

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Felipe Andrade Arruda**

***O LÓTUS BRANCO IMACULADO: ESTUDO E TRADUÇÃO DE UM TEXTO DE  
SERA KHANDRO (1892-1940) DA TRADIÇÃO TERMA DE PADMASAMBHAVA***

**Juiz de Fora**

**2018**

Felipe Andrade Arruda

***O Lótus Branco Imaculado: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

2018

Arruda, Felipe Andrade.

O Lótus Branco Imaculado : estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava / Felipe Andrade Arruda. -- 2018.

123 f.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Budismo Vajrayana. 2. Padmasambhava. 3. Sera Khandro. 4. Terma. 5. Tibete. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

Felipe Andrade Arruda

***O Lótus Branco Imaculado: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

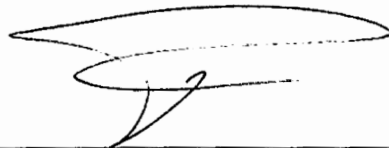
Aprovada em 08 de fevereiro de 2018.

BANCA EXAMINADORA



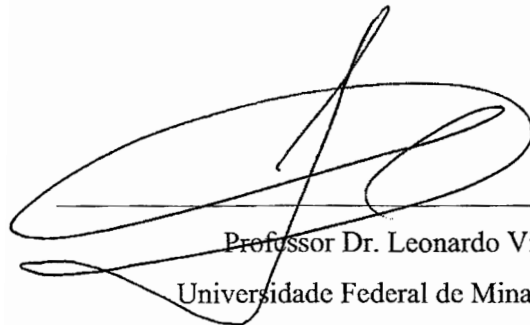
---

Orientador: Professor Dr. Dilip Loundo  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Professor Dr. Faustino Teixeira  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Professor Dr. Leonardo Vieira  
Universidade Federal de Minas Gerais

Esta dissertação é dedicada ao povo tibetano.

## **AGRADECIMENTOS**

A Padmasambhava e a todos os meus mestres.

A Marta Castello Branco.

Ao professor Dilip Loundo, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF e à CAPES, pela oportunidade de realizar este trabalho.

## RESUMO

O presente projeto tem como objetivo traduzir e analisar a hagiografia de Guru Padmasambhava (este tido como o introdutor dos ensinamentos budistas no Tibete no século VIII) intitulada *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* (Wyl. *o rgyan rnam thar dri med padma dkar po*), de autoria da mestra e “reveladora de tesouros” (Wyl. *gter ston*) tibetana Sera Khandro (Wyl. *se ra mkha’ ‘gro*, 1892-1940), utilizando metodologias de análise particulares à tradição dos tesouros *Terma* (Wyl. *gter ma*), iniciada por Padmasambhava, tendo como referência o estilo e a abordagem da própria Sera Khandro e o tratado *O Lótus Branco* (Wyl. *padma dkar po*), de Jamgön Mipham Gyatso (Wyl. *‘jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912).

PALAVRAS-CHAVE: Budismo, Padmasambhava, Sera Khandro, *Terma*, Tibete, *Vajrayāna*.

## ABSTRACT

The present work aims to translate and analyze the hagiography of Guru Padmasambhava (known as the introducer of the Buddhist teachings in Tibet during the eighth century) entitled *The Immaculate White Lotus: Life and Liberation of Oḍḍiyāna* (Wyl. *o rgyan rnam thar dri med padma dkar po*), written by the Tibetan female master and “treasure revealer” (Wyl. *gter ston*) Sera Khandro (Wyl. *se ra mkha’ ‘gro*, 1892-1940), using analytical methodologies particular to the *Terma* (Wyl. *gter ma*) treasure tradition, initiated by Padmasambhava, having as reference Sera Khandro’s own style and approach and Jamgön Mipham Gyatso’s (Wyl. *‘jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912) treatise *The White Lotus* (Wyl. *padma dkar po*).

KEYWORDS: Buddhism, Padmasambhava, Sera Khandro, *Terma*, Tibet, *Vajrayāna*.



