabedoria que transcende a agressão”, e que existem por si mesma refletida em nós no mundo da percepção (TRUNGPA, 1999, p. 107). Por meio desses padrões podemos nos comunicar com as diferentes formas de vidas.

A energia ou magia dos *dralas*, portanto, funcionam como elos que nos ligam diretamente com realidades comumente consideradas inacessíveis, mas que “são tão reais quanto nós, tão reais quanto as árvores, quanto os padrões das condições atmosféricas, quanto as galáxias, as *supernovas* e as forças nucleares” (HAYWARD, 2002, p. 54).

Os dralas são os elementos da realidade – a água da água, o fogo do fogo, a terra da terra -, qualquer coisa que nos ligue com a qualidade elementar da realidade, qualquer coisa que nos evoque a profundidade da percepção. Há dralas nas pedras, nas árvores, nas montanhas, num floco de neve, num torrão de terra. Tudo o que está aí, tudo aquilo com que nos deparamos na vida, tudo isso são os dralas da realidade. Quando estabelecemos essa conexão com a qualidade elementar do mundo, neste exato momento, neste ato que todos os seres humanos são capazes. Sempre temos possibilidade de descobrir a magia (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 109).

Na mitologia de *Shambhala*, o *princípio drala* é um fluxo contínuo de encantamento que sustenta a dança do mundo. Os *dralas* são como um elo entre a sabedoria do nosso próprio

ser e o poder das coisas tais como elas são. Como *Gesar de Ling* precisamos aprender a unir essas duas dimensões, entrando em contato com essa “energia para além da agressão” (TRUNGPA, 1999, p. 112). É nesse momento que nos transformamos em um guerreiro autêntico à luz da visão do *Sol do Grande Leste*.

Esse mesmo processo, profundamente educativo-espiritual, pode ser descrito observando o modo como o guerreiro de *Shambhala* se relaciona com o medo e os problemas que surgem da crença equivocada no *eu* como entidade sólida.

Assim, a educação guerreira se orienta em contraponto aos jogos neuróticos do ego. Esse processo, tem como princípio orientador um modo não-violento de lidar com as situações. Daí que a meta da educação guerreira consiste em manifestar uma atitude amigável para com os problemas. É nesse âmbito que Trungpa (2016) começa a ressaltar a importância das artes marciais apreendidas no âmbito de uma arte da guerra percebida como um exercício de superação das várias formas de desequilíbrio do ego.

Segundo fontes budistas chinesas tradicionais, monges em alguns mosteiros praticavam judô, caratê e outras artes marciais – mas não para desafiar, matar ou destruir outras pessoas. Em vez disso, eles usavam essas artes marciais para aprender a controlar suas mentes e a desenvolver um modo equilibrado de lidar com as situações sem que sucumbissem ao ódio ou ao pânico do ego (TRUNGPA, 2016, p. 46).

Nas sociedades ocidentais, a prática das artes marciais é vista como uma atividade agressiva. No entanto, diz Trungpa (2016), “a prática autêntica das artes marciais” implica, antes de tudo, buscar desenvolver um estado no qual a pessoa se torne “plenamente confiante, plenamente consciente do que se é e do que se está tentando fazer” (p. 46), aprendendo a lidar com as situações de modo apropriado.

Vale ressaltar, no entanto, que a busca de equilíbrio não significa aspirar uma existência sem conflitos ou sem problemas. Na tradição de *Shambhala*, o equilíbrio tem a ver simplesmente com manter os pés no chão. Nesse contexto, a principal questão a ser enfrentada pela educação guerreira diz respeito justamente à agressividade. Ao mobilizar a agressividade, ao invés de enfrentar as situações, tentamos apenas nos defender de modo inadequado, arrastados pelo estado de agressão. Como resultado, a nossa mente tende a projetar um inimigo e declarar guerra, transformando as adversidades em adversários.

Os guerreiros autênticos não pensam em termos de desafio, nem suas mentes se ocupam com campos de batalha ou com consequências passadas ou futuras. O guerreiro é completamente um com a coragem, um com esse momento particular. Ele ou ela está concentrado de modo pleno no momento, porque

conhece a verdadeira e autêntica arte da guerra (TRUNGPA, 2016, p. 48).

Ao contrário, a prática das artes marciais na educação guerreira de *Shambhala* relaciona-se com o uso que fazemos da mente diante dos contratempos que nos acontecem. O fundamental é desenvolver a habilidade de estabelecer amizade com os problemas. Para tanto, é preciso despertar “a bondade amorosa e um sentimento de senso de abertura” (TRUNGPA, 2016, p. 47). Só assim conseguiremos lidar com as forças adversas que nos alcançam. Esse é o ponto de congruência das artes marciais shambhalianas: se não geramos uma força reativa de agressão, as forças adversas terminam por se desestruturarem a si mesmas<sup>72</sup>.

Em outras palavras, estamos voltando, ou retornando, à origem da força que existe dentro de cada um de nós. Se tivéssemos que desenvolver uma nova força somente através da ginástica ou de práticas físicas, essa força originada a partir da ginástica, por assim dizer, não teria qualquer força mental para reforça-la e tenderia ao colapso. Mas o tipo de força a que estamos nos referindo aqui é conhecida como força no sentido pleno da palavra, a força do destemor (*jigme* em tibetano). Não ter medo é ter muita força. *A concretização da coragem é a arte marcial genuína* (TRUNGPA, 2016, p. 49 grifos nossos).

A força destemida mobilizada pela educação guerreira tem como principal característica *sorrir para o medo*. Esse é o ponto de partida das artes marciais, pois “o caminho da coragem começa com a descoberta do medo” (TRUNGPA, 2016, p. 61).

A própria inquietude do medo fornece o trampolim para transcendê-lo. Isso porque o medo nos coloca em relação direta com uma “vulnerabilidade trêmula” que nos faz sentir como “uma ilha no meio de um lago” (TRUNGPA, 2016, p. 61). O caminho da coragem tem a ver com o que fazemos nesse exato momento. Entretanto, podemos nos fechar, reforçando nossas defesas reativas, ou podemos acessar o reservatório de confiança que provém da nossa bondade fundamental incondicional.

Paradoxalmente, a coragem guerreira nos torna mais vulneráveis. Por isso, “as pessoas que vivenciam o *Sol do Grande Leste* costumam ser ternas e amáveis, comprometendo-se em “não prejudicar os outros, não levar vantagem sobre os outros e não causar sofrimento nem a si próprio nem aos outros” (TRUNGPA, 2016, p. 81).

A força da bondade fundamental nos permite permanecer bons, como somos, perante todos os tipos de ataque contra essa bondade. Um dos maiores exemplos da força da bondade fundamental é a experiência do Buda no momento da iluminação. No exato momento da iluminação, muitas forças

---

<sup>72</sup> Entre os povos guaranis, podemos conhecer algo parecido na luta conhecida como *xondaro*. Essa técnica de luta lembra aspectos das práticas marciais orientais, tais como: a ênfase no equilíbrio, gestos baseados nos movimentos dos animais e a atitude de desviar-se, ao invés de se contrapor ao oponente (BOND, 2004).

atacaram o Buda, mas ele permaneceu em estado de tranquilidade (TRUNGPA, 2016, p. 82).

A tranquilidade do Buda, representada esteticamente de inúmeras formas, e que decorre do princípio de bondade fundamental é a prova viva da potência formativa da educação guerreira. O Buda também é um guerreiro, um mestre nas artes marciais, na luta contra as armadilhas do ego. Sua principal arma é a não agressão conseguida através da união do céu e da terra como fez *Gesar de Ling* em sua cidadela mítica *Shambhala*.

*Gesar de Ling* é assim um símbolo potente da coragem e da compaixão atualizadas no nível humano. O gesto de montar no cavalo, por sua vez, manifesta sua conexão profunda com tudo o que existe. Por fim, costuma-se dizer, no Tibet, que *Gesar de Ling* não é apenas um guerreiro, mas, também, um protetor, um líder e um educador autêntico, e que esses vários aspectos se mesclam indefinidamente em sua presença no mundo.



Fig. 8. Lungta, o cavalo de vento tibetano. Fonte: [fengshuifocus.com.sg](http://fengshuifocus.com.sg)

#### 4. O CAVALO DE VENTO COMO O CORAÇÃO DA ARTE MARCIAL MÁGICA: os caminhos formativos do *educador guerreiro*

*Lungta*, o cavalo de vento, eleva as energias do corpo, da vida, aumentando a auspiciosidade. Sua imagem é exibida de modo onipresente nas bandeiras de oração tibetanas com inscrições e cores vivas em todos os lugares.

Popularmente, o cavalo de vento é um símbolo usado para atrair a chamada “boa sorte”, sendo associado às quatro direções cardeais e representado por meio de quatro animais: o tigre, o leão, o garuda e o dragão. Do ponto de vista sagrado, ele invoca e atualiza uma força mágico-espiritual primordial, uma experiência potente de iluminação sentida no corpo-mente.

Acredita-se também que a força do *Lungta* é capaz de colocar em movimento influências sutis que podem moldar eventos tanto na sociedade como na natureza. Assim, as bandeiras de oração gravadas com o símbolo do cavalo de vento emanam energias e forças que literalmente cavalgam o vento, disseminando mundo afora o poder sagrado, bem como as invocações impressas, beneficiando os diferentes seres e gerando uma teia positiva de interdependência que pode ser acessada por todos.

No mundo humano, *Lungta* concentra e expressa qualidades que se mostram evidentes em uma pessoa que manifesta naturalmente integridade, fortaleza, exuberância, senso de humor e dignidade. O *lungta* de uma pessoa está “para cima” quando ela sente essas qualidades em conjunto ou as observa em outra pessoa. Por outro lado, se alguém está abatido ou deprimido, sem brilho e sem conseguir se conectar com os eventos de sua própria vida e de seu ambiente, então é dito que seu *lungta* está “para baixo”. O que, conseqüentemente, o deixa vulnerável a doenças, a ataques e infortúnios.

O *lungta* de uma pessoa registra a sincronização relativa de seu próprio corpo-mente e com o mundo. Por isso, ele tem uma função, ao mesmo tempo, curativa e protetora. Há vários métodos ou práticas para aumentar o *lungta* ou mesmo para estabilizar o cavalo de vento pessoal: assumir determinadas posturas, respirar ar puro, reavivar o senso de humanidade, dignidade e presença.

Há, ainda, toda uma classe de práticas espirituais no Tibet conhecidas como *sang*, oferendas de fumaça de zimbro ou salva em uma fogueira, acompanhada por invocações litúrgicas. Essas práticas buscam estabelecer uma conexão íntima com o cavalo de vento dos diferentes seres que compõem um determinado mundo ou universo. Ao final das invocações é costume que os presentes soltem um grito a plenos pulmões: “Ki Ki So So, Lha Gyal Lo” ou “Que os deuses sejam vitoriosos!”.

O equilíbrio do cavalo de vento propicia muitos benefícios: boa saúde, prosperidade, presença pessoal poderosa, colheitas bem-sucedidas, ausência de doenças, líderes justos, relações harmoniosas em sociedade e assim por diante. Mas, igualmente, o cavalo de vento evoca a bravura, a força e a coragem para lidarmos bem com problemas da existência. O ponto principal é que o cavalo de vento seja atrelado à intenção de beneficiar todos os seres já que, assim, como a bondade básica, o cavalo de vento não é algo que possa ser privatizado, podendo ser apenas atrelado e montado<sup>73</sup>.

A vida e os ensinamentos de Chögyam Trungpa Rinpoche colocam em evidência uma verdadeira máquina de guerra espiritual. Uma máquina atravessada por energias mágicas

<sup>73</sup> Fonte: <https://kupdf.net/download/gesar-and-windhorse>.

(*dralas*) que operam como campos de magnetização inspirando a coragem e a bondade fundamental. Ancorada na mitologia de *Shambhala*, essa compreensão admite que todos os seres são capazes de experimentar o sopro dessas energias no mundo.

Na maior parte do tempo, entretanto, permanecemos distraídos quanto à sua fonte e aos seus efeitos na vida cotidiana. Uma das tarefas do guerreiro espiritual, nessa visão, é aprender a entrar lucidamente em conexão com essas energias, cujo cultivo advém do gesto corajoso de nos *soltarmos*, acessando um reservatório pulsante de forças inseparáveis de nós mesmos e das circunstâncias em que nos movemos.

De acordo com os ensinamentos de *Shambhala*, essas forças encarnam o chamado *princípio Ashe* que, por sua vez, se relaciona com uma energia autogerável chamada de *Lungta* ou *cavalo de vento*, o próprio coração da arte marcial mágica aqui defendida. Segundo Chögyam Trungpa Rinpoche, todos possuímos essa energia, mas precisamos aprender a cavalgá-la. Esse é o papel formativo da *arte marcial mágica* assentada na expressão-manifestação de uma força ou confiança incondicional. Assim, a noção de *lungta* ou *cavalo de vento* permite explicitar, simultaneamente, a perspectiva espiritual e pedagógica de *Shambhala* tal como incorporada nos ensinamentos de Chögyam Trungpa.

Vale lembrar ainda que educação dos/as guerreiros/as de *Shambhala* para a construção de uma sociedade iluminada, implica que os/as aprendizes precisam atravessar quatro caminhos formativos inerentes à *arte marcial mágica*. Esses quatro caminhos contêm processos de ensino-aprendizagem específicos chamados de as *quatro dignidades*, que, por assim dizer, são as virtudes cardeais da educação guerreira, e figurativizadas na forma de quatro animais: o tigre, o leão das neves, o *garuda* e o dragão.

Ao corporificar os ensinamentos associados a esses animais, o/a educador/a guerreiro/a compreende que sua formação espiritual é inseparável do empenho em criar as condições auspiciosas para um mundo iluminado, pois quando criamos as condições corretas, nosso *cavalo de vento* “não apenas galopa, mas voa”. Por isso, é dito que as aprendizagens vivenciadas nos caminhos das quatro dignidades têm “o poder de cem mil sóis”, e que quando sua luz brilhar, a “felicidade de todos os seres será alcançada” (MIPHAM, 2008, p. 214). Todo esse processo principia com o reconhecimento da *sabedoria do espelho cósmico*, uma espécie de centro de gravidade da educação guerreira.

#### **4.1. A sabedoria do espelho cósmico e a visão educacional shambhaliana**

A chamada *sabedoria do espelho cósmico* é a base de funcionamento da arte marcial mágica presentificada nos ensinamentos de *Shambhala*. Podemos afirmar que essa sabedoria

materializa a própria meta formativa da educação shambhaliana: a criação de um espaço corporal livre de fronteiras, ou seja, sem neuroses e dualismos.

Observamos anteriormente que, na cosmopercepção imanente aos ensinamentos de *Shambhala*, cabe às artes marciais contribuir para desdobrar um espaço de abertura por meio do aprofundamento da prática meditativa. O treinamento nas artes marciais é concebido como uma espécie de “meditação em movimento” (MIPHAM, 2008, p. 6) que visa fazer com que “a vastidão penetre em nossa percepção”, através da evocação dos *dralas*, permitindo o desabrochar uma experiência direta da bondade fundamental.

Ao vivenciar essa experiência encontramos uma chave de acesso ao reino de *Shambhala*, o reino primordial sempre ao alcance dos seres humanos, desde que estes aprendam a relaxar sua mente-corpo a fim de expandir sua confiança e sua coragem. Tantos nos ensinamentos disseminados por Chögyam Trungpa, quanto nas narrativas míticas, os reis de *Shambhala*, os *Rigden*, representando a imagem do/a governante/educador/a supremo/a dentro de todos nós, são os portadores do espelho cósmico diante do qual se enxergam os *dralas* presentes em nós mesmos e nos fenômenos.

[De fato] ao realizar plenamente o princípio da incondicionalidade do espelho cósmico e ao invocar de maneira absoluta esse princípio na brilhante percepção da realidade, um ser humano pode tornar-se *drala* vivo – magia viva. Eis aí como uma pessoa passa a integrar a linhagem dos guerreiros de Shambhala (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 183).

Isso significa dizer que nascemos ou nos tornamos guerreiros espirituais quando acessamos a vastidão do espelho cósmico. A realização dessa experiência não resulta da adesão cega a um conjunto de crenças, nem de um treinamento meramente técnico ou instrumental. A *sabedoria do espelho cósmico* exige, ao contrário, que cada um aprenda a relaxar diante das situações cotidianas, concretizando a coragem de agir no mundo livre das armadilhas e das exigências neuróticas criadas pelo auto centramento. É desse modo que o/a guerreiro/a em formação descobre que a *sabedoria do espelho cósmico* penetrou-lhe o coração, isto é, ele/a começa a estender a todos “os seres sencientes que sofrem” os raios ternos da compaixão (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 184).

Essa compaixão decorre diretamente da percepção da interdependência dos fenômenos, bem como da compreensão de que sempre há espaço para o caos. O que indica que um sentido mais amplo de espiritualidade está surgindo no coração do guerreiro espiritual. Isso porque a espiritualidade não precisa negar ou reprimir as confusões e desafios da existência. O/A guerreiro/a espiritual parte então para o sentido último de sua tarefa formativa: contribuir para

uma sociedade iluminada ao ampliar o seu campo de poder, *wangthang*<sup>74</sup>, distendendo a “qualidade de presença genuína que cresce a partir de sua intimidade” (MIPHAM, 2008, p. 87). Essa qualidade de presença, por sua vez, não é gerada por crenças, mas nasce como resultado de um arrebatamento que nos libera espontaneamente das fixações dualistas e neuróticas do eu solipsista e autocentrado.

A presença autêntica é o resultado de uma percepção não mais centrada no próprio eu; está vinculada, nesse sentido, ao ponto de vista do mundo como teia mágica, como rede cósmica. Na tradição de Shambhala se diz que a presença autêntica está diretamente ligada a percepção do espaço primordial (SILVA, 2020, p. 142).

Esse processo implica “todo um aspecto educativo de trabalho consigo e um conjunto de práticas que precisam ser vivenciadas adequadamente” (SILVA, 2020, p. 143). Nesse sentido, o *Wangthang* também precisa ser cultivado de modo gradual.

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

O desafio aqui é, de fato, aprender a abandonar nossas fixações egóicas. Esse aprendizado vem da renúncia pela nossa comodidade pessoal em desejar tudo ao nosso modo e em olhar tudo a partir de nosso próprio ponto de vista.

[...] O não-eu é importantíssimo para os ensinamentos de Shambhala; é impossível ser guerreiro a menos que se tenha essa experiência. Sem o não-eu, a mente estará cheia de si mesma, será preenchida por esquemas e projetos pessoais (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 73).

Ao sermos movidos pelo ego e suas neuroses deixamos de nos preocupar com os outros. Mas, uma vez livres da mente fixa e fixada em crenças que limitam nossa relação com a realidade, somos liberados para a magia das coisas tal como elas são. Desse modo após passar pela disciplina da meditação que nos ensina a relaxar, passamos agora a apreciar a imensidão do mundo, vivenciando um modo de estar no mundo que é naturalmente livre de medo e dúvidas. Aprendemos a *não* nos fixarmos nos problemas, mas, a *ir além* destes. Nesse momento, aprendemos a verdadeira arte da guerra.

---

<sup>74</sup> Em tibetano, *wangthang* literalmente se chama “campo de poder” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 165). “*Wang* significa “poder”, e *thang* significa “expansão” (MIPHAM, 2008, p. 154).

Chegamos a um ponto crucial acerca do sentido de aprender uma arte marcial na visão dos ensinamentos de *Shambhala*: a destituição do ego. É apenas quando vivenciamos essa experiência de destituição do eu que “a diferença nos adentra” e a “alteridade passa a ter um lugar” efetivo em nossas vidas (SILVA, 2020, p. 144).

O problema, contudo, é que nos sistemas ocidentais de pensamento, a ideia mesma de não-eu ainda se apresenta como algo não apreensível pela razão, posto que o sujeito no qual se funda a racionalidade pedagógica ocidental exclui qualquer contato efetivo com qualquer noção de vacuidade<sup>75</sup> que nos vincula a uma percepção do sujeito vasta e profunda, livre de conflitos, de medos, livre das estruturas egóicas.

Na cultura tibetana, de onde provém a noção de arte marcial mágica, contudo, a vacuidade é uma condição vital para experimentar as potências formativas da educação guerreira. Uma forma de acessar a experiência de vacuidade, como ressalta Sakyong Mipham (2008), é justamente aprendendo a cavalgar o *cavalo-de-vento* que nos conduz para além dos planos e maquinações do ego. O *cavalo-de-vento* é uma imagem potente que nos diz como aprender a expressar nossa existência de maneira direta, com confiança.

#### **4.2. A confiança na energia mágico-guerreira do *cavalo de vento***

Para os tibetanos, os cavalos são considerados animais maravilhosos, um dos seus símbolos mais sagrados. Na verdade, em todas as culturas xamânicas asiáticas, eles são considerados como uma verdadeira personificação de força e vitalidade<sup>76</sup>.

No Budismo Tibetano, em particular, o cavalo é associado ao Sol, correspondendo mais especificamente à visão do *Sol do Grande Leste*, que, por sua vez, é figurativizada em uma noção complexa e potente: o *cavalo de vento* ou *lungta*.

Assim, enquanto nas culturas xamânicas, o *cavalo de vento* (Khiimori), é uma alegoria para a alma humana, representando a força interior de cada ser humano, na cultura tibetana, o *cavalo de vento* (*lungta*) é também uma energia mágica, exuberante, brilhante que se encontra presente também nos animais, nas montanhas e nos rios. Em se tratando de uma pessoa humana, o *cavalo de vento*, além de irradiar uma força tremenda, pode ser *montado* (MIPHAM, 2008, p. 24). Nesse âmbito, o *cavalo de vento* é um tipo de energia despertada quando o guerreiro

<sup>75</sup> De acordo com Silas Rocha da Silva (2019, p. 65), o sentido último dessa noção tem a ver mostrar que todas as coisas surgem em dependência, como e/ou enquanto relação, isto é, uma relacionalidade. É, portanto, muito mais um “meio pedagógico” que visa contrastar nossa tendência habitual de se apegar as próprias ideias para vermos as coisas como elas são em suas próprias qualidades cruas, rudes, sem o acolhimento do racionalismo filosófico. Por isso, também é entendido como *shunyata*, ou seja, ausência de conceitos ou revestimento de qualquer espécie.

<sup>76</sup> Como sabemos, a domesticação do cavalo constitui um fato notável inseparável da própria formação do humano, tanto na Europa oriental ou na Ásia central (BIEDERMANN, 1993, p. 78).

espiritual se conecta com o *princípio Ashe*, a confiança primordial. O *princípio Ashe* é uma manifestação da bondade fundamental, o princípio impulsionador da aprendizagem da *arte marcial mágica*. O seu cultivo gera uma experiência de brilho e vitalidade, que, no Tibet, é também chamado de *ziji*<sup>77</sup>.

Tendo abandonado o apego ao “eu”, utilizamos nossa presença no mundo para refletir essa confiança: nós nos vestimos bem, comemos bem, pensamos certo e vivemos bem, pois respeitamos nossa dignidade como verdadeiros seres humanos, capazes de cultivar *ziji* – confiança interior – para fazer surgir o cavalo-de-vento (MIPHAM, 2008, p. 154).

O caminho do guerreiro reflete o “brilho de *Ashe* no corpo, na fala e na mente” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 86). Isto porque, *Ashe* é aquilo que nos anima, *reativando* as potências vitais e cósmicas das quais somos separados pelas visões restritivas, duais e binárias, que tecemos sobre nós mesmos e sobre o mundo. Contudo, esse estado permanece potencialmente acessível a qualquer um, em qualquer lugar, pois é o próprio modo de ser fundamental de todo guerreiro espiritual.

*Ashe* está em você; está no cosmos. É universal. É *aquilo*. Surge na forma de uma lâmina que corta preocupações e conceitos dualistas de todos os tipos. No todo, esse princípio de bondade fundamental é o não-ego, nada que leve a conflitos, mas bem afiado e soberbamente imóvel e firme. É a não-existência monumental. É a essência da união do céu e da terra (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 87).

Esse estado potencial pode ser descoberto não apenas em *Shambhala*, mas em qualquer lugar do mundo, onde quer que estejamos, podemos despertar essa força, simultaneamente, cósmica e interior (anímica). Mas, para tanto, é preciso que desenvolvamos confiança nela. Afinal, “a energia do cavalo-de-vento – está em todos nós, apenas esperando para ser descoberta” (MIPHAM, 2008, p. 29).

Para Trungpa Rinpoche (2016, p. 91), o *princípio Ashe* é como “uma centelha que existe dentro de nós que permite que nos sintamos saudáveis, íntegros e bons”. Essa compreensão equivale a dizer que somos constituídos por um sentido de cordialidade, capaz inclusive de afetar a vida dos outros. Essa amabilidade se assemelha à umidade que ajuda a semente a germinar, fazendo com que as plantas cresçam e o jardim floresça.

O sentido usual de confiança é confiança em alguma coisa, o que é algo condicional ou qualificado. Mas nesse caso, a amabilidade e a gentileza fazem

---

<sup>77</sup> *Ziji* é uma palavra tibetana para confiança. “*Zi* significa “brilho” ou “cintilação” e *ji* quer dizer “esplendor” ou “dignidade” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 85).

brotar um sentimento incondicional que é desperto, vívido e caloroso. Quando temos umidade e calor, sabemos que a planta irá de fato crescer. Essa confiança é a semente que devemos compartilhar com o resto do mundo. A confiança incondicional é o aspecto pragmático da ternura ou amabilidade. É a ação se originando a partir da gentileza (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 92).

Essa confiança não vem de lugar algum. Apenas surge. Desenvolve-la é algo que está mais relacionado ao nascer do sol. Por isso, mais que desenvolver, talvez, seja mais preciso afirmar que a questão vital aqui é como *reconhecer* essa confiança em nós. Esse processo de reconhecimento se manifesta em nossa vida como uma forma de apreciação, ou seja, como uma forma de empatia para conosco mesmos e para com os outros seres.

É justamente essa atitude que aumenta nosso *lungta*, nosso *cavalo de vento*, e que vai permitir com a formação adequada que cavalguemos “a força e a vitalidade inerentes da consciência desperta” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 37). Cavalgar e conduzir o *cavalo de vento* requer toda uma arte responsável por criar as bases para uma conexão plena consigo, com os demais e com o mundo. Na tradição budista, essa aprendizagem passa necessariamente pelo cultivo da chamada *grande compaixão*.

[A grande compaixão] é a genuína energia da mente, que irradia da bondade fundamental, como o Sol. Ela nos leva acima do egoísmo. Exatamente como o Sol atrás de uma nuvem, ela brilha através de nossa absorção em nós mesmos. A compaixão diminui bruscamente nossa velocidade e paramos para ajudar aquela pessoa. A grande compaixão tem como base perceber o sofrimento, lidar com ele e abrir mão dele (TRUNGPA RINPOCHE, 2008, p. 120-121).

Trungpa Rinpoche (2014, p. 45) diz que “sabedoria sem compaixão não vale muita coisa”. Por isso, o sentido radical de praticar uma arte marcial mágica, baseia-se no cultivo dessa compaixão que nos convida a olhar amplamente para o mundo, a trabalhar por ele. O mundo é quem fornece e impulsiona as situações da educação guerreira.

No entanto, ser compassivo não tem nada a ver com “santidade” ou com “ser bonzinho”, pois não nos ocupamos do outro para obter salvação ou acumular méritos pessoais. Embora, seja comum, entre nós, pensar a compaixão como algo fundamentalmente sentimental, inclusive aproximando-a da caridade ou da cordialidade amistosa, no contexto da arte marcial mágica de *Shambhala*, compaixão é, antes de tudo, a compreensão de que é preciso “tornar-se um com a situação” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 47), aprendendo a estar concentrado de modo pleno no momento-presente.

A compaixão é um modo de ultrapassar as barreiras artificiais e condicionadas que construímos entre nós e os outros. Ao removermos essas barreiras, aprendemos a nos abrir e,

assim, espontaneamente, surge uma compreensão e uma clareza reais. Essa é a verdadeira magia: *lhaksam* ou *bodhicitta*<sup>78</sup>, que reflete como um espelho o melhor da natureza humana, sua bondade fundamental. Por isso, a compaixão também é considerada como a “semente da iluminação” (SIMMER-BROWN, 2014, p. 11). Cultivar tal semente requer uma imensa coragem, e por isso quem se compromete com *bodhicitta* é considerado um guerreiro *bodhisattva*, um ser para quem seu amor pelos seres e pelo mundo é sempre maior do que o medo; um ser capaz de atrair e nutrir o mundo com gentileza e bondade ao invés de agressão e destrutividade. O comprometimento com o cultivo dessa amabilidade fértil é o núcleo da educação nos ensinamentos de *Shambhala*.

Reconhecer que todos os seres humanos possuem uma bondade fundamental é o ponto de partida da educação guerreira. Mas, ao mesmo tempo, tudo depende de até que ponto conseguimos ser corajosos para despertar estas forças em nós mesmos, para em seguida, de modo gentil e não-agressivo, irradiá-las em direção à coletividade. Isso porque o reconhecimento da energia do *cavalo de vento*, além de criar uma atmosfera de sacralidade em todas as situações cotidianas, age como uma fonte sutil e oculta que permite superar até mesmo os desafios e os obstáculos vigentes na sociedade.

#### **4.3. O despertar coletivo do *cavalo de vento* através do encorajamento**

O *cavalo de vento* poder ser descrito então como um *armazém de energias*. Se somos um aprendiz da educação guerreira, primeiro temos que aprender a ter um vislumbre de sua presença, através do cultivo da *sabedoria do espelho cósmico*.

Inicialmente, como vimos, esse processo se dá pela prática da meditação, contribuindo para gerar uma atmosfera básica da consciência e atenção plena, a partir do que um vislumbre de despertar se origina do espaço básico de nossa própria sanidade. Na prática da meditação, nosso corpo-mente é conduzido a unir céu e terra.

O céu é tradicionalmente o reino dos deuses, o mais sagrado dos espaços. Assim, num nível simbólico, o céu representa qualquer ideal elevado, qualquer experiência de algo vasto e sagrado. A magnificência e a visão do céu inspiram a grandeza e a criatividade humanas. A terra, por sua vez, simboliza o espírito prático e a receptividade. É o solo que sustenta e promove a vida. Embora pareça dura e teimosa, a terra se deixa penetrar e trabalhar; a terra pode ser cultivada. A relação adequada entre o céu e a terra é o que torna flexível o princípio da terra. O espaço celeste pode parecer muito seco, muito

---

<sup>78</sup> A *bodhicitta* também é chamada de ‘o pensamento supremo’, *lhaksam* em tibetano, o que é o mesmo que dizer que a compaixão e o cuidado pelos outros são o pináculo da vida humana, o “pensamento mais supremo que a mente possivelmente poderia ter” (SIMMER-BROWN, 2014, p. 11).

conceitual, mas é também do céu que provém a ternura e o amor. O céu é a fonte da chuva que cai na terra; assim, há entre eles uma relação de simpatia. Quando essa relação se estabelece, a terra torna-se amável, dócil e flexível – e assim o verde pode brotar (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 135-136).

Ainda no contexto da meditação, o *cavalo de vento* opera como uma “centelha”, fornecendo a coragem para o exercício contínuo da bondade fundamental. Ao ser tocado por essa “centelha” é como se o/a guerreiro/a se desmarcializasse, tornando-se mais amável e vulnerável, tocando o coração da tristeza. Daí que, segundo Trungpa Rinpoche (2016, p. 100), “a descoberta do cavalo de vento é realmente apenas uma questão de desistir de sua resistência, e não se esforçar muito para compreender ou terminar algo”.

A meditação visa desbloquear o medo que temos de reconhecer nossas próprias qualidades iluminadas. Com isso, o guerreiro espiritual se compromete em ir além do medo em uma jornada que começa pela abertura à bondade fundamental.

Quando sentimos a bondade, ocorre uma mudança: ficamos curiosos, o que desperta o cuidado. Começamos a ver a bondade acontecendo em tantas maneiras – racionais e irracionais, visíveis e invisíveis, e por meio de sinais, palavras e exemplos. A partir daí virtudes como paciência, esforço e generosidade (MIPHAM, 2012, p. 36 apud SIMMER-BROWN, 2014, p. 16).

Esse exercício produz um tremendo impacto subjetivo. Com o tempo, a meditação nos faz sentir que a energia autogerável do *cavalo de vento*, inicialmente apenas uma centelha, começa agora a irradiar, sem esforço, e passamos a nos conectar com um estado de simplicidade chamado de *maitri*, a *bondade-amorosa*.

Sem essa base o/a guerreiro/a não tem como avançar na aprendizagem da arte marcial mágica. Pois, sem *bondade-amorosa*, conosco e com os demais, não há como conter, com lucidez, os conflitos agressivos disparados pelas estruturas do ego, não conseguimos sequer permanecer presentes diante dos problemas e obstáculos, fugindo para os estados do medo ou da raiva, e desdobrando reações destrutivas.

[...] a descoberta dessa magia só pode ocorrer quando transcendemos o constrangimento de estarmos vivos, quando temos a coragem de proclamar a bondade e a dignidade da vida humana, sem hesitação e sem arrogância. A magia – o drala – pode então descer sobre nossa existência (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 137).

No entanto, o *cavalo de vento* aparece, de fato, quando prestamos atenção na maneira como conduzimos a vida. Sua energia mágica surge como uma sensação de estarmos plenos e intensamente atentos ao presente. Uma sensação de estabilidade que não tem nada a ver com

dureza ou inflexibilidade diante das situações. Na verdade, a energia do *cavalo de vento* consiste na vivência de um estado anímico que nada mais é que a essência do agora. Sua magia consiste em despertar um estado de presença que contribui para banir a depressão e a dúvida. O que nos leva ao segundo passo na aprendizagem da arte marcial mágica: o *encorajamento*. O encorajamento implica a capacidade de nos conectarmos com a interdependência e com a impermanência.

[...] Quando nos comprometemos a ficar exatamente onde estamos, nossa experiência torna-se muito vívida. Senão há nenhum lugar para onde fugir, tudo se torna muito claro (...) A impermanência torna-se muito vívida no momento presente. O mesmo acontece com a compaixão, o encantamento e a coragem. E também com o medo. Na verdade, qualquer um que se coloque à beira do desconhecido, inteiramente no presente e sem ponto de referência, experimenta a sensação de não ter onde se apoiar. É aí que nossa compreensão se aprofunda, que descobrimos que o momento presente é um lugar bastante vulnerável, e essa experiência pode ser completamente terna e desconcertante ao mesmo tempo (CHÖDRÖN, 2012, p. 9).

Nessas perspectivas, podemos dizer que o *cavalo de vento* está ligado diretamente ao entendimento de como a interdependência funciona.

Assim como um bom cozinheiro precisa saber combinar muitos ingredientes para criar a possibilidade da emergência de uma refeição deliciosa. Na criação de condições favoráveis à arte marcial mágica também precisamos de algumas combinações, tais como: “a atenção plena, a consciência desperta e a virtude, bem como a sabedoria e a habilidade que nos permitem juntá-las” (MIPHAM, 2008, p. 213).

Ao mesmo tempo, todas estas condições interdependentes, precisam ser compreendidas sob o ponto de vista da vacuidade já que “a experiência da vacuidade lida com a energia livre. Esta energia que não tem identidade, permanência, espessura, escapando da referência representacional exigida pelo conhecimento” (SILVA b, 2019, p.102). A partir do ponto de vista da vacuidade, podemos sair de uma relação estrita, dogmática com o saber, percebendo o aspecto energético que há nas relações com o mundo e com o próprio saber<sup>79</sup>. Por isso, enquanto na primeira etapa da aprendizagem do guerreiro se enfatizava o cultivo da *visão de prajna*, agora se focaliza diretamente o “trabalho com a energia” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 246).