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Sabedorias, Famílias, <i>Buddhas</i> , <i>Herukas</i> , Características e Venenos.....	101
----------	--	-----

## Sumário

Introdução.....	11
1. Padmasambhava e o Budismo no Tibete.....	18
1.1 O budismo e sua introdução no Tibete.....	18
1.1.1 “Os Três Giros da Roda do Dharma”.....	18
1.1.2 A introdução do budismo no Tibete.....	21
1.1.3 Tradução e transmissão dos ensinamentos.....	24
1.2 A tradição <i>Nyingma</i> (Wyl. <i>rnying ma</i> ) e sua distinção das linhagens <i>Sarma</i> (Wyl. <i>gsar ma</i> ).....	26
1.2.1 A estruturação da tradição <i>Nyingma</i> .....	26
1.2.2 As novas transmissões e as “Oito Grandes Carruagens de Prática” ...	27
1.3 Padmasambhava: O Mestre Nascido do Lótus.....	31
1.3.1 Padmasambhava e os “Oito Nomes do <i>Guru</i> ” (Wyl. <i>gu ru</i> <i>mtshan brgyad</i> ).....	31
1.3.2 Nascido de uma flor de lótus.....	34
1.3.3 Tornando-se um adepto do <i>Buddhadharma</i> .....	35
1.3.4 Prática e preservação dos ensinamentos na Índia.....	38
2. A tradição dos tesouros <i>Terma</i> de Padmasambhava.....	43
2.1 Formas de transmissão, propósitos e características dos tesouros.....	43
2.1.1 Propósitos.....	43
2.1.2 Formas de transmissão.....	44
2.1.3 Classificação dos tesouros.....	46
2.1.4 Formas de revelação.....	48
2.1.5 Conteúdos.....	51
2.2 <i>Guru Dorje Drolö</i> e os tesouros <i>Terma</i> .....	58
2.2.1 <i>Guru Dorje Drolö</i> .....	59
2.2.2 Instruções e profecias sobre os tesouros e suas revelações.....	61
2.3 O tesouro <i>O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oddiyāna</i> .....	63
2.3.1 O contexto de sua escrita.....	63
2.3.2 O contexto de sua revelação.....	65
2.3.3 Características do texto: natureza, estrutura formal e conteúdo.....	68
3. A análise de sentido do <i>Terma</i> .....	71

3.1 Tradução do Capítulo IX de <i>O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna</i> .....	71
3.2 A metodologia e seus níveis de sentido.....	76
3.2.1 Distinção entre filosofia e <i>upadeśa</i> .....	76
3.2.2 <i>O Lótus Branco</i> de Jamgön Mipham e seus níveis de sentido.....	79
3.2.3 Aplicação de metodologias tradicionais.....	83
3.3 Comentário sobre o Capítulo IX de <i>O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna</i> .....	85
3.3.1 O contexto de transmissão da prece.....	85
3.3.2 A prece.....	90
Conclusão.....	105
Referências Bibliográficas.....	110
Glossário.....	116
Anexo – Texto original do Capítulo IX de <i>O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna</i> .....	122

## Introdução

Although ordinary beings are far removed  
 from directly seeing the Lotus Born,  
 if they invoke Guru Rinpoché  
 with the power of previous aspirations and faith,  
 such devoted ones will see my face, hear my speech,  
 and receive the blessings of my wisdom mind in the six times.  
 (KHANDRO, 2013, p. 280)

A opção por me dedicar a tal proposta nasceu de minha dedicação ao estudo e à prática do budismo *Vajrayāna* do Tibete, os quais iniciei em 2005 e mantenho como minha principal atividade desde então. Em especial, durante os últimos dez anos, recebi ensinamentos de grandes lamas tibetanos exilados na Índia, como Sua Santidade o XIV Dalai Lama, e mais especialmente Sua Santidade o XVII Gyalwang Karmapa e Sua Eminência o XII Tai Situ Rinpoche. Com os dois últimos, inclusive, venho trabalhando em colaboração em meus projetos musicais, escrevendo arranjos e composições para textos sacros e traduzindo preces para o português. Meu conhecimento de tibetano clássico vem pura e simplesmente de meu contato direto através da recitação de textos rituais, da recepção de ensinamentos proferidos no idioma e de meus trabalhos musicais, os quais me levaram a iniciar minhas atividades como tradutor.

O presente projeto tem como objetivo traduzir e analisar a hagiografia de Padmasambhava (este tido como o introdutor e estabelecido dos ensinamentos budistas no Tibete, no século VIII) intitulada *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* (Wyl. *o rgyan rnam thar dri med padma dkar po*),<sup>1</sup> de autoria da mestra tibetana Sera Khandro (Wyl. *se ra mkha' 'gro*, 1892-1940), redigida em 1927. Pertencente à tradição dos tesouros *Terma* (Wyl. *gter ma*), a qual consiste em ensinamentos tidos como escondidos por Padmasambhava no século VIII e “revelados” posteriormente por mestres profetizados a fazê-lo,<sup>2</sup> tal hagiografia será estudada utilizando metodologias de análise comentarial oriundas da própria tradição *Terma*, tendo como referência, mais especificamente, o estilo e a abordagem de Sera Khandro e o tratado *O Lótus Branco* (Wyl. *padma dkar po*), de Jamgön Mipham

---

<sup>1</sup> O sistema Wylie de transliteração do tibetano, desenvolvido por Turrell V. Wylie em 1959, permite ao leitor reconhecer a grafia exata da palavra em seu alfabeto original. As diversas padronizações utilizadas ao longo desta dissertação serão descritas posteriormente, na parte final desta introdução.