Essa essência indestrutível é a energia da grande alegria; ela tudo permeia,

<sup>79</sup> Autores como Lyotard (1980, p. 76) falam de uma “economia libidinal” que se compõe de uma energia impossível de ser qualificada axiologicamente, uma vez que essa energia não é nem boa, nem má, nem pura, nem impura: tudo é fluxo e intensidade, toda uma energética.

como o espaço. Esse é o corpo dármico da não-fixação. [...] Essa energia é o sustentáculo da inteligência primordial que percebe o mundo fenomênico, é a energia que impulsiona tanto os estados iluminados como os estados confusos da mente. É indestrutível, no sentido de estar constantemente em marcha. É a força motriz da emoção e do pensamento no estado confuso, e da compaixão e sabedoria no estado iluminado (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 246).

O trabalho com a energia do *lungta* requer toda uma pedagogia<sup>80</sup>. Na verdade, a própria ação educativa é também compreendida como um gesto de reconhecimento e entrega a essa energia que visa nos incitar a fazer amizade (*maitri*) com nossas próprias decepções e confusões. Pois, um sinal de sanidade, índice vital da educação guerreira de Shambhala, é não sermos mais “destruídos pelo medo e pelo tremor”. O trabalho com a energia começa com a percepção “de que está na hora de interromper a luta e olhar diretamente para aquilo que nos ameaça” (CHÖDRÖN, 2012, p. 14).

Essa é a prática com a energia do cavalo de vento: “um modo de banir a depressão e a dúvida”. Em outros termos, um “processo de encorajamento” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 113). Pois, sem esse encorajamento não é possível lidar com os desafios mais amplos que atingem a sociedade, muito menos criar as condições auspiciosas para a criação de uma sociedade iluminada. Para tanto, partindo do vazio de nossos conceitos, podemos aprender como estourar nossas bolhas e os casulos que criamos para sobreviver, e que nos impedem ver como ajudar o mundo.

[Sabendo que] na realidade, não há nada que possamos definir claramente com nossos conceitos limitadores. Não há nada permanente ou sólido a que possamos nos agarrar. Isso é verdadeiro, não apenas para as árvores, mas para tudo no universo, inclusive “você” e “eu”. Tudo é vazio de ideias fixas e rótulos, mas ao mesmo tempo a árvore não desaparece quando reconhecemos seu vazio. Nós simplesmente vemos com mais clareza como ela realmente é: fluida, ilimitada e interligada com tudo que a cerca. Outra maneira de falar sobre o vazio é dizer que as coisas são “livres de significado imputado”. Ao invés de experimentar as coisas simplesmente como são, nossa mente lhes imputa camadas extras de significado. Isso pode soar muito intelectual, mais imputar significado é algo que todos nós fazemos, continuamente. Por exemplo, pense em como se sente quando diz “uma boa xícara de chá” (...) Para muitas pessoas, uma boa xícara de chá ou café tem o significado adicional de “conforto”. Dinheiro no banco geralmente quer dizer “segurança”. Determinado par de sapatos pode significar “bom gosto”. Um cônjuge pode significar “confirmação”. Mas há qualquer desses significados no objeto? Quando nossa bolha estoura devido a eventos repentinos, nossos significados imputados são arrancados (CHÖDRÖN, 2020, p. 95).

---

<sup>80</sup> Embora seja preciso ressaltar que os ensinamentos apontam o perigo de se iniciar o *lungta* sem desenvolvermos uma compreensão a respeito de *shunyata*. Os textos comparam a pessoa que não desenvolveu uma compreensão correta da vacuidade e começa a lidar com a dimensão energética a um elefante embriagado que sai correndo desenfreado, podendo se machucar e machucar aos outros.

Ao aprender a estourar nossas bolhas e casulos, diz Pema Chödrön (2012, p. 15), “seremos suavizados pela força absoluta da energia que surge, seja ela qual for — raiva, decepção, medo”. Mas, é preciso aprender *payu*, ou, brincando-sério com as palavras, é preciso saber “payá”, contendo-nos diante da fixidez instaurada pelas nossas bolhas.

Conter-se é o método para chegar a conhecer a natureza da inquietação e medo. É um método para acomodar-se na falta de base. Se nos distrairmos imediatamente, falando, agindo, pensando — se não há nunca uma pausa — jamais seremos capazes de relaxar. Estaremos sempre correndo pela vida. (CHÖDRÖN, 2012, p. 24-25).

Ao nos conter diante de nossas bolhas, essa suavidade surgida da energia seja ela da raiva, decepção ou medo é conseguida. Logo, quando uma bolha estoura, conseguimos perceber que “estamos atravessando um importante portal” (CHÖDRÖN, 2020, p. 99).

A partir desse momento, podemos aprender a relaxar. O aprendizado desse processo foi designado por Chögyam Trungpa como a trilha das *quatro dignidades* do guerreiro. Nessa trilha, aprendemos a incorporar um espaço cada vez mais vasto em nosso próprio mundo até alcançarmos a realização do/a monarca universal que, aqui, também podemos dizer do/a educador/a como o/a mestre/a-guerreiro/a-mágico/a.

#### **4.4. A arte marcial mágica na trilha das *quatro dignidades***

A educação guerreira, inspirada nos ensinamentos de *Shambhala*, parece operar uma espécie de virada ontológica ou cosmopolítica<sup>81</sup>, visto que nela os animais, assim como as plantas, as luzes e os elementos (água, terra, fogo, ar e espaço) não só pensam e sentem como também ensinam e agem. Como defende o próprio Trungpa Rinpoche (2002, p. 205), inspirados pela mitopoética de *Shambhala* podemos evocar e aprender com o sol e a lua, os dragões, os tigres, os leões das neves e até mesmos os *garudas*.

Particularmente, esses quatro animais – o tigre, o leão das neves, o *garuda* e o dragão - expressam um modo singular de ensinar-e-aprender movido por formas específicas de sabedoria. Por isso, eles têm um lugar vital na tradição pedagógica de *Shambhala*, atuando como verdadeiros professores das qualidades consideradas imprescindíveis à educação guerreira, uma vez que o cavalo-de-vento cresce com vigor quando aprendemos a discernir e a

---

<sup>81</sup> A cosmopolítica, para Silva (2020, p. 141-142), sugere que o mundo que vemos resulta de relações que estabelecemos com os outros e as outras não-humanos/as, pelos quais interagimos e nos encontramos. Como consequência, é instaurada uma política distinta da ordem do Estado, ou seja, “a política passa a ser da ordem da feitiçaria” voltada à “cura da sociedade” que “segue de braços dados com a cura da nossa relação pessoal e elementar com o mundo fenomenal” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 137).

usar a inteligência desses quatro animais. Nesse contexto, é preciso que o/a guerreiro/a consiga incorporar a virtude formativa de cada um dos quatro animais.

#### 4.4.1. O tigre e a dignidade da mansidão

O tigre anda lentamente pela relva, atento ao que faz; mas, como aprecia seu corpo, sua elasticidade e seu senso de ritmo, está relaxado. Desde a ponta do nariz à ponta da cauda, nada está errado. Seus movimentos são como ondas; ele vai nadando através da floresta. Assim, sua vigilância vem acompanhada de distensão e confiança (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 170).

O tigre é o principal símbolo da confiança guerreira, um estado natural de consciência e atenção. No processo formativo impulsionado pela arte marcial mágica, a mansidão é a primeira dignidade do guerreiro espiritual. A mansidão remete a um estado de simplicidade, liberado de conflitos. A dignidade do manso implica em modéstia, confiança e mente vasta. A modéstia é um antídoto ao veneno da arrogância.

Assim, a confiança é a indicação sensível de que o/a guerreiro/a prescinde de pontos de referência externos para confirmar sua ação, desdobrando uma grande curiosidade, um profundo interesse por tudo e por todos que o cercam. Essa curiosidade se manifesta como uma consciência atenta que se faz acompanhar de uma apreciação por tudo que se faz e realiza. Daí porque o discernimento, ou *payu*<sup>82</sup>, está associado ao tigre. *Payu* é o saber *como parar* sem o que não temos como discernir sobre o sentido das nossas ações. Sakyong Mipham (2008) nos oferece um exemplo de como isso se processa:

Pela manhã, quando acordo, a primeira coisa que faço é estabilizar a mente, colocando-a sobre a respiração. Quando surge um pensamento, eu o reconheço e volto a focalizar a respiração. Então, oriento minha mente pensando em como posso ser útil, como posso aprender mais nesse dia ou como posso despertar o meu cavalo-de-vento. Encorajo a compaixão e estímulo *prajna*—palavra sânscrita que significa “melhor conhecimento” — acerca de como viverei o meu dia. Ao estabilizar a mente sobre a respiração, estou colocando os pés no chão, como um tigre (MIPHAM, 2008, p. 35).

Assim como o tigre afia suas habilidades, no momento mesmo em que um pensamento emerge, ele precisa ser reconhecido e o seu ressoar no corpo observado. Isso é o que torna o/a guerreiro/a *manso/a*, o que lhe permite reunir forças para viver bem. O discernimento do tigre

---

<sup>82</sup> Essa palavra tibetana pode ser traduzida como “discernimento”, “atenção total” ou “conscientização” (CHÓDRÓN, 2020, p. 24).

propicia uma ação precisa que nos permite apreender os sinais energéticos do mundo, captar as mensagens que nos chegam através de coisas simples.

O agir deixa então de ser obscurecido pela inteligência que prefere se apoiar em pontos como a raiva, a autocomiseração ou mesmo a ansiedade. A mansidão, entretanto, não se confunde com passividade. Ela é impulsionada por uma curiosidade disciplinada e interessada por tudo à sua volta. É através da mansidão que percebemos a distinção entre o que pode melhorar ou o que agravar uma situação. O que também nos faz sentir gratidão e ternura pelo que nos acontece, amadurecendo as qualidades do coração, e dentre as qualidades do coração felino do/a guerreiro/a destaca-se a cordialidade.

A cordialidade tem, ela mesma, um aspecto curativo posto que propicia uma compreensão dos relacionamentos que constituem nossas vidas, através da percepção dos padrões de interdependência inerentes a todas as relações. O reconhecimento desses padrões é cultivado na trilha da dignidade do tigre, através do exercício de *payu*, o discernimento. A finalidade desse exercício consiste em aprendermos a valorizar as pausas como algo importante, pois as pausas criam uma espécie de “contraste momentâneo entre a total auto absorção e o fato de estar desperto e presente” (CHÖDRÖN, 2010, p. 8). Esse contraste faz com que nossas mentes se abram, aguçando nossa inteligência intuitiva, o que nos acalma e ativa uma curiosidade vívida que nos leva a encarar com honestidade e compaixão as dores da existência e os problemas do mundo.

Nesse contexto, diz Chödrön (2010), na pausa, é possível até mesmo cultivar uma intimidade com a mente do ódio, ou seja, com a “mente que polariza, a mente que transforma alguém em ‘outro’ moralmente condenável” (p. 8). Pois, a mansidão do tigre, ao invés de oferecer alimento a essa mente polarizada, escolhe alimentar a receptividade, a inteligência e a cordialidade. Atitudes que se assemelham a um remédio com potencial de cura para qualquer sofrimento. Para isso, é vital aprender a não evitar o momento presente. Isso porque, para os/as professores/as tibetanos/as, as nossas aprendizagens fundamentais começam quando temos a habilidade de lidar com *shenpa*, o momento em que ficamos tensos e somos “fiscados”, “afetados”, apegados ou aprisionados em um conceito ou uma ideia, e fazemos de nós mesmos e dos outros nossos adversários.

*Shenpa* é uma forma de apego ao ego, um apego à identidade responsável por nos fazer sentirmo-nos ameaçados aumentando os conflitos (CHÖDRON, 2010, p. 13). Um exemplo prático disto é quando estamos diante de uma crítica relacionada aos nossos pontos de vista. Nesses momentos, *shenpa* surge, e mesmo de modo não-verbal, ela alimenta rapidamente pensamentos e emoções perturbadores. Mas, caso tenhamos a mansidão do tigre, pausando,

percebemos sua chegada, através de uma pequena tensão, uma fisgada, uma pressão sob o colarinho, um aperto na garganta. Ao agir como um tigre *manso* percebemos esses momentos como instantes em que algo toca nossas feridas. Essa ferida é a base dos nossos casulos e medos. O problema é que, ao nos escondermos em nossas selvas pessoais, terminamos por não enxergar o brilho que há em nós. Com a percepção clara de *shenpa* é possível acessar uma inteligência natural, freando o movimento ou, como se diz no Tibet, “virando *shenpa* de cabeça para baixo”. Nesse momento, podemos ser completamente abertos, sem nada a defender, sem nada a temer.

No aprendizado dessa atitude de pausa, paramos de nos defender, deixamos de montar guarda, interrompemos o ataque. É por essa razão que se diz que a mente do tigre é “livre de arrogância”, uma vez que ele olha “antes de saltar”, e vê, o que lhe permite empenhar-se em tudo que faz e realiza (MIPHAM, 2008, p. 49). Essa qualidade não-arrogante e, ao mesmo tempo, empenhada é o que o liga à terra, ao dia a dia, uma vez que é no cotidiano que se torna possível aprender as três características de *shenpa*.

Primeiro, nossa história a estimula. Em segundo lugar, ela surge sempre subjacente ao sentimento predominante. E terceiro, sempre tem consequências, em geral, desagradáveis. Por exemplo, sentimo-nos solitários e, automaticamente, a *shenpa* aparece, seu momento neutro entra em cena. Mas, em vez de percebermos o que está acontecendo, de controlarmos a energia, mordemos o anzol e comemos demais, tomamos uma bebida, ou agredimos os outros. Depois, acontece o efeito pós-*shenpa*. Sentimo-nos culpados e nos desprezamos por termos mais uma vez nos descontrolados. Esse fluxo cíclico pode se prolongar por anos, com uma *shenpa* que provoca uma reação em cadeia que gera uma *shenpa* posterior e assim por diante (CHÖNDRON, 2010, p. 18).

Na mesma direção se diz também que “o tigre é discernimento porque ele entende a lei do carma”, compreende o que é preciso cultivar e o que é preciso descartar. (MIPHAM, 2008, p. 58). Na verdade, aqui o “carma é uma verdade terrena que qualquer um pode reconhecer” (p. 59): tudo o que nos acontece resulta de causas e condições que se reúnem e que têm certa repercussão em nossas existências. Por exemplo, a lua brilha sobre um lago, causando um reflexo. O reflexo da lua, entretanto, não tem existência independente, mas, como por magia, surge de uma reunião de causas e condições.

Como a lei da gravidade, o carma é tão básico que, com frequência, nem sequer o notamos, não é preciso nem um tipo de fé dogmática para entender a lei do carma. Com a sabedoria do tigre aprendemos a discernir que o carma se refere apenas ao modo como preparamos o terreno em que caminhamos. Independente se acreditamos ou não em outras vidas, “podemos ver o carma como o modo como nos movemos no mundo” (MIPHAM, 2008,

p. 59). Por isso, o tigre olha com atenção para as ações do corpo, da fala e da mente.

Esse processo, importa destacar, não tem a ver com tentar ser uma “boa pessoa”, mas “basear nossa atividade na observação de como as coisas realmente funcionam” (MIPHAM, 2008, p. 63) a fim de não prejudicarmos a nós mesmos e aos outros. Ao explorar *shenpa*, pelo exercício de pausar, compreendemos que é fundamental interromper o *fluxo cíclico* de ações que obstruem nossa lucidez.

Somente assim, podemos nos abrir ao contato com nossa cordialidade natural, despertando as qualidades do coração e interrompendo os padrões cíclicos de reatividade. A dignidade do tigre ao manifestar essa atitude (ou virtude) pedagógica nos conduz ao *lungta*, “o cavalo de vento – a capacidade de cavalgar a força e a vitalidade inerentes da consciência desperta” (MIPHAM, 2008, p. 37), e que nos ensina a fazer escolhas sábias.

O foco essencial desse caminho da escolha sábia, do treinamento para diminuir o ritmo da agressão em contínuo crescimento, é aprender a estar presente. Fazer pausas bem curtas durante o dia é uma maneira que quase não requer esforço para atingir esse caminho. Por alguns segundos, podemos estar presentes. A meditação é outro modo de treinar o aprendizado da permanência (CHÖDRÖN, 2010, p. 10).

Essa prática pode ser ensinada e aprendida, inclusive para além de sua vinculação à religiosidade budista. Pois, se trata de um modo de olhar, uma visão acerca das escolhas que estamos fazendo, de aprender a não devanear, mantendo-se alertas mesmo no caos.

Nesse sentido, pode-se notar que *shenpa*, em si mesma, não constitui o problema. A questão é a falta de percepção no momento que somos fisgados e que inconscientemente causa uma reação automática. Lidar com isto é aprender a fitar compassivamente o próprio fato de termos sido fisgados. O simples fato de reconhecermos isso, sem julgamentos ou reações, pouco a pouco, contribui para interromper seus reflexos em nossas ações. Claro, não é algo que se cultiva de uma hora para outra. Esse processo é também chamado de “período de desintoxicação” (CHÖDRON, 2010, p. 18), que inclui três etapas articuladas:

[...] Etapa Um. Perceber o momento em que foi fisgado. Etapa Dois. Fazer uma pausa, respirar três vezes conscientemente, e deixar-se levar pela energia. Apoie-se nela. Aceite-a. Vivencie totalmente a energia. Prove seu gosto. Toque-a. Cheire-a. Fique curioso a seu respeito. Como ela se comporta em seu corpo? Que pensamentos provoca? Torne-se íntimo da ansiedade e da angústia da *shenpa*, e continue a respirar. Uma parte dessa etapa é aprender a não ser seduzido pela força da *shenpa* (...) É preciso permanecer consciente e compassivo, interrompendo sua força e evitando que cause dano. Não fale, não aja, e sinta a energia. Una-se à sua energia, com o fluxo e refluxo da vida. Em vez de rejeitá-la, aceite-a. Essa entrega é muito aberta, curiosa e

inteligente. Etapa Três. Depois, relaxe e siga sua vida sem que a prática converta-se em algo complicado, uma competição em que você vence ou perde (CHÖDRÖN, 2010, p. 19).

O momento chave é quando conseguimos fazer uma pausa, respirar e aceitar essa energia, vendo com clareza para onde o anzol nos levará. “A majestade dessa situação revela-nos a dignidade que há em sermos tranquilos e simples” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 40), vendo tudo que víamos antes, mas o que vemos já não é mais o mesmo.

Essa é a magia de ser-e-de-aprender-no-mundo-como-tigre. Todas as coisas que vemos, ouvimos, tocamos, cheiramos e saboreamos adquirem maior nitidez, brilho e vastidão. Passamos a ver a vida “com apreciação e cuidado”, com atenção e reconhecimento de nossas confusões como “vazias de existência inerente” (MIPHAM, 2008, p. 14). O desafio dessa aprendizagem passa por aceitar a própria energia inquieta, permanecendo consciente em vez de nos esquivarmos automática e reativamente.

Mesmo que, de início, consigamos apenas “sair da espiral da angústia por alguns breves momentos” (CHÖDRÖN, 2010, p. 19), esse momento se configura como uma etapa importante no aprendizado de “interromper e enfraquecer antigos hábitos” (p. 19). É o instante em que permitimos nos abrir a essa energia, integrando-a, provando seu sabor, ficando curioso com relação a ela, perguntando: como é seu efeito em meu corpo? Que pensamentos provocam em mim? E, assim, vamos nos tornando íntimos com a ansiedade, com a angústia, mas sem nos deixarmos ser arrastados. Com isso, gradativamente, perdemos a vontade de fisgar o anzol e percebemos a vastidão da mente. Percebemos que tanto o nosso estado anímico básico como nossa relação com a visão de *Shambhala* e com o *Sol do Grande Leste* já não são um mero tema ou conceito.

A mente vasta provém também de compartilharmos a visão dos *dralas*. Somos realmente capazes de mergulhar no vasto e poderoso oceano da magia, um oceano que, seja de dor ou de prazer, é sempre delicioso. (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 171).

Com essa mente vasta, meditar torna-se uma atitude felina básica, que nos faz perceber não apenas onde estamos pisando. Para Trungpa Rinpoche (1999), tudo começa com a experiência de *tocar e partir*. Ao sentir que fomos fisgados, quando *shenpa* nos atinge, é crucial *tocar* as emoções que são produzidas. Para, em seguida, relaxarmos e as deixarmos *partir*. É assim que conseguimos o poder de nos libertar do carma e suas confusões. Podemos então relaxar como um felino, e nessa condição humano-felina aprender “a estar num estado de simplicidade que só os mansos sabem ser: acessível, livre de complicações, sem se deixar

engolir pelas preocupações” (SILVA, 2020, p. 150).

Na atualidade, tanto nos processos educativos formais como não formais, muito tem se falado em educação emocional. Tem sido comum o desenvolvimento de projetos socioeducativos que mobilizam as artes marciais como uma estratégia para favorecer processos de educação emocional com as crianças e os jovens.

Mas a dignidade da trilha do tigre, como aqui tematizada, “está além da inteligência emocional” (MIPHAM, 2008, p. 94), pois, nesse âmbito, o esforço educativo ainda aparece calcado numa lógica que almeja empoderar as identidades das crianças e jovens, criando oportunidades para que elas possam se adaptar melhor às condições e aos desafios impostos por suas condições sociais ou econômicas de existência. Sem dúvidas, a educação emocional proporciona experiências importantes.

Contudo, do modo como vem sendo impulsionada, não se confunde com o cultivo do que na *arte marcial mágica* chamamos de *ziji*, isto é, uma confiança interior profunda e incondicional, algo mobilizado em função de um trabalho formativo contínuo, um processo que, como vimos, é capaz de revelar nossa abertura natural permitindo que as qualidades do coração bondoso repercutam em nossas ações (SAMTEN, 2006).

Com efeito, o propósito aqui é que, como um tigre, aprendamos a desacelerar, a parar de girar a roda e desmarcializar os nossos combates diários. Na trilha formativa do tigre *manso* busca-se um caminho espiritual. Nesse caminho, não fugimos, nem nos adaptamos, ao contrário, respeitamos nossas crises emocionais, compreendendo o poder que as emoções têm de nos deixar frenéticos, e, também, de nos desmarcializar. Pois,

[...] possuímos bondade, sabedoria e inteligência fundamentais. Por isso, podemos parar de causar mal a nós mesmos e aos outros. Com a atenção plena, vemos aquilo que surge. Pela compreensão, deixamos de sustentar a reação em cadeia que faz com que os fatos passem de minúsculos a imensos. Permitimos que sejam minúsculos e permaneçam assim, não se expandindo até a 3ª Guerra Mundial ou explodindo em violência na família. Tudo isso decorre de aprender a parar por um momento, de aprender a não repetir continuamente as mesmas atitudes impulsivas. Simplesmente parar, em vez de preencher imediatamente o espaço, representa uma experiência transformadora. Ao esperar, começamos a nos conectar com a inquietação básica, assim como com a amplidão fundamental (CHÖDRÖN, 2012, p. 24).

Assim, a beleza intrínseca da *arte marcial mágica* é que ela nos desmarcializa ao nos fazer descobrir que carregamos o potencial para a agressão. Esse é o verdadeiro poder marcial que, no fundo, é uma forma de não poder, sendo antes a potência-potencial viva da bondade fundamental que está já presente em todos nós.

A dignidade do tigre *manso* nos põe em contato com essa potência-potencial através do discernimento acerca das qualidades saudáveis e despertas que se manifestam quando permitimos que nossos espíritos se desmarcializem. Experimentada como meditação, essa aprendizagem nos faz capazes de descobrir o quanto é fundamental parar de lutar com ou contra. Não é preciso lutar com a gente, e muito menos com os outros.

Aprender uma arte marcial, nesse contexto, é uma forma específica de entrarmos em uma relação consciente e atenta com nossos padrões mentais, abrindo um espaço de não-luta. Em termos educativos, deixamos de encher a xícara, de acumular saberes e mais saberes, e passamos, antes, a conectar o que já sabemos com as nossas inquietações básicas. Como um tigre, aprendemos a nos aproximar do mundo entregando-nos a ele, despertando uma curiosidade viva, abandonando os rótulos e os hábitos reativos.

Com o contentamento do tigre, não desistimos da vida – longe disso. A meditação revela como são passageiros os ganhos e as perdas, e *payu* aponta recompensas de longo prazo. Isso não significa que não desfrutamos de um jogo de futebol ou que não tentamos dar o melhor de nós em tudo o que empreendemos. Lidamos com tudo isso sem nos perturbar (MIPHAM, 2008, p. 94).

O aprendizado não se refere ao ganho de habilidades ou competências, nem mesmo as chamadas *socioemocionais*, mas a cultivar um apreço pela vida. Esse apreço surge apenas a partir do momento em que conseguimos abordar uma situação com brandura. É esse o momento em que a energia do *drala* surge, e “o sagrado começa a brilhar através do mundo” (MIPHAM, 2008, p. 95).

Para Chödrön (2009, p. 16), essa abordagem do sagrado é radical, pois somos “encorajados a interromper a sucessão de acontecimentos e parar, observar e respirar”. Trata-se do sagrado como uma visão que se manifesta como uma confiança imensa. Uma visão que discerne de modo meticuloso cada detalhe da vida, valorizando tudo o que é.

#### **4.4.2. O leão das neves e a dignidade da animação**

O “rugido do leão” é a proclamação destemida de qualquer estado da mente, incluindo as emoções. Compreendemos que situações caóticas não devem ser rejeitadas e tampouco devemos considerá-las como regressivas. Precisamos respeitar tudo o que acontece ao nosso estado mental. O caos deve ser visto como uma informação extremamente auspiciosa (TRUNGPA, 1976, p. 79-80).

O leão das neves é o signo da bondade e da alegria. Uma de suas características mais

proeminentes é a leveza, *nyingje*, que não é outra coisa senão a própria compaixão desperta. A dignidade da animação, figurativizada na educação guerreira pelo leão das neves, compreende duas vivências. A primeira diz respeito a um estado de espírito cheio de júbilo e contentamento. A animação, nesse âmbito, se manifesta como um sentimento de prazer que não surge motivado ou condicionado por aspectos externos. O ânimo do leão das neves é gerado por uma sensação natural de deleite. A segunda vivência própria da dignidade da animação é um estado de confiança sem dúvida, que lhe permite habitar com clareza e precisão as experiências sem precisar aceitar ou rejeitar o que surge.

Essas duas vivências, contentamento e confiança, é que vai permitir que a compaixão se torne livre de entraves. Ao trilhar o caminho de aprendizado expresso pelo leão das neves, o/a educador/a guerreiro/a pode então começar a dedicar sua vida à tarefa de despertar outras pessoas para a verdade da bondade fundamental. A proclamação dessa verdade é conhecida como o “rugido do leão” (MIPHAM, 2008, p. 103).

O rugido do leão das neves reconhece a agressão sem precisar se entregar a ela. Como lembra Chögyam Trungpa Rinpoche (1999), o leão das neves sabe da existência da agressão, sobretudo aquela provocada pelas emoções conflitivas. Sabe também que por conta desse estado agressivo estamos sempre entrando em conflito seja conosco mesmo, seja com os demais, ocupando a mente com diversos adversários e especulando sobre alternativas que visam nos defender de algo que poderá acontecer. É isso que faz a mente se tornar sobrecarregada e perder a clareza para lidar com as situações.

Essa sobrecarga mental é subjugada no caminho da mansidão do tigre por meio da pausa, na qual aprendemos a parar de lutar e a nos desmarginalizar. No caminho da animação do leão, aprendemos a descondicionar nossos sentidos ao reconhecer a agressão sem nos entregar a ela, o que permite agir com bondade mesmo quando nos sentimos desapontados ou frustrados. Como sabemos, nessas ocasiões, tendemos sair à procura de um objeto para culpar ou para competir.

Quando desenvolvemos a consciência reflexiva para dar-nos conta desse fato, não ficamos mais amarrados ao hábito de culpar os outros. Não precisamos nos tornar masoquistas e culpar a nós mesmos; precisamos entender que a dor e o sofrimento – não importa como esteja sendo o nosso dia - constituem uma realidade básica. Podemos reconhecer que estamos passando por tempos difíceis, que estamos sofrendo. Essa tomada de consciência abre o coração e a mente para a realidade da compaixão (MIPHAM, 2008, p. 108).

O primeiro passo na aprendizagem da dignidade do leão das neves é saber que a agressão já é uma expressão de sofrimento, o que exige operar uma *consciência reflexiva* que seja capaz

de *olhar e ver* “nossas vidas, com seus altos e baixos, como um professor e não como um fardo” (CHÖDRON, 2009, p. 24). Essa consciência reflexiva ativa uma gentileza afetuosa em relação a nós mesmos e às circunstâncias nas quais estamos imersos, atuando como uma espécie de “ingrediente mágico”, pois nos leva a entrar em contato com a “energia do momento”, o que cria uma “abertura” (Idem, p. 28).

Nesse sentido, o que é digno nessa caminhada é perceber que cada experiência pode se transformar em um obstáculo ou mesmo em um modo de nos libertarmos. A começar pelas coisas mais simples. Podemos tomar como exemplo o caso de uma mosca que acaba de pousar em nossa perna. Nesse caso, se nossa tendência for de agressividade em relação as moscas, iremos seguir com esse sentimento e *plaft*, batemos nela. De outro modo, podemos tentar uma reação amistosa para com a mosca, simplesmente olhando para ela e a deixando ficar ali ou apenas aproximando nossa mão para que ela voe.

Esse pequeno gesto transforma a visita da mosca em uma oportunidade de semear gentileza e tolerância, uma apreciação pela sacralidade de toda forma de vida, sobretudo pelos menores, isto é, pelos seres que são comumente desprezados pela grande maioria. Esse simples e, ao mesmo tempo, sofisticado gesto, “transforma-se numa pequena medida para abrir um pouco mais o coração e a mente” (CHÖDRÖN, 2020, p. 26).

De acordo com Chögyam Trungpa Rinpoche (2016, p. 44), a aprendizagem do leão das neves passa por “lidar com a dicotomia do eu e do outro”. A partir desse ponto é possível enxergar as potencialidades inerentes aos próprios problemas que estamos enfrentando. A ideia é ficarmos cada vez mais atentos ao que estamos fazendo, ciente que as nossas ações têm consequências, cultivando uma disposição para *olhar e ver*, ou seja, a não fechar os olhos diante das dificuldades, nem tampouco exagerar os seus efeitos.

Olhar é a nossa primeira projeção; se temos qualquer dúvida, o olhar pode apresentar algum tremor, alguma vacilação. Começamos a olhar e, em seguida, sentimo-nos inseguros ou ansiosos por não confiarmos em nossa visão. Assim, às vezes temos vontade de fechar os olhos: não queremos olhar mais. Mas a questão é olhar corretamente (...). Talvez então possamos *ver* alguma coisa, que é a segunda fase. Quanto mais olhamos, tanto maior é a nossa curiosidade, e fatalmente mais enxergamos. Nosso processo de olhar não é limitado porque somos benevolentes, não temos nada a perder, nada contra o que lutar. Podemos olhar à vontade – e então podemos ver maravilhosamente bem (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 55-56).

Esse processo permite que o leão das neves olhe-se-vendo-se-a-si-mesmo-e-aos outros de uma forma precisa. Ao fazer isso, descobre que, muitas vezes, agimos no mundo movidos por uma linguagem pré-verbal e não conceitual. A *arte marcial mágica*, assim, implica em uma

reaprendizagem radical do modo de olhar, ouvir, tocar, cheirar, saborear, através de um profundo e sistemático descondicionamento dos sentidos.

Esse aprendizado permite retirar a ênfase dos processos educativos na ideia de sucesso, ou, daquilo que também tem sido chamado de *experiências exitosas*. Na educação guerreira não se busca privilegiar o êxito em detrimento do fracasso. Ao contrário, é preciso uma verdadeira *arte do fracasso* já que, “aprender a fracassar nos ajudará mais que qualquer outra coisa na vida” (CHÖDRÖN, 2020, p. 38). Isso porque quando fracassamos, quando as coisas não funcionam de modo exitoso “sentimos nossa vulnerabilidade de uma maneira crua e poderosa” (p. 38). O sentimento de desconforto faz com que o ego passe a ativar suas defesas, montando o ataque para escapar dessa crueza. Um dos ataques mais ferozes do ego consiste justamente em encontrar um culpado externalizado pelo fracasso. Outra abordagem, também comum, é atacarmos a nós mesmos, isto é, internalizando a culpa e nos rotulando como fracassados/as.

No entanto, o leão das neves nos propõe outro método de abordagem: entrar em contar com “crueza da vulnerabilidade dentro do nosso coração” (CHÖDRÖN, 2020, p. 39). Esse caminho não busca a fuga “daquilo que é”, mas o acolher, mesmo por alguns instantes, a sensação de desconforto, tempo suficiente para que comecemos a “lentamente aumentar nossa capacidade de expandir em vez de contrair, de soltar em vez de agarrar” (p. 40). A conquista guerreira desse tempo visa nos fazer ver que as emoções mais pesadas, mais desagradáveis, não são tão sólidas assim. Como sugere Pema Chödrön,

Quando somos capazes de manter a crueza da vulnerabilidade no coração, podemos usar essa energia para criar poesia, prosa, dança, música, canções. Podemos fazer daquilo algo que comunique, que toque as pessoas. Desde o início dos tempos, os artistas fazem isso (CHÖDRÖN, 2020, p. 40).

Deparamo-nos aqui com a dimensão estético-criativa das artes marciais na perspectiva da educação guerreira. Mais do que valorizar a execução bem-sucedida dos movimentos, - seja de ataque e defesa, com chutes, socos dentre outras técnicas -, o papel formativo das artes marciais, nesse contexto, visa aguçar os sentidos para experimentar outras formas de lidar com tudo que nos faz sentir desconfortáveis nas situações, pondo o sujeito à prova, sobretudo, nos seus momentos de fracassos.

Em outros termos, o aprendizado do descondicionamento dos sentidos permite separar a força da dureza e da agressividade, tornando os gestos da luta em gestos graciosos. Há dois aspectos a serem ressaltados para que isso aconteça. O primeiro relaciona-se ao momento em que o sentimento de desconforto surja. Nesse instante, é vital “senti-lo o mais completamente possível” (CHÖDRÖN, 2020, p. 44), respirando com o momento, sentindo-se tocado por ele,

permitindo que resida em nós o máximo que pudermos. Em seguida, é preciso aprender a retirar o seu peso, a sua densidade. Para tanto, “precisamos agarrá-lo e depois soltá-lo, deixando-o ir embora” (p. 45). É nesse duplo movimento que reside a base da virtude guerreira do/a *animado/a*.

De modo geral, encaramos qualquer tipo de desconforto como uma má notícia. Entretanto, para os praticantes ou guerreiros espirituais — pessoas que têm uma certa ânsia de conhecer a verdade — sentimentos como decepção, constrangimento, irritação, ressentimento, raiva, ciúme e medo, em vez de significarem más notícias, representam momentos muito claros que nos mostram onde estamos nos detendo. Eles nos ensinam a encontrar ânimo e a enfrentá-los, quando preferiríamos desmoronar e recuar. São como mensageiros que revelam, com assustadora clareza, exatamente em que ponto estamos presos. Este exato momento é o mestre perfeito e, para nossa sorte, está conosco onde quer que estejamos (CHÖDRÖN, 2012, p. 14).