Gyatso (Wyl. *'jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912).

Até a conclusão da presente dissertação, não foram encontrados trabalhos acadêmicos brasileiros sobre *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* ou mesmo, de forma geral, sobre Padmasambhava e a tradição *Terma*. Já no exterior, diversos estudos acadêmicos relacionados à tradição *Terma* foram realizados, mas nenhum sobre a vida de Padmasambhava ou o texto aqui analisado. Dentre as pesquisas dedicadas à tradição *Terma*, as teses de doutorado de Sarah H. Jacoby, sobre Sera Khandro e seus processos revelatórios (JACOBY, 2007), e de Brian Jaré Cuevas, sobre as origens do *Livro Tibetano dos Mortos* (CUEVAS, 2000), ambas realizadas na Universidade de Virginia, nos Estados Unidos, são referências importantes sobre o tema aqui analisado. É importante ressaltar que estudos sobre a tradição *Terma* que utilizem metodologias pertencentes à própria tradição não foram encontrados nem no Brasil nem no exterior, justificando o pioneirismo da pesquisa aqui apresentada.

Como proposta metodológica, a hagiografia *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*, de autoria de Sera Khandro, será traduzida para o português a partir do texto original em tibetano, e então estudada em sua totalidade. A sistematização analítica de seu estudo seguirá a abordagem do renomado erudito tibetano Jamgön Mipham Gyatso (Wyl. *'jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912) em seu comentário sobre a *Prece em Sete Linhas* (Wyl. *tshig bdun gsol 'debs*), esta a mais célebre prece a Guru Padmasambhava, intitulado *O Lótus Branco* (Wyl. *padma dkar po*).<sup>3</sup> Nele, Mipham Gyatso analisa extensivamente os sete versos desta prece, elucidando-os a partir de três níveis de sentido denominados “externo” (Wyl. *phyi*), “interno” (Wyl. *nang ba*) e “secreto” (Wyl. *gsang ba*),<sup>4</sup> abordagem esta que se mostra pertinente no presente contexto devido ao fato de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* ser relativamente curto e redigido em versos, assim como a *Prece em Sete Linhas*, o que, como de costume na tradição *Terma*, proporciona uma ampla margem de compreensão de seu significado.

Pretende-se consultar também, como suporte para tal estudo, diferentes comentários tradicionais tibetanos sobre a figura de Padmasambhava e a tradição *Terma*, assim como relatos escritos por seus discípulos diretos, textos estes que serão mencionados e contextualizados ao longo da dissertação.

---

<sup>2</sup> A tradição *Terma* será abordada em detalhe durante o segundo capítulo da presente dissertação.

<sup>3</sup> As origens míticas da *Prece em Sete Linhas*, assim como uma tradução direta do original em tibetano para o português, serão apresentadas no item 1.3.4 da presente dissertação.

<sup>4</sup> Os detalhes sobre a metodologia de Jamgön Mipham Gyatso serão abordados no item 3.2.

A opção por utilizar uma metodologia de estudo de textos fundamentada na tradição da qual o mesmo se origina tem como objetivo dar voz a essa tradição, observando as singularidades que a mesma oferece e buscando compreender com maior profundidade como ela própria se entende e, principalmente, como ela se revela, a partir da narrativa do texto estudado (hagiográfico, no caso), como mecanismo de transformação.

Nesse sentido, o presente estudo não tem como objetivo seguir um processo tradicional de pesquisa fundamentado em evidências ou fatos sem, entretanto, desconsiderar a importância de tais abordagens. Diversas fontes acadêmicas de estudos realizados sobre tradições budistas indianas e tibetanas foram aqui observadas e estudadas, as quais se encontram nas referências bibliográficas. Em sua introdução a uma coletânea de textos da tradição *Terma* de Padmasambhava, o pesquisador e tradutor Kennard Lipman comenta a relevância do estudo de textos independente de suas fontes históricas:

Whatever the historical origins of these texts may have been, this does not detract from their vision and power. To think that historical analysis diminishes the authenticity of traditional teachings is to commit the "fallacy of origins," the belief that the origin of a cultural phenomenon forever limits its meaning and importance (LIPMAN, 2010, p. 10-11).