O cultivo pleno dessa abertura ao desconfortável resulta na capacidade de “jamais desistir” de si mesmo e dos outros (CHÖDRÖN, 2010, p. 29). Com isso, mesmo *quando tudo se desfaz* ainda é possível aprendermos a encontrar ânimo a fim de não desmoronar. A base desse exercício é tornar os próprios *contratempos* em nossos/as professores/as, nossos/as professores/as perfeitos/as. Essa é a lição a ser incorporada no caminho da dignidade do leão das neves. As nossas próprias obstruções e suas complicações nos ensinam a jamais desistir de nada nem de ninguém mesmo quando tudo à nossa volta parece conspirar contra nós. As dificuldades e os empecilhos são abordados como lembretes que apontam o quanto ainda precisamos estar presentes nas situações que a vida oferece.

Trazer os nossos sentidos e a nossa consciência para essas situações indesejáveis ou desconfortáveis é o lema formativo do leão das neves. Essa consciência o liga à bondade fundamental, e sem isso não seríamos “capazes de olhar o mundo e ver como realmente as coisas funcionam” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 75). Diz-se, portanto, que a inteligência do leão das neves é manejada “como uma arma de consciência” (p. 76).

[Como resultado] no caminho do leão das neves, passamos a vivenciar momentos de grande alegria que se parecem exatamente com estar apaixonado. Nós nos sentimos muito felizes porque a disciplina e o deleite fazem com que a mente se volte para fora. Começamos a desfazer o nó da obsessão por nós mesmos. Finalmente, gerar amor torna-se algo que não requer esforço, como o sol que, sem esforço, irradia calor e brilho (MIPHAM, 2008, p. 112).

A fonte de animação do leão das neves, seu sentimento natural de prazer, decorre justamente do fato de que “a despeito dos altos e baixos da vida” ele compreende que é preciso

fazer amizade consigo e com as situações (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 74-75). O nome desse aprendizado é *maitri*, o cultivo da bondade amorosa que se manifesta como uma espécie de música que festeja seu próprio ritmo e melodia independentemente do que a vida é capaz de oferecer. *Maitri* “é a compreensão de que é preciso tornar-me um com a situação” (p. 76), o que implica ultrapassar as barreiras dualistas que criamos entre nós e os/as outros/as, ultrapassando nossas visões polarizadas.

De acordo com Chödrön (2020, p. 61), o primeiro passo, no sentido de se perceber-sentindo essa consciência animada, é procurar a polarização em nós mesmos. O que “envolve o despertar de coragem suficiente para sentir a vulnerabilidade”, encarando nossas neuroses, em vez de desmornar e nos esconder. Fazendo isso, descobrimos o quanto nossa vulnerabilidade – comumente ligada à carência e à falta de sentido tão comum hoje, e que nos faz sentir cheios de defeitos ou incapazes – é parte fundamental de nosso crescimento e amadurecimento como seres sencientes.

O reconhecimento dessa vulnerabilidade permite constituir uma outra perspectiva das artes marciais enquanto aprendizagem de autodefesa. Aprender a se defender passa a significar, no caminho do leão das neves, tornar a felicidade contagiosa, uma vez que quando um maior número de pessoas aprende a confiar na sua bondade inata, por mais instáveis que sejam as situações, nunca desistimos da humanidade. O ânimo do leão das neves provém de sua capacidade de apreciação aguçada com respeito ao que acontece.

[Nas histórias budistas] há relatos de que o leão das neves é a reencarnação de grandes professores espirituais, porque ele personifica a alegria primordial. Ele é o estado de júbilo em forma de gente. Seu modo de existir é o de ser brincante e contente, saltando de monte a monte por entre as nuvens. Sua dança, alegre e vibrante, é considerada como um dos métodos mais diretos para vencer dificuldade e desafios, assim como harmonizar ambientes. Quando o leão dança, movimentando sua cabeça, balançando sua cauda e esvoaçando suas juba, toda dúvida e medo são removidos como orvalho sob o sol da manhã (SILVA, 2020, p. 152).

Por essa razão, na cultura tibetana, o leão das neves personifica a grande bem-aventurança, a alegria incondicional. A dança vibrante é o seu método para superar os desafios. Ao invés de “fugir da dor” ou tentar se “tornar uma pessoa melhor”, o leão das neves dança para renunciar à ilusão de que podemos ter o controle absoluto das situações. Ele dança para entrar em ressonância com os acontecimentos que são “como as ondas do mar, vão e vem no *ir e vir* como princípio mesmo da vida” (SILVA, 2020, p. 153).

Ao deixar ser o fluxo da existência, o leão das neves pode deixar de manifestar ansiedade, ciúme ou arrogância. O seu rugido faz com que os aspectos de nossa mente que

tecem a desconfiança sobre nossas próprias capacidades e potencialidades sejam curados. Com ele, aprendemos a *olhar e ver* as emoções desconfortáveis que nos atravessam, conscientizamo-nos de que elas possuem uma linguagem própria e as acolhemos como parte das situações experienciadas, discernindo formas de usar sua energia para o bem viver. É assim que a sabedoria *animada*, livre de dúvidas, nos ensina a transmutar o caos sem cairmos na “depressão”, isto é, sem perdermos a liberdade de “reconhecer o que está acontecendo sem a negação” (CHÖDRÖN, 2010, p. 24).

Podemos descobrir que habitualmente estamos focados na incompletude. Temos pensamentos como: “Não tenho nenhum valor, me falta isso ou aquilo, o mundo é só problemas”. Com essa mentalidade, veremos imperfeição em tudo e sempre nos sentiremos insatisfeitos. Uma abordagem simples para começar a curar essa orientação negativa é a prática de registrar tudo que apreciamos. Podemos observar até as coisas mais comuns, o modo como a luz bate no rosto de alguém ou reflete na lateral de um prédio. Pode ser o sabor de um almoço desprezioso, com suas variantes de doce, salgado, ácido ou amargo. Pode ser uma música, uma pintura ou o modo como alguém se move. Pode ser uma voz que você ouve. Talvez uma estranha abra a boca e o surpreenda com um belo sotaque. Apreciar as pessoas e as coisas dessa forma não exige muito esforço, mas aquece o coração e nos faz sentir ligados ao mundo (CHÖDRÖN, 2020, p. 50).

Esse reconhecimento do que está nos acontecendo é mobilizado pelo/a *animado* a partir de sua apreciação e dos registros cotidianos. Essa é a fonte de contentamento do leão das neves. Independentemente das situações que surgem, sua *autorreflexão compassiva* aumenta a confiança que nutre sua ação no mundo. No limite, o ânimo do leão das neves é o que impede que o “eu” assuma o controle das nossas vidas, construindo uma reserva de energia para agir com lucidez. A ultrapassagem ou remoção dessa “barreira” criada pelo “eu” entre nós e os/as outros/as, “abre automaticamente uma compreensão e uma clareza reais” que surgem em nossa mente (TRUNGPA, 2016, p. 47).

Por isso, o motivo em que muitas vezes isso não ocorre é o desânimo que muitas vezes sentimos ao permitir que nossas emoções nos fisguem. Quando isso acontece, caímos em uma armadilha e ficamos raivosos, ressentidos, amedrontados ou egoístas, perdendo, assim, o *payu*, a consciência do que estamos fazendo com nosso corpo, fala e mente, geramos caos para nós mesmos e para toda uma sociedade.

Grande parte do caos que existe no mundo deve-se ao fato de que as pessoas não se autovalorizam. Como jamais desenvolveram o sentimento de benevolência ou empatia por si mesmas, não conseguem experimentar o sentimento de paz ou harmonia interior, e por isso o que projetam para os demais é igualmente desarmônico e confuso. Em vez de valorizarmos a vida,

frequentemente julgamos nossa existência como algo garantido, algo que não exige maiores preocupações, ou a consideramos um fardo pesado e deprimente (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 37).

No caminho do leão das neves, ao discernir as consequências de sermos dominados pelas emoções aflitivas, não nos permitimos tomar atitudes que levem dor aos demais. Com essa atitude, experimentamos ir além dos limites de nossas identidades, de nosso ego controlador, dissipando todo estado de espírito belicoso e destrutivo.

[Por isso] pensar nas outras pessoas é a verdadeira disciplina do leão. Temos prazer em ajudar os outros, pois, quando fazemos isso, sentimos o coração erguer-se acima do egoísmo. Com esse tipo de contentamento, não somos mais seres vis, presos no fundo do vale – hesitantes, cheios de dúvidas, sem entender o propósito da vida. Estamos no alto da montanha, sabendo por que estamos aqui e que direção queremos seguir (MIPHAM, 2008, p. 103-104).

A prática formativa do leão das neves consiste em ensinar-e-aprender a não nos esquivarmos das emoções desconfortáveis, reconhecendo que, mesmo nos sentimentos indesejáveis, algo pode ser transmutado caso confiemos em nossa capacidade de estar presente e de sermos receptivos em relação às situações vividas. Esse processo formativo possui três etapas fundamentais. A primeira tem a ver com o desenvolvimento de uma afeição, uma amizade ou confiança por nós mesmos e pelos outros. A segunda é “a comunicação do coração”, ou seja, a abertura diante das situações. A terceira é a própria capacidade de pôr os outros à nossa frente e ajudá-los” (CHÖDRÖN, 2010, p. 33). O regozijo com a felicidade dos outros é o terreno último sobre o qual se movimenta pedagogicamente o leão das neves, transformando toda forma de “energia rígida, reativa, uma energia que repudia, em cordialidade e receptividade” (p. 34).

Parece complexo, mas, na verdade, é muito simples e direto. Tudo que precisamos fazer é inspirar e vivenciar o que está acontecendo, e expirar deixando a sensação fluir. É uma forma de trabalhar nossa negatividade e perceber que a energia negativa por si só não é o problema. A confusão emocional só começa quando nós não conseguimos suportar a intensidade da energia e nos descontrolamos. O fato de ter consciência de nossa energia permite que ela flua e circule. Assimilar nossa energia é a última ação não agressiva (CHÖDRON, 2010, p. 35).

Do ponto de vista pedagógico, a dignidade do leão das neves faz com que ultrapassemos a ideia de que educar é uma forma de correção. Segundo Trungpa Rinpoche (1999), é urgente superar “a sensação de que existe algo fundamentalmente errado com a natureza humana” e que por isso necessitamos da educação “para corrigir nosso comportamento” (p. 81). A educação guerreira não opera com esses pressupostos, defendendo que educar exige sempre um gesto de

liberdade apreendida enquanto uma expressão direta de nossa amizade por nós mesmos e pelos/as outros/as<sup>83</sup>.

A essa altura, desenvolve-se uma atitude compassiva cordial. É uma atitude de aceitação fundamental de si mesmo, ao mesmo tempo retendo a inteligência crítica. Apreciamos o lado alegre da vida, juntamente com o seu lado doloroso. Lidar com as emoções deixa de ser um problema. As emoções são como são, nem reprimidas, nem favorecidas, mas simplesmente reconhecidas. Portanto a consciência exata dos detalhes leva a uma abertura para a totalidade complexa das situações (TRUNGPA RINPOCHE, 1976, p. 21).

Por isso, no modo *animado* de educar, cada momento e cada desafio desperta um prazer porque nos ensina a não fugir, pois “as coisas não são tão sólidas quanto parecem” (MIPHAM, 2008, p. 118), cultivando a grandeza do coração que passa pela compreensão de que as outras pessoas se assemelham a nós. Todos querem parar de sofrer.

#### 4.4.3. O *garuda* e a dignidade da desmedida

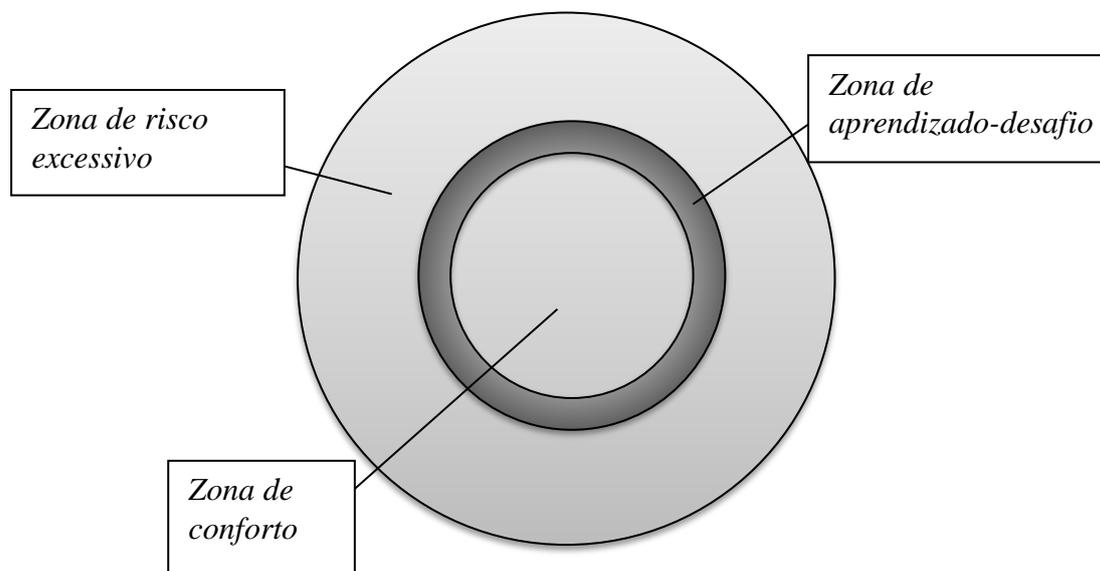
O símbolo da desmedida é o *garuda*, ave tibetana lendária que tradicionalmente se considera o rei das aves. O *garuda* sai do ovo já adulto e levanta voo em direção ao espaço sideral, expandindo e estirando as asas para além de qualquer limite (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 174).

O *garuda* é um animal mítico, metade águia, metade humano, que combina a parte superior do tronco, braços e mãos de um ser humano com cabeça, coxas, pernas, garras e asas de uma águia. No âmbito da educação guerreira, ele simboliza a desmedida, isto é, a capacidade de transcender a esperança e o medo, ou seja, de ir além de sua própria *zona de conforto* porque aprendendo com as virtudes do/a *manso* e do/a *animado/a* a *acolher o indesejável* nele/nela mesmo/a, e também nos/as outros/as, abrindo sua *zona de aprendizado*, ele se depara com a *zona de risco excessivo*.

---

<sup>83</sup> Liberdade, aqui, significa “soltar nossas próprias amarras”, de modo a vivenciarmos plenamente nossa existência como seres humanos” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 81).

**Fig. 9. Além da zona de conforto<sup>84</sup>**



A *zona de conforto*, de acordo com Chödrön (2020), é a que mais nos atrai e é aquela que costumamos escolher. Estar na *zona de conforto* em uma *arte marcial mágica*, é preferir a agitação, a desatenção, a polarização e a distração dos apegos. Do ponto de vista convencional, na aprendizagem das artes marciais, isso se manifesta na ênfase nos aspectos externos do combate em sua dimensão meramente esportiva: uma preocupação estrita com os golpes e técnicas que permitem mudar de faixa, colecionar medalhas, encontrar patrocinadores, etc., sempre movido pela busca de sucesso que deixa nas margens a própria vulnerabilidade dos combatentes. O próprio fracasso torna-se um inimigo a ser vencido a todo. Por isso, no caminho do garuda somos convidados a nos “expandirmos para além do nosso conforto” (CHÖDRÖN, 2020, p. 66).

Se você está mesmo interessado em se trabalhar espiritualmente, não pode se permitir esse tipo de vida dupla, adotando ideias, técnicas e conceitos de todos os tipos, simplesmente para fugir de você mesmo. Isto é o que chamamos de materialismo espiritual: a esperança de que você possa ter um bom sono, sob o efeito de sedativos, e que, ao acordar, tudo estará resolvido. Tudo estará curado. Assim, você não terá que passar por qualquer sofrimento ou problema. Em uma prática espiritual autêntica, você não pode fazer isso (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 6).

<sup>84</sup> Diagrama *Além da Zona de Conforto*, - que descreve o processo de crescimento inventado pelo psicólogo soviético Lev Vigotsky, em 1930 -, desenvolvido mais recentemente pelo *Passage Works*, um grupo educacional de Boulder-Colorado que, aqui, nos serve como base para *acolher o indesejável* (CHÖDRÖN, 2020, p. 65).

No entanto, a desmedida do garuda não se confunde com a insensatez. Ao contrário, ela se faz acompanhar de um senso refinado de apreciação, pois aceita a impermanência ao observar todos os fenômenos, familiarizando-se com o espaço que foi aberto desde a *mansidão* e a *animação* nos caminhos do tigre e do leão das neves. A desmedida significa que “não perdemos mais tempo sentindo pena de nós mesmos. Não temos medo da mudança” (MIPHAM, 2008, p. 141). Agimos de maneira desmedida quando saímos dos impasses da “mente convencional” que se se fixa “na visão de como queremos que o mundo seja, apegada à esperança de que ele atenda a nossas expectativas e também ao medo de que estas não se concretizem” (p. 141).

A dignidade do *garuda* emerge de uma espécie de *salto formativo* em direção à *zona de aprendizado-desafio* onde se dá “grande parte do nosso crescimento” para (CHÖNDRON, 2020, p. 67). O garuda sabe disso: não há motivo para temer as mudanças. Mas, para incorporar esse saber é preciso se familiarizar com um espaço sutil que se estende para além da mente discursiva, ou *sem*<sup>85</sup>, para além da mente fixada na ideia substancial e permanente de “eu” contra “você”, de “nós” contra “eles” (p. 87).

Com o garuda começamos o aprendizado do “desprender-nos”, a fim de poder “voar no espaço das coisas tais como são” (MIPHAM, 2008, p. 142). O *garuda* revela que a esperança e o medo são apenas *pontos aleatórios* no espaço permanente aberto e mutável da existência. O guerreiro do desmedido não tem nada a esperar nem a temer. O medo e a esperança são aqueles que, como *garudas desmedidos*, precisamos aprender a *saltar*, uma vez que essas projeções geram ciclos inesgotáveis de agressão e euforia neurótica. Como em uma montanha russa, vivendo à sombra de esperança e medo, tornamos nossas vidas completamente miseráveis. A sabedoria do *garuda* abre a possibilidade de cuidarmos de nossas neuroses com bom senso.

Isso significa simplesmente ver as coisas como elas realmente são, não exagerando naquilo que é, nem sonhando com aquilo que gostaríamos que o mundo fosse, ou que nós mesmos fossemos. Assim,

[...] gostaríamos de ver a nós mesmos alcançando a iluminação, de ver nossos estudantes nos adorando, celebrando e lançando flores a nossa passagem; gostaríamos de ver milagres e terremotos acontecendo, deuses e anjos cantando e assim por diante. Isso nunca acontece. Mas, atingir a iluminação, do ponto de vista do ego, é a morte derradeira, a morte do si mesmo, a morte do eu e do meu, a morte do observador. É a suprema e última decepção. Trilhar o caminho espiritual é doloroso. É um contínuo desmascarar, um processo de retirar as máscaras, camada após camada (TRUNGPA RINPOCHE, 1976, p. 23).

---

<sup>85</sup> *Sem* é a palavra tibetana para “mente”, e se refere à “mente conceitual – aquela que rotula, julga, compara, concretiza e solidifica”. *Sem*, “é a mente que encara as coisas muito seriamente, tornando-as muito concretas” (CHÖDRÖN, 2020, p. 87).

A trilha formativa do *garuda* é um convite extremo. Um convite a sair do plano do eu, aprender a sair da *egoidade* chegando, assim, a algo mais profundo do que nossa mente rotuladora e concreta. Esse algo mais profundo é a *mente da consciência manifesta*, livre de fixações, ou seja, a mente onde experimentamos a natureza real das coisas.

Por isso, o/a *garuda* é capaz de *saltar* em direção à uma *zona de risco excessivo*. Estar aí “é como estar na parte mais funda da piscina sem saber nadar” (CHÖDRÖN, 2020, p. 67). O *garuda*, por experiência, aprendeu que estar nessa *zona de risco excessivo* é um processo que costumamos recusar porque pressupõe considerar a dinâmica da finitude, o processo de nascer-morrer. A finitude nos acontece a todo momento, mas perseveramos em ansiar pela eternidade e pela segurança dos casulos, os quais bloqueiam as aprendizagens mais sutis e profundas relativas ao crescimento espiritual.

Com o *garuda* aprendemos que há um momento em nosso processo formativo que precisamos ir aos *lugares que nos assustam*, lugares onde podemos equilibrar o *ir e vir* diante dos desconfortos (TRUNGPA RINPOCHE, 1976, p. 29). Por isso, o/a *garuda* é reconhecidamente o/a professor/a da finitude. Ele vem nos lembrar que todo esforço para nos proteger do sofrimento pode terminar se constituindo em uma armadilha criada pela ilusão de um ego inerente e substancial, que filtra e obscurece a relação com a realidade.

A sensação de continuidade e solidez do eu é uma ilusão. Na verdade, não existe essa coisa que chamamos de ego. O que gera o ego é uma sequência de confusões. O processo que chamamos de ego consiste, na realidade, de instantâneos de confusão, de agressividade e de avidez – tudo isso tem apenas existência momentânea. Uma vez que não podemos reter o momento presente, também não conseguimos nos ater ao eu e ao meu, nem convertê-los em coisas concretas (TRUNGPA RINPOCHE, 1976, p. 29).

Assim, percorrer o caminho formativo do *garuda* é reconhecer que o “eu” se compõe apenas de pensamentos, sentimentos e emoções solidificadas. O problema é que muitas vezes não nos vemos como esse processo é gerado de modo altamente veloz. Como em um filme em que os quadros são projetados em alta velocidade, e que produz a ilusão de um movimento contínuo. É assim que chegamos também a formar uma ideia, um preconceito, de que o “eu” e o “outro” sejam pontos sólidos e contínuos (CHÖDRÖN, 2020, p. 75). Nesse sentido, o/a educador/a guerreiro/a que se dispõe a aprender com o *garuda* precisa se abrir para o cultivo de um combate singular: o aprendizado do desfazimento das suas próprias estruturas egóicas, sem dúvidas, um dos momentos mais delicados e decisivos no processo formativo desdobrado pela *arte marcial mágica*, e que a distingue, de maneira notável, das concepções associadas às artes marciais no ocidente.

Obviamente, algumas abordagens vigentes nas sociedades ocidentais já apontam para um uso pedagógico das artes marciais que almeja um descentramento da dinâmica de individualização narcísica e consumista imperante. É o caso, como sabemos, de várias organizações da sociedade civil que mobilizam as artes marciais como uma ferramenta importante voltada à constituição de uma perspectiva coletiva que visa instaurar uma visão transformadora das condições sociais que cercam e cerceiam as possibilidades de inclusão dos sujeitos historicamente marginalizados. Sem desmerecer ou negar as contribuições efetivas dessas experiências, do ponto de vista da educação guerreira, aqui delineada, a *desmedida* pedagógica encarnada pelo caminho formativo do *garuda* não para por aí. Sua visão extremamente penetrante é capaz de perceber que há alguém observando o próprio não-ego, identificando-se com ele, rotulando-o e mantendo sua existência. Por isso, o *salto formativo* do *garuda* consiste em perceber a presença de um elemento sutil no próprio processo de criticar, conceitualmente, o ego.

A *desmedida* do *garuda* nos convida “a experimentar o mundo de maneira mais leve, mais mágica” (CHÖDRÖN, 2020, p. 85), pois o gesto de abandono das fixações neuróticas do ego no caminho do *garuda* é radical. Sua sabedoria *desmedida* almeja vivenciar todos os fenômenos, inclusive aqueles que rotulamos de “problemas sociais”, sem revesti-los de abstrações conceituais ou atitudes emocionais que os tornem apresentáveis ou palatáveis. A ideia toda resume-se em que “devemos abandonar todos os pontos referenciais, todos os conceitos a respeito do que é ou do que deveria ser” (TRUNGPA RINPOCHE, 1976, p. 31). Só então será possível experimentar de forma direta a natureza singular e expressiva dos fenômenos que nos afetam, favorecendo uma experimentação direta com o modo como as situações emergem e se dissolvem.

A compreensão efetiva desse processo está relacionada com a imagem do *garuda* enquanto uma ave que sai do ovo já adulta, levantando voo em direção ao espaço. Isso porque a dignidade do *garuda* não é equivalente a uma análise crítica ou pós-crítica da educação, por mais rigorosas que essas sejam. A destituição das estruturas paranoicas do ego não é uma mera ideia pedagógica, uma nova e excitante filosofia (ou sociologia ou psicologia da educação), muito menos uma nova técnica marcial, mas uma experimentação com a magia da realidade, apreendida como uma *consciência manifesta*.

[...] praticar a consciência manifesta é um antídoto a todos os tipos de sofrimento. Como temos inúmeras sementes cármicas em nosso inconsciente, todos os tipos de pensamentos e emoções problemáticas afloram sem parar. Mas, cada vez que nos sentamos com eles, dando-lhes o espaço que requerem,

aprendemos a queimar aquelas sementes cármicas sem criar novas. Assim, sempre que o próximo drama surgir em sua mente – uma lembrança dolorosa da infância ou uma raiva cega do seu chefe, - se você se sentar no meio da confusão e praticar a consciência manifesta, estará modificando seus padrões habituais. Talvez você sinta que nada está mudando, mas algo está cozinhando em fogo brando. Talvez não seja óbvio, mas sua prática está queimando aquelas sementes, de forma lenta e segura (CHÖDRÖN, 2020, p. 90).

Dizendo de outro modo, praticar a *consciência manifesta* ou lidar com a magia da realidade, na experiência formativa encarnada no *garuda*, nada mais é que a experiência viva e sensível de transcender a esperança e o medo. Mas, isso não é possível sem antes despertar nossa coragem para a presentificação da bondade fundamental. Sem isso, postular a falta de existência inerente do ego pode apenas se tornar mais um jogo abstrato e inconsequente da nossa mente especulativa. Ao contrário, a desmedida do *garuda*

[...] é aquela vasta mentalidade que foi além do além, o que se expressa mediante a analogia de uma boa espada que existe por si mesma: o desejo de afiá-la apenas a tornaria cega. Se tentamos aplicar uma lógica competitiva ou comparativa à vivência da mente vasta, querendo medir o espaço já percorrido, quanto falta percorrer ou que distância outra pessoa já percorreu, o que estamos fazendo é cegar a espada. Essa atitude é fútil e contraproducente. Opondo-se a ela, a desmedida é a realização de algo sem sensação de que há um realizador, sem nenhum ponto de referência (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 174).

A ausência de pontos de referência externalizados e fixos exige a capacidade de estendermos, de forma equânime, “nosso amor em direção a qualquer pessoa, sem preconceitos”, pois é somente assim que “entramos na mente do *garuda*” (MIPHAM, 2008, p. 150). A equanimidade do *garuda* acolhe o mundo tal como é.

O *caminho do meio*, para Mipham (2008), é o caminho do *garuda desmedido*. O *meio* não corresponde a um lugar, apontando a visão equânime do/a guerreiro/a que, mesmo na existência de conflitos de qualquer natureza, sustenta uma ação compassiva.

O caminho do meio é muito aberto, mas não é fácil caminhar por ele, pois vai contra a textura de um antigo padrão neurótico que todos nós compartilhamos. Quando nos sentimos sozinhos, quando estamos desesperados, sentimos necessidade de virar para a esquerda ou para a direita. Não desejamos sentar e experimentar o que estamos sentindo. Não queremos passar pela desintoxicação. Mas é exatamente isso que o caminho do meio nos encoraja a fazer. Ele nos estimula a despertar a coragem que existe em cada um de nós, sem exceção, que existe em mim e em você (CHÖDRÖN, 2012, p. 32).

Nessa perspectiva, o *caminho do meio* é a própria experiência de ir além da esperança e do medo, dos conceitos de real e não real, de existir e de não existir. Podemos ainda dizer que,

no diagrama exposto no início, indo *além da zona de conforto*, o caminho do meio é a abertura para a *zona de aprendizagem-desafio* que nos prepara para habitar uma *zona de risco* excessivo, através da experiência conhecida como *vacuidade*.

Nos ensinamentos de Shambhala, a vacuidade é o signo de um “campo de poder” (*wangthang*) que encarna a presença autêntica e que remove todos os obstáculos à expansão da capacidade do/a educador/a de ajudar a si e aos demais” (MIPHAM, 2008). Desse modo, o processo formativo do *garuda* visa ultrapassar inclusive a contabilização das perfeições ou imperfeições, isto é, das virtudes alcançadas ou não por nossas/os educandas/os. Trata-se de aprender a vivenciar uma mentalidade pedagógica mais vasta, cuja preocupação vital é contribuir efetivamente, de todas as formas possíveis, com a integralidade do nosso processo formativo e com o dos demais, aconteça o que acontecer.

#### 4.4.4. O dragão e a dignidade da insondabilidade

O dragão é um símbolo de sabedoria, confiança e poder supremos. Existe algo insondável no dragão, algo que não pode ser entendido. Ele tem a forma de uma serpente e, no entanto, voa. Há muitas histórias sobre dragões, mas quem já viu algum? A palavra tibetana para trovão é *drukdra* – o som de dragões. Como o trovão, a sabedoria do dragão nos desperta, desfazendo a mente conceitual e extirpando toda insegurança (MIPHAM, 2008, p. 160).

A insondabilidade do dragão se relaciona a um estado profundo de destemor, fruto de uma alegria metódica que nos mantém, ao mesmo tempo, sólidos e relaxados porque, nesse estado, vemos as coisas como elas realmente são. Por isso, a mente do dragão vai além dos limites do espaço, uma vez que ele olha com precisão para tudo e para todos os elementos firmemente assentado em um estado íntegro e saudável. A insondabilidade confirma que estamos vivendo de verdade. Verdade que é traduzida diretamente na ação.

A expressão do insondável é o modo como este se traduz na ação. Não nos aferramos a uma posição, pois não estamos preocupados em nos afirmar. Não significa que tenhamos medo de nos comprometer com uma ação; apenas não nos interessa ocupar o centro das atenções. Ao mesmo tempo, porém, somos muito leais com os outros, de modo que, por solidariedade a eles, sempre vamos até o fim com um projeto (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 176).

Vimos anteriormente que a percepção da inexistência do “eu” é a dignidade virtuosa do *garuda*, pois a crença em um “eu” inerente obstrui nossa equanimidade, a base de nossa capacidade de agir sem esmorecer para o bem de todos os seres. Ao afirmar um “eu” subsistente e imutável projetamos distorções nas relações com os outros, fazendo surgir o apego, o medo,

o orgulho, enfim, todas as emoções aflitivas que criam a dualidade entre “nós” e “eles” e nos impulsionam a agir classificando, hierarquizando, julgando.

A sabedoria do dragão parte do convite do *garuda* a refletir porque estamos constantemente tentando tornar as coisas tão sólidas, *saltando* a esperança e o medo. Mas, sua visão insondável visa criar um mundo repleto de energia amável. Para tanto, o/a guerreiro/a do insondável “não tem pressa”, agindo como a água. Primeiro, ele/a “descobre a chave de ignição” não se precipitando em tirar conclusões, analisando tanto as condições positivas como as negativas. Em seguida, ele/a procura novos pontos de partida, “gerando as circunstâncias favoráveis”, a fim de não se deixar sufocar “pelo curso da própria ação que está empreendendo” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 177).

No mundo do insondável movemo-nos pela experiência do não-eu, relacionado ao princípio *Ashe* também referido como *shunyata* pela tradição budista, aqui, tendo a ver simplesmente com a não-dualidade. Com base nessa experiência, o/a educador/a guerreiro/a não se apressa. Como um tigre já aprendeu a observar mansamente o ambiente. Como um leão das neves passou a confiar e apreciar animadamente sua jornada animada. Como um *garuda saltou* a esperança e o medo, podendo ver a bondade em tudo. Agora, com o dragão move-se na insondabilidade do aprendizado da vacuidade.

Sob o ponto de vista budista, quanto mais exercitamos o vazio, mais abertos à alegria estaremos. À medida que começamos a experimentar as coisas como elas realmente são, além dos rótulos e imputações, descobrimos uma liberdade jubilosa de nossas ilusões. Conforme conhecemos e apreciamos o estado despojado, sem sustentação, de *shunyata*, percebemos que ele é muito mais agradável do que a “realidade” fictícia que tanto lutamos para manter e aperfeiçoar. Essa descoberta nos leva a ter compaixão por todos que estão emaranhados nessa luta contínua (CHÖDRÖN, 2020, p. 98).

Agora, como um dragão, o/a educador/a guerreiro/a se torna uno com o próprio espaço aberto, vivendo o jogo das identidades sem se aferrar aos conceitos e rótulos que nos são imputados, cultivando um senso de clareza face à imprevisibilidade.

Aqui abandonamos os resultados preestabelecidos e nos abrimos para o que quer que venha, inclusive o drama e as tempestades. A perspectiva do dragão é livre de apego e já se liberou do modo neurótico de como as coisas deveriam ser. Ele está aberto! Já se permitiu voar e dançar por entre as tempestades. Diz-se que esse é o modo insondável de se posicionar diante da vida (SILVA, 2020, p. 159).

Uma mente que voa e dança com os seus próprios dramas e com as tempestades trazidas pelas intempéries da existência. Essa é a aprendizagem viva do caminho formativo do dragão.

Trata-se de incorporar uma sabedoria que nos faz mais “sensíveis às energias sutis” presentes em qualquer ambiente ou situação.

Dessa forma, ao se deparar com o sofrimento, seu ou de outras pessoas, o/a guerreiro/a no caminho do dragão é capaz de unir a “sabedoria intuitiva da *prajna* com a natureza prática da compaixão” (MIPHAM, 2008, p. 175), criando espontaneamente respostas ancoradas no destemor e no calor humano. Com isso, não há mais a necessidade de lutar, uma vez que não é preciso sequer “ficar falando sobre a verdade” já que ele/a corporifica a verdade na própria ação compassiva em relação aos outros.

Por essa razão, diz-se que o/a guerreiro/a do insondável é livre de qualquer esquema analítico. Perante uma situação qualquer, por mais desafiadora que seja, ele/a passa direto à ação lúcida e destemida. A sua confiança incondicional não precisa mais ser estimulada ou sustentada. Sua sabedoria vê a água como água, o fogo como fogo, a terra como terra e o vento como vento. Ele/a não se sobressalta mais com as mudanças. Isso porque, uma vez tendo começado a ver o vazio como uma experiência a ser cultivada ao invés de ser evitada, é possível aproveitar as oportunidades surgidas para aprender.

Assim, o/a educador/a guerreiro/a do insondável sabe que mesmo a finitude, o tédio e a solidão são experiências capazes de ampliar nossa compreensão do sentido da vida. Segundo Pema Chödrön (2020), passamos a considerar que não existem experiências ruins a serem evitadas ou experiências boas a serem buscadas. Diante de quaisquer experiências, é possível simplesmente relaxar, permanecer abertos, dar-lhes as boas-vindas. Sem rejeição ou apego, podemos transferir nossa energia diretamente “para a capacidade de trabalhar com o desarraigamento” (p. 101).

Pouco a pouco, o caminho da insondabilidade do dragão faz com que nossa mente se volte para o “campo do imperceptível”, ou seja, para o campo dos elementos que “respiram em nosso peito, em nosso corpo, e nos alimentam” (YONEZAWA, 2010, p. 352). Assim, mesmo quando sentimos que perdemos o chão sobre os nossos pés, somos incitados, ao invés de combater e reagir, a entrar em conexão com as “forças delicadas” (p. 352) presentes nessa situação sem nos sentirmos capturados e imobilizados.

Insegurança, incerteza, medo e a maioria das outras emoções indesejáveis têm sua versão quente e fria. Como estamos muito mais acostumados às versões quentes, consideramos essas emoções altamente desagradáveis – coisas a se evitar. Mas é justamente essa luta para evitá-las que as mantém quentes. Em suas versões frias, nos sentimos mais tranquilos e despertos. Em vez de uma luta para ter um chão sob os pés, existe uma vontade – uma alegria até – de ficar com as coisas bem como elas são. Até a depressão, algo temido pela

maioria das pessoas, pode ser um excelente campo de treinamento para aprendermos a nos conectar com a abertura e amplidão do vazio (CHÖDRÖN, 2020, p. 101-102).

No caminho formativo do dragão nos damos conta de que nas experiências dolorosas há algo de valor que nos está sendo oferecido: a chance de mudar de ponto de vista, sendo gentis e agindo com gentileza diante do que acontece, “desmantelando e na maneira de como imputamos significado às coisas” (CHÖDRÖN, 2020, p. 104). Ao persistir nesse caminho de aprendizado, com o tempo, as bolhas e casulos criados pelo ego vão começar a murchar, “sem nenhum esforço extra de nossa parte” (p. 104).

Diz-se, então, que a dignidade do dragão é a própria mente do *Sol do Grande Leste*, isto é, a mente que não pode ser compreendida no plano da dualidade e dos conceitos (MIPHAM, 2008), e que se revela como uma energia luminosa e brilhante que provém de sua prática constante apoiada na *bondade fundamental*<sup>86</sup>.

Na tradição budista, fala-se na natureza *vajra* ou natureza adamantina. É como se o dragão em sua *insondabilidade* possuísse a qualidade de um diamante, sendo, portanto, indestrutível. Isso significa dizer que em sua ação corajosa e compassiva no mundo não há nenhum viés, nem uma inclinação para o que consideramos como bem ou como mal.

Isso porque o dragão não julga, não compara, não discrimina para determinar agir ou não como agir com bondade em relação aos outros. Com sua visão *insondável*, ele sabe que o/a verdadeiro/a educador/a guerreiro/a precisa tão somente estar bem aí, no espaço onde “as coisas são exatamente o que são”, entrando em contato com os paradoxos da vida, até mesmo com a falta de sentido, com o vazio que nos abisma, com a morte que nos toma de assalto, agindo em meio às qualidades cruas, rudes da existência sem o “acolchoamento do racionalismo pedagógico” (SILVAb, 2019, p. 76).

Assim, para educar outrem, desde a perspectiva da *arte marcial mágica* imanente à educação guerreira, é suficiente permanecer aberto, bem ali, onde estamos todos, como uma lâmina cortando preocupações e conceituações duais em suas diversas formas. A *bondade fundamental* é a reserva energética do/a guerreiro/a do *insondável*. Sua energia é o próprio *lungta*, o *cavalo de vento*, a potência viva da *arte marcial mágica*.

O cavalo de vento é um tipo particular de mágica que você descobre ao conectar-se ao princípio *Ashe*, ou confiança primordial. O princípio *Ashe* ativa

---

<sup>86</sup> Por isso, podemos dizer que a mente *insondável* do dragão é não-existente, estando ligada ao nível absoluto do princípio *Ashe*. Até agora tínhamos explorado *Ashe* no sentido relativo, isto é, como se manifesta em nossa experiência cotidiana. “No nível absoluto, o princípio *Ashe* é a não-existência, que aqui significa desprovido de dualidade. Apenas espaço aberto” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 87).

ou provoca a energia no guerreiro. O modo como você se comporta muda. Você começa a ficar diferente. Começa a adquirir uma força e elegância incríveis (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 98).

Assim, finalmente a dignidade do dragão nos ensina que a *arte marcial mágica* não tem relação com a aquisição de nenhum poder sobrenatural, mas diz respeito à força que nos faz sentir saudáveis, íntegros e corajosos porque descobrimos como entrar em conexão, sem julgamentos, com as situações com os olhos compassivos da bondade fundamental. O dragão é a figura do/a educador/a que, mesmo tendo o seu *coração partido*, vivendo *onde tudo se desfaz*, levado a habitar os *lugares que nos assustam*, decide resolutamente permanecer presente, irradiando sua confiança incondicional no gesto de se educar e de educar outrem, a fim forjar um mundo melhor para todos/as. Com isso, estabelece, aqui e agora, as bases para a criação de uma sociedade iluminada.

#### **4.5. A arte marcial mágica e o despertar educativo do mundo**

Na perspectiva da educação guerreira, os quatro animais e suas dignidades não são tomados como meras representações, tão pouco pretendem ocupar o papel de habilidades técnicas ou procedimentos a seres instrumentalizados didaticamente. As trilhas formativas indicadas pelos quatro animais visam expressar, sobretudo, aspectos da própria existência quando nosso corpo-mente opera em sincronia com as energias que compõem o mundo. Quando isso ocorre, elas são aterradas em nossas vidas individuais e coletivas.

Essa compreensão implica um compromisso conosco e com a terra, um compromisso que nos libertará de antigos rancores, de não mais evitarmos pessoas, situações e emoções que nos causam desconforto, de não nos apegarmos aos nossos medos, à nossa intolerância e visão restrita, à nossa insensibilidade e hesitação. É o momento de desenvolver confiança em nossa bondade básica e a de nossos irmãos e irmãs na terra (CHÖDRÖN, 2010, p. 6-7).

Podemos então chamar o processo formativo próprio à *arte marcial mágica* de “*lungta do chão*” (MIPHAM, 2008, p. 185), uma vez que trata de despertar a magia da mansidão, do contentamento, da desmesura e da insondabilidade, enraizando-as com discernimento e apreciação em nossas atividades cotidianas. Tudo isso é possível aqui e agora ao percebermos o quanto a vida é preciosa em cada precioso dia.

A imagem usada com frequência nos *ensinamentos de Shambhala* para expressar o caminho formativo do/a educador/a guerreiro/a, no contexto da *arte marcial mágica* é “uma pessoa idosa sentada sob o sol, observando calmamente crianças brincando” (CHÖDRÖN,

2010, p. 23). Pois, a *arte marcial mágica* exemplifica o tempo de uma vida, antes dedicada a girar permanentemente uma roda, mas que, agora, pode se permitir apenas contemplar e apreciar o seu movimento como o jogo lúdico das crianças.

Mas, o mais importante é que a *arte marcial mágica* nos ensina a operar com as energias liberadas pela *bondade fundamental* inerente a todos os seres. Essas energias nos conectam amorosamente aos outros e desperta uma paixão aberta e livre pelo mundo, enquanto aprendemos a, pouco a pouco, dissolver nossas estruturas neuróticas, reativas e agressivas decorrentes das projeções do sentido inerente de “eu”. A espiritualidade do/a educador/a guerreiro/a, por sua vez, não se cristaliza em dogmas ou crenças, por mais especiais ou sofisticadas que sejam, manifestando-se antes como uma apreciação sensível da sacralidade imanente ao mundo e a todas as formas de vida que nele habitam.

A magia presentificada nessa evocação da espiritualidade própria da educação guerreira, nomeada como magia dos *dralas*, diz respeito, portanto, à capacidade de impregnar todas as nossas ações cotidianas com coragem e lucidez.

Como educadores/as nos vemos sempre diante de situações atravessadas pelo caos. Para não sermos esmagados pela urgência face aos desafios que essas situações colocam, o primeiro rei de *Shambhala*, Dawa Sangpo, aprendeu com o próprio Buda a como educar *unindo o céu e a terra*. A terra, diz Mipham (2008) é onde vivemos, a situações que estamos enfrentando no momento presente. O céu é o que nos fornece a “capacidade de viver com dignidade” (p. 191). Educar, na perspectiva de *Shambhala*, é trilhar uma jornada guiada pelos caminhos da dignidade do tigre, do leão das neves, do garuda e do dragão, aprendendo a estabilizar o céu e a terra nas aventuras e desventuras contínuas da existência, sendo impulsionados/as para fora das nossas *zonas de conforto*, ao mesmo tempo em que ampliamos nossa capacidade de lidar com precisão os sentimentos da finitude humana como o tédio, a solidão e mesmo a depressão.

Para alcançar esse propósito, a *arte marcial mágica* é atravessada ou constituída por seis modos específicos de sentir-pensar-agir em educação: a benevolência, a verdade, a autenticidade, o destemor, a engenhosidade e a alegria. Os três primeiros modos - a benevolência, a verdade e a autenticidade - estão relacionados com o céu, sendo consideradas “qualidades de justiça” (MIPHAM, 2008, p. 191), todas provenientes da confiança na *bondade fundamental* que alimenta nosso *lungta*, nosso cavalo de vento, o próprio coração da *arte marcial mágica*. Como resultado, adquirimos uma percepção sutil da sacralidade de todas as coisas que constituem a vida e se presentificam no mundo. Essa visão do sagrado não carrega um sentido transcendente. Pelo contrário, como educadores/as guerreiros/as de *Shambhala*, aprendemos a focalizar o fato que todas as pessoas são afetadas por múltiplas formas de

sufrimentos. Isso é o que nos liga à terra.

Em seguida, os/as aprendizes da *arte marcial mágica* são convidados a reconhecer o sagrado através do destemor, da engenhosidade e da alegria em ajudar todos os seres de todas as formas possíveis em quaisquer que sejam as situações. Nesse ponto da educação guerreira, adquirem o conhecimento de que o poder pedagógico genuíno não depende nem da manipulação nem do controle das circunstâncias. O verdadeiro poder formativo dos/as educadores/as fundamenta-se no destemor, expressão da confiança incondicional na *bondade fundamental*. Esse destemor possui uma qualidade gentil que qualifica o *ethos* do cultivo guerreiro, e que permite “pôr em destaque as qualidades autênticas e brilhantes do nosso ambiente e do nosso próprio ser” (TRUNGPA RINPOCHE, 1999, p. 113).

É nesse contexto que começamos a contatar a magia da realidade, naquilo mesmo que fazemos. O destemor ativa uma percepção mágica da realidade, uma vez que compreendemos como as nossas decisões afetam a coletividade. O destemor sincroniza magicamente a sabedoria do nosso próprio ser e as situações tais como elas são, colocando-nos em relação com a energia da não-agressão, a energia dos *dralas*.

A comunicação com a energia mágica dos *dralas*, faz com que todos os envolvidos, direta ou indiretamente, no processo educativo se sintam afortunados por estarem presentificados uns com os outros, o que gera alegria e contentamento.

É nesse ponto que você de fato testemunha a união do céu e da terra (...). Outra forma de ver essa situação é que o céu é você e o outro é a terra. A união do céu e da terra é você e o outro unidos na sanidade. (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 107).

Assim, a união do céu e da terra é a tarefa fundamental da educação guerreira, e ela começa quando percebemos nossas ligações aos outros, a todos os outros. Nessa perspectiva, de fato, todos somos educadores/as guerreiros/as porque estamos destinados a educar o mundo, fazendo da vida cotidiana um caminho espiritual, “nutrindo o céu e a terra” independentemente do que estamos fazendo (MIPHAM, 2008, p. 213). Cultivando benevolência e a solicitude, trazemos o céu para a terra, e despertamos a sociedade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo materializou uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, ancorada em uma análise hermenêutico-figural em torno de uma experiência denominada de *cavalo de vento* presente no pensamento do mestre de meditação, professor e artista Chögyam Trungpa Rinpoche. O ponto de partida esteve ancorado na noção de guerra e o ponto de chegada correspondeu à ideia de uma *arte marcial mágica*.

A *arte marcial mágica* ancora-se na confiança incondicional na *bondade fundamental*. Essa confiança nos ensinar a *sorrir para o medo*, neutralizando as reações neuróticas-agressivas produzidas pela ideia de um “eu” inerente e substancial. A *bondade fundamental* funciona como uma espécie de reserva de energia, nutrindo e expandindo nossa força vital, nossa coragem para enfrentar as situações da existência. Essa força energética está presente não apenas no ser humano, estendendo-se a todos os seres.

Na cultura tibetana, essa força ou energia, *lungta, cavalo de vento*, converteu-se em uma potente e resistente *máquina de guerra espiritual* que, nos ensinamentos de *Shambhala* transmitidos no Ocidente pelo professor Chögyam Trungpa Rinpoche assumiu a forma de um caminho de pensamento, simultaneamente, pedagógico e espiritual, ou, nos termos dessa dissertação, a forma de uma *arte marcial mágica*.

Parte intrínseca da educação guerreira, a *arte marcial mágica* visa o despertar de quatro qualidades ou dignidades: a mansidão, a animação, a desmesura e a insondabilidade. Essas quatro virtudes guerreiro-mágicas nos colocam em contato com a *bondade fundamental*, fazendo-nos agir de modo compassivo diante dos *contratempos* da vida (CHÖDRÖN, 2009, p. 31). Trata-se de uma aprendizagem urgente nesses tempos em que a guerra em curso contra os pobres, contra os negros, contra as mulheres, contra os indígenas, contra os drogados, contra a esquerda, contra a cultura, contra a ciência, etc. tornou indiscerníveis as diferenças entre o militar e o marcial (PELBART, 2017; TIQQUN, 2019), invisibilizando sua dinâmica violenta nos próprios fluxos sociais.

A *arte marcial mágica* guarda, portanto, além de um caráter pedagógico e espiritual, consequências e efeitos políticos, pois permite reconfigurar os sentidos naturalizados de guerra e paz, a fim de superar os enquadramentos bélicos que definem cotidianamente quais vidas são vivíveis ou passíveis de luto. A ética do/a guerreiro/a de *Shambhala*, evacuada de todo e qualquer heroísmo, contribui para desdobrar as potências vivas do corpo, canalizando-as para a construção de uma sociedade iluminada.

Nesse horizonte, a educação nas artes marciais pode ser reconfigurada como

“ferramentas excelentes para o encorajamento” (GUIMARÃES, 2016, p. 69), cujo valor proeminente é “ao sentido interior, e não à força exterior” (REID & CROUCHER, 2010, p. 103), abrindo-se para o cultivo de um combate singular: o aprendizado do desfazimento das estruturas paranoicas do ego. À luz da figura épica do guerreiro *Gesar de Ling*, as artes marciais podem ser ressignificadas como caminhos de aprendizagem definidos pela coragem, pelo contentamento e pela amabilidade (TRUNGPA, 2016).

Isso significa que qualquer praticante de artes marciais pode também se tornar um/a *guerreiro/a espiritual*, ou seja, uma pessoa que age movida por bravura e por destemor diante das situações que a vida propõe. A prática das artes marciais implica, nesse horizonte de sentido, desenvolver um estado no qual qualquer pessoa pode se tornar “plenamente confiante, plenamente consciente do que se é e do que se está tentando fazer” (TRUNGPA RINPOCHE, 2016, p. 46), lidando com os conflitos de forma lúcida.

A força destemida mobilizada por essa forma de educação guerreira tem como principal característica *sorrir para o medo*, tornando-o nosso aliado (TRUNGPA, 2016), uma vez que o medo nos coloca em relação direta com nossa “vulnerabilidade trêmula” (p. 61). Com base nessa sensação, podemos aprender a ficar abertos a cada aspecto dos fenômenos. Essa abertura nos coloca em contato com diferentes energias (*dralas*) que operam como campos de magnetização inspirando a coragem e a bondade fundamental.

De fato, todos nós, em algum momento de nossas vidas, já experimentamos o sopro mágico dessas energias. Caso contrário, não conseguiríamos sequer viver, muito menos aprender em uma perspectiva verdadeiramente formativa. Em outras palavras, posso dizer que em *Shambhala*, Marte e Minerva, Ares e Atenas, Kali, Lord Guan, ou Kuan Kung dentre outros/as, sobretudo, Shiwa Ökar e Gesar de Ling além de muitas outras sabedorias guerreiro-mágicas dançam no estourar de seus próprios casulos, de suas próprias bolhas identitárias, misturando-se com os/as outros/as, seja este outro um/uma deus/a, uma dança, ou mesmo uma arte marcial *indesejável*.

O que é possível por meio da experiência vinculada a cosmopercepção imanente aos ensinamentos shambhalianos. Por meio destes ensinamentos, as pesquisas ligadas às artes marciais na contemporaneidade podem contribuir para o desdobrar de um espaço fissurado que é aprofundado através da prática meditativa. Ao penetrar nessa fissura, somos capazes de *olhar e ver* o treinamento nas artes marciais como uma espécie de “meditação em movimento” (MIPHAM, 2008, p. 6), fazendo com que “a vastidão penetre em nossa percepção”, através da evocação dos *dralas*, permitindo o desabrochar de uma experiência direta da bondade fundamental, o combustível de uma arte marcial mágica. Um desabrochar que, diferente do

modo ou da concepção comumente vinculada as *artes marciais* como subjugação do outro no sentido de uma prática de dominação, agora, de outro modo, aproxima-se muito mais de uma prática de liberdade (FOUCAULT, 1999), uma vez que, em *Shambhala*, no processo de encorajamento, a arte marcial mágica própria - em função da *trilha formativa* das quatro dignidades -, o que está em jogo é uma transformação (não-)desejada. Não, porque essa transforma-ção é toda coragem ou *bondade fundamental* incondicional que (re-)existe no/a guerreiro/a enquanto motiva-ção básica da arte marcial mágica.

Nessa *trilha formativa*, o papel formativo de um educador guerreiro-mágico, diante das aprendizagens de uma arte marcial mágica a luz da sabedoria felina do tigre (o/a *manso/a*), corresponde a uma forma específica de entrarmos em uma relação consciente e atenta com nossos padrões mentais, abrindo um espaço de não-luta. Com a sabedoria leonina (o/a *animado/a*), podemos aumentar lentamente nossa (contra-)ação enquanto “capacidade de expandir em vez de contrair, de soltar em vez de agarrar” (CHÖDRON, 2020, p. 40), aguçando os sentidos para experimentar outras formas de lidar com tudo que nos faz sentir desconfortáveis nas situações, pondo-nos à prova, sobretudo, nos momentos de fracassos. Na trilha do garuda em sua sabedoria *desmedido/a*, não tememos mais as mudanças. Nesse sentido, aprendemos a não nos fixar em um único movimento seja ele técnico ou tático, em uma única noção ou forma de expressão da arte marcial ou de cultura, saindo dessas *zonas de conforto*, movendo-nos através do *caminho do meio*. É desse modo que aprendemos a vivenciar uma mentalidade pedagógica mais vasta cuja preocupação vital é contribuir efetivamente, de todas as formas possíveis, com a integralidade do nosso processo formativo e com o dos demais, aconteça o que acontecer.

Finalmente, diante da sabedoria do dragão (o/a *insondável*), as artes marciais podem ser compreendidas enquanto autênticas artes da guerra, do lutar para (não-)lutar, o que as difere de uma mera prática esportiva, uma vez que, aqui, o/a guerreiro/a aprendeu a se mover por meio da experiência do não-eu, incorporando uma sabedoria que os/as tornou mais “sensíveis às energias sutis” presentes em qualquer situação (SILVA, 2020, p. 159), energias essas impossíveis de serem fixadas em uma lógica bélico-militar ou mesmo virtual-esportiva com todo seu “acolchoamento do racionalismo pedagógico” (p. 76).

Nesse horizonte formativo-pedagógico ligado a uma arte marcial mágica, aqui também chamado de *lungta do chão*, professores/as e alunos/as são atravessados/as ou constituídos/as pela benevolência, verdade, autenticidade, destemor, engenhosidade e alegria, modos específicos de sentir-pensar-agir em educação, “qualidades de justiça” (MIPHAM, 2008, p. 191) e que nos permite ajudar a todos os seres de todas as formas possíveis em quaisquer que

sejam as situações, uma vez que aprendemos a confiar na *bondade fundamental* e a alimentar nosso *lungta*, o cavalo de vento, coração de uma arte marcial enquanto *arte marcial mágica*.

## REFERÊNCIAS

- ACEVES, Bertha. (2012) Natureza e origem dos demônios na epopeia tibetana de Gesar de Ling. **Acta Poét** [on line], vol. 33, n. 2, pp. 181-208.
- AGUIAR, J. Otávio. (2009) Literatura wushia, budismo, marcialidade e ascese: da arte da guerra à historiografia sobre o mosteiro de shaolin. **Antíteses**. Brasil, v. 2, n. 4, jul/dez.
- ANDRAUS, M. B. Machado. (2012) **Dança e arte marcial em diálogo**: um estudo sobre o sistema de gongfu louva-a-deus e o ensino de improvisação em dança. Campinas, São Paulo. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes.
- AMAYA, A. Chaparro. (2013) **Pensar canibal**: uma perspectiva ameríndia da guerra, do sagrado e da colonialidade. 1ª ed. Madrid: Katz.
- APOLLONI, R. Wolff. (2013) O dharma das armas: origem e significados da iconografia marcial encontrada no budismo. **Revista de estudos da religião (REVER)**. v. 13, n. 2, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2004) **Shaolin à brasileira**: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no kung fu praticado no Brasil. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BARREIRA, C. R. A. (2010) Uma análise fenomenológica da luta corporal e da arte marcial. **Anais IV SIPEQ**. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.
- BARROS, D.; LIU, Y. (2013) **Wu De versão português**. Disponível em: <www.youtube.com>. Acesso em: 15 jun.
- BERARDI, Franco. (2019) **Depois do futuro**. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora. 192 p.
- BULFINCH, Thomas. (2002) **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. Trad. David J. Junior. 26ª ed. Rio de Janeiro.
- BURCKHARDT, Jacob. (1998) **The Greeks and Greek Civilization**. Ed. O. Murray. Trad. S. Stern. Nova York: St Martin's Griffin.
- BUTLER, Judith. (2015a) **Relatar a si mesmo**. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2015) **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. LAMARIO, Sergio & CUNHA, Arnaldo Marques da (trad.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 1ª ed., 288 p.
- CARNEIRO JUNIOR, Sergio. (2013) **O corpo chinês e as artes marciais**: da ascese marcial ao Wushu moderno. Rio Claro: Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho –

- UNESP. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências de Rio Claro, SP. 172 p.
- CASTANEDA, Carlos. (1988) **O poder do silêncio**. México: Nova era, 12ª ed. 305 p.
- CHERPINSKI, Adriane; GONÇALVES, Rosana. (2013) A dama e o cavalo: um êxtase ritualístico de Clarice Lispector. In: **Anais do XIII Congresso internacional da ABRALIC**. 8 a 12 jul, Campina Grande, PB.
- CHÖDRON, Pema. (2010) **O salto**: um novo caminho para enfrentar as dificuldades inevitáveis. MOTA, Marisa (trad.). Rio de Janeiro: Ghyphos. 43 p.
- \_\_\_\_\_. (2012) **Quando tudo se desfaz**: orientação para tempos difíceis. GOVEIA, Helenice (trad.). 4ª ed. Rio de Janeiro: Ghyphos. 152 p.
- \_\_\_\_\_. (2020) **Acolher o indesejável**: uma vida plena num mundo abatido. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ghyphus. 210 p.
- CLARET, Martin. (2013) **A arte da guerra Sun Tzu**. São Paulo: Martin Claret Ltda. 157 p.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. (1989) **On War**. HOWARD, Michael & PARET, Peter (transl.). Princeton, New Jersey.
- CORDEIRO, A. L. Meyer. (2009) Taoísmo e confucionismo: duas faces do caráter chinês. **Sacrilegens**. Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 04-11.
- COUTINHO, V. de Moura. (2012) **Os usos da noção de cuidado de si**: uma análise do Curso de Formação de Educadores Holísticos. Recife, 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- CUNHA, Wagner (org.). (2010) **O tao da guerra**: os fragmentos perdidos da dinastia zhao. São Paulo: Saraiva.
- DEKENS, Olivier. (2018) **Lévi-Strauss**. Trad. Nícia A. Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade. In: Coleção Figuras do Saber. 1ª ed. 232 p.
- DUPLA, S. Aparecida. (2017) Quando o deus da guerra era uma mulher: Inanna /Ishtar a deusa guerreira da antiga Mesopotâmia. **Revista espaço acadêmico**. Brasil, n. 192, mai. p. 109-118.
- DELEUZE, Gilles. (2010) **Proust e os signos**. PIQUET, Antonio; MACHADO, Roberto (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2ª ed.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2015) **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 3, trad. Aurélio G. Neto; Ana L. de Oliveira; Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2017) **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 5, trad. Peter PálPelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34.
- ELIADE, Mircea. (2019) **Mito e realidade**. Trad. PolaCivelli. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed.

(Coleção debates).

ELIAS, Norbert. (1992) **A busca da excitação**. Trad. Maria Manuela A. e Silva. Lisboa: Difusão editorial ltda.

FERREIRA, A. Lima. (2007) **Do entre-deux de Merleau-Ponty à atenção consciente do budismo e da abordagem transpessoal**: análise de uma experiência de formação integral. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, PE. Recife.

FITZHERBERT, Solomon George. (2016) An Early Tibetan Gesar *bsang* Text. **Oriental Institute** (CAS), Prague. 60 p.

FOUCAULT, Michel. (1985) **História da sexualidade**: o cuidado de si. Trad. Maria T. da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.

\_\_\_\_\_. (1999) **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 13ª ed.

\_\_\_\_\_. (2010) **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Marcio A. da Fonseca; Salma A. Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2014) **Ditos e escritos, volume IX**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Manoel Barros da Mota (org.); Abner Chiquieri (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFRIDO, Carmen. (2007) **As 100 melhores histórias da mitologia**: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana. 9ª ed. Porto Alegre: L&PM. 464 p.

FREITAS, Alexandre Simão de. (2010) O cuidado de si como articulador de uma nova relação entre educação e espiritualidade. In: RÖHR, Ferdinand. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Editora Universitária da UFPE. p. 53-80.

FRIN, Luis Eduardo. (2018) O épico, o perspectivismo, a miscigenação e a malandragem nas fricções entre o artista-pesquisador e o pesquisador-artista. **Revista Aspás**. Brasil, v. 7, n. 2, mai.

GARGANO, Rafael Silva. (2015) **Algo escapa**: o figural na filosofia de Jean-François Lyotard. Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GONDIN, Denis Foster. (2017) **Dojô**: espaço de educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

GUIMARÃES, Roberto. (2016) **Artes Marciais na Pós-modernidade**: Educação para o Autoconhecimento e Desenvolvimento da Autonomia. São José dos Campos, São Paulo:

Produção Independente. 162 p.

HACQUARD, Georges. (1996) **Dicionário de mitologia grega e romana**. LOPES, M. H. Trindade (trad.). Lisboa: Edições Asa.

HAUSEN, I. Tolomei. (2004) **Taekwondo pedagógico**: uma proposta de resgate da arte marcial formativa como recurso de apoio educacional infanto-juvenil em ambiente escolar. Niteroi. (Artigo).

HAYWARD, J. (2002) **O mundo sagrado**: um guia para a arte do guerreiro Shambhala na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Rocco.

HERRIGEL, Eugen. (1983) **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. Trad. J. C. Ismael. São Paulo: Editora Pensamento.

HYAMS, Joe. (1997) **O zen nas artes marciais**. São Paulo: Editora Pensamento. 149 p.

JAIN, P; DALJEET. (2009) Kali: a mulher mais poderosa do universo. **Exotic India**. February.

KORNMAN, Robin. (2005) **The Influence of the Epic of King Gesar of Ling on Chögyam Trungpa**, *Recalling Chögyam Trungpa*, edited by Fabrice Midal. Boston: Shambhala Publications.

KRENAK, Ailton. (2019) **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

LAPOUJAD, David. (2017) **Existências mínimas**. São Paulo: N-1 edições. 1ª ed. 115 p.

LEPAGE, V. (1999) **Shambala**. A fascinante verdade oculta no meio de Shangri-lá. São Paulo: Cultrix.

LESSIN, Leonardo. (2011) **Nos rastros de yakuruna**: a partida de pawa e a pós-sustentabilidade ashaninka. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

LIMA, L. M. Silva. (2000) **O tao da educação**: a filosofia oriental na escola ocidental. São Paulo: Ágora.

MARANA, Jerônimo Martins. (2013) **Consciência Corporal e Percepção Psicológica em praticantes de Lao Qigong**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – Curso de Graduação, Bacharel em Educação Física, Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

MATOS, S. R. da Luz. (2010) Devir-mulher como diferença. **V congresso internacional de filosofia e educação**. Caxias do Sul, RS.

MÉNARD, René. (1991) **Mitologia greco-romana**. NINA, A. Della (trad.). São Paulo: Opus.

MENDONÇA, Samuel; ANTUNES, Marcelo Moreira. (2012) *Ethos e Wude* como fundamentação da ética marcial: educação de si mesmo. **Revista Educação**, Brasil, vol. 6,

jul/dez, 2012. 35-52 p.

MENEZES NUNES, R. Sergio de. (2018) **Deuses e heróis da mitologia grega**. Campo Grande: [s.n.], Mato Grosso do Sul. (Ebook).

MIDAL, F. (1997) **La Pratique de l'éveil de Tilopa a Trungpa: L'école Kagyü du bouddhisme tibétain**. Éditions du Seuil.

MIPHAM, Sakyong. (2008) **Governe seu mundo: estratégias antigas para a vida moderna**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. (2004) Uma antropologia da música guarani. **Tellus**, v. 4, n. 7, p. 73–91.

MOURA, Tatiana. (2019) Novíssimas guerras, novíssimas pazes: desafios conceituais e políticos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra.

NOGUEIRA, Maria Inês; CAMARGO JR, Kenneth Rochel de. (2007) A orientalização do Ocidente como superfície de emergência de novos paradigmas em saúde. **História, Ciência, Saúde**. Manguinhos: Rio de Janeiro, v.14, n. 3, p. 841-861, jul-set.

OLIVEIRA, Lázaro Rocha. (2016) **Artes marciais e educação física escolar: por articulações concretas possíveis no ensino**. São Paulo: [s.n.]. Dissertação (Mestrado em Educação Física e Esporte) – Universidade de São Paulo. 86 p.

ORTEGA, Enrique Miluzzi. (2016) **Os efeitos da prática do Wushu em crianças com déficit de atenção e hiperatividade**. Campinas, SP: [s.n.]. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Estadual de Campinas.

PÁL PELBART, Peter. (2015) A terra, a guerra, a insurreição. **Perspectivas: tecnopolíticas e vigilância**. v. 18, n. 2.

\_\_\_\_\_. (2017) **Estamos em guerra**. In: Série Pandemia: N-1 edições.org. Brasil, mai. 5-30 p.

\_\_\_\_\_. (2019) **Ensaio do assombro**. São Paulo: n-1 edições. 304 p.

PIRES, Lucas Alexandre. (2018) **Com as próprias mãos: etnografia das artes marciais e da defesa pessoal no treinamento do policial militar**. São Carlos: [s.n.]. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. 133 p.

PADMA, Samten. (2019) **A mandala do lótus**. São Paulo: Peirópolis. 151 p.

PRIMO, Guilherme de Brito. (2019) A guerra civil como paradigma (bio)político em Giorgio Agamben: do estado de exceção à stasis. **Revista Profanações**. Ano 6, set. 189-219 p.

PUCINELI, F. A. (2004) **Sobre luta, arte marcial e esporte de combate: diálogos**. Monografia (Graduação em Educação Física) - Faculdade de Educação Física, Universidade

Estadual de Campinas, Campinas. 50 p.

PUREZA, José Manuel; MOURA, Tatiana. (2005) Violência (s) e guerra (s): do triângulo ao contínuo. **Revista portuguesa de história**. Coimbra: Fluc, n. 37, abr. 45-63 p.

REID, Howard; CROUCHER, Michael. (2010) **O caminho do guerreiro**: o paradoxo das artes marciais. CIPOLLA, Marcelo Brandão (trad.). São Paulo: Editora Cultrix.

SAID, Edward W. (1990) **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

SÁNCHEZ GARCIA, Raúl; SPENCER, Dale C. (Orgs.). (2013) **Fighting Scholars**: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports. Anthem Press, London - New York.

SAMTEN, Padma. (2006) **A Roda da Vida**: como caminho para a lucidez. São Paulo: Peirópolis. 151 p.

SANTOS, Gilbert de Oliveira. (2013) **Uma interpretação das artes guerreiras chinesas**. Campinas, São Paulo: [s.n.]. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. 109 p.

SEVERINO, Roque Henrique. (1988) **O espírito das artes marciais**. São Paulo: Ícone Editora Ltda.

SILVA, Sidney C. Rocha da. (2020) **EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM CHOGYAM TRUNGPA RINPOCHE**: nos rastros de uma pedagogia fantástica. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SCHMALTZ, Márcia. (2014) O cavalo na antiguidade chinesa: entre o institucional e o natural. **Research Gate**. 24 nov.

SIMMER-BROWN, Judith. (2014) Creating Enlightened Society: Compassion in the Shambhala Tradition. **The Arrow**. Boulder-Colorado.

SOUSTELLE, Jacques. (2002) **A civilização asteca**. GOLDWASSER, M. Julia (trad.). Rio de Janeiro: Zahar. 104 p.

STENGERS, Isabelle. (2017) Reativar o animismo. **Caderno de leituras**. Trad. Dias, J. Pinheiro. Belo Horizonte: Edições Chão de Feira, n. 62.

SZTUTMAN, Renato. (2018) Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do instituto de estudos brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr.

TAVARES, A. C. R. (2013) **Bondade Fundamental e Presença Autêntica**: A Visão De Formação Humana No Pensamento De Chögyam Trungpa Rinpoche. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade

Federal de Pernambuco, Recife.

TIQQUN. (2019) **Contribuições para a guerra em curso**. Trad. Vinícius N. Honesko. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições. org.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. (1976) **O mito da liberdade e o caminho da meditação**. São Paulo: Editora Cultrix. 180 p.

\_\_\_\_\_. (1999) **Shambhala**. A trilha sagrada do Guerreiro. São Paulo: Editora Cultrix.

\_\_\_\_\_. (2001) Crazy Wisdom Seminar II. **Dharma ocean series**. Boston & London. p. 167-178.

\_\_\_\_\_. (2002) **El sol del Gran Este. La sabiduría de Shambhala**. Barcelona: Editorial Kairós.

\_\_\_\_\_. (2006) **Além do materialismo espiritual**. São Paulo: Editora Cultrix.

\_\_\_\_\_. (2009) **The Mishap Lineage: transforming confusion into wisdom**. Boston: Shambhala Publications.

\_\_\_\_\_. (2013). **Sorria para o medo**. Rio de Janeiro: Gryphus.

XU, Jian. (1999) Body, Discourse, and the Cultural Politics of Contemporary Chinese Qigong. **Association for asian studies**. v. 58, n. 4, nov. 961-991 p.

YONEZAWA, Fernando Hiromi. (2010) Algo se move: um elogio filosófico-ético à prática do combate como arte e educação. **Motriz**, Rio Claro, v. 16, n. 2, p. 348-358, abr/jun.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. (1998) **Mitos gregos**. São Paulo: Objetivo.

ZAMARIOLI, Débora. (2017) **Uma atriz em cultivo pelas artes marciais: a transformação do espírito e da personalidade no treinamento de *choy lay fut***. Florianópolis, Santa Catarina. Tese (Doutorado Em Teatro) – Curso de Pós-graduação em Teatro, Centro de Artes, Universidade do Estado de Santa Catarina. 293 p.

ZILIO, Lara Bethânia. (2014) **O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt**. Florianópolis, Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. 128 p.

ZHANG, Fan. (2016) Reorienting the Sacred and Accommodating the Secular: The *History of Buddhism in China (rGya nag chos 'byung)*. In: **Revue d'Etudes Tibétaines**, 37: 569–591.

ZIZEK, Slavoj. (2014) **Violência: seis reflexões laterais**. PEREIRA, Miguel Serras (trad.). São Paulo: Boitempo. 195 p.