Em se tratando de um contexto de *Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo*, um estudo que busca se fundamentar nos próprios processos de uma determinada tradição (no caso uma tradição ainda pouco estudada no meio acadêmico) torna possível um olhar mais detalhado sobre os processos soteriológicos e intelectuais dela própria. Desta forma, ao melhor conhecermos as distinções e singularidades da tradição *Terma* de Padmasambhava, uma maior compreensão sobre *com quem* se dialoga e um conseqüente real diálogo podem, a meu ver, vir a nascer.

Para estipularmos a perspectiva a partir da qual o texto de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* será analisado, em uma primeira instância, uma contextualização sobre a figura de Padmasambhava e a introdução do budismo no Tibete se faz necessária, além das particularidades da tradição específica trazida pelo mesmo e suas distinções em relação às tradições introduzidas posteriormente no platô tibetano. É importante ressaltar que mesmo essa contextualização do texto a ser aqui estudado será realizada a partir da tradição de Padmasambhava, em especial da tradição *Terma*, e mais especificamente a partir do próprio *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, com o objetivo

de ressaltar o olhar inerente à tradição. Dungse Thinley Norbu (Wyl. *gdung sras phrin las nor bu*, 1931-2011), ele próprio um mestre pertencente à linhagem de Sera Khandro, descreve:

There is no communication in relative truth without understanding everyone's system and idea, so may I adapt to everyone's system, wishing for everyone's benefit.

There is no liberation in absolute truth without release from everyone's system and idea, so may I adapt to no one's system, beyond benefit's wish (NORBU, 2012, p. 87).

Partindo desta perspectiva, o primeiro tópico do primeiro capítulo abordará a introdução do budismo no território tibetano (precedida por uma breve explicação sobre os ensinamentos budistas), seguida por uma análise das diferentes tradições budistas existentes no Tibete, como um segundo tópico, e concluindo com uma observação da figura de Padmasambhava. A abordagem deste último tópico, assim como do primeiro, será realizada a partir das descrições contidas em *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, enquanto o segundo tópico o será a partir de diferentes comentários de autores da tradição *Terma*, expondo as singularidades da mesma em distinção das diversas tradições que ali se estabeleceram.

O segundo capítulo explorará em detalhe a tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava, elucidando suas distinções da “tradição oral” *Kama* (Wyl. *bka' ma*), suas formas de revelação, seus requisitos e propósitos específicos. Em um primeiro tópico, a natureza dos tesouros *Terma* será abordada a partir de dois tratados sobre o tema: a *Coleção de Preciosos Termas* (Wyl. *rin chen gter mdzod*), do renomado erudito tibetano do século XIX Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye (KONGTRUL, 2011), e *O Oceano Maravilhoso: Uma Explicação Breve e Clara sobre a Transmissão Terma* (Wyl. *las 'phro gter brgyud kyi rnam bshad nyung gsal ngo mtshar rgya mtsho*), do terceiro Dodrubchen Rinpoche, Jigme Tenpa'i Nyima (NYIMA, 1997). Como complemento, será utilizado o comentário sobre o tratado de Tenpa'i Nyima escrito pelo mestre tibetano contemporâneo Tulku Thondup Rinpoche (THONDUP, 1997).

Em seguida, como um segundo tópico, serão realizadas uma elucidação sobre a manifestação de Padmasambhava *Guru Dorje Drolö* (Wyl. *gu ru rdo rje gro lod*, este seu epíteto relativo à origem da tradição *Terma*) a partir da obra do mestre contemporâneo Chögyam Trungpa sobre o tema (TRUNGPA, 2001), assim como uma análise do Capítulo VIII do texto de investigação desta dissertação, onde Padmasambhava deixa um testamento e profecias aos discípulos tibetanos, instruindo-os sobre os tesouros *Terma* e suas revelações. O

terceiro e último tópico do segundo capítulo tratará da estrutura de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, contextualizando-o a partir da proposta de classificação dos tesouros descrita por Jigme Tenpa'i Nyima em seu tratado (a ser exposto no subitem 2.2), assim como de seus contextos de escrita e revelação.

No terceiro capítulo, será realizada uma análise de conteúdo de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* a partir do contexto da partida de Padmasambhava do Tibete, onde o mesmo concede uma prece a seus discípulos descrevendo as qualidades do mestre espiritual em seus diferentes aspectos e níveis de sentido. Como um primeiro tópico, será apresentada uma tradução integral do Capítulo IX do texto de investigação desta dissertação (onde é descrito o evento da partida de Padmasambhava e de sua consequente concessão da prece) a partir do original em tibetano. Em seguida, o segundo tópico elucidará em detalhe os processos metodológicos a serem utilizados na análise do texto, a partir de comentários da tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava. Por fim, em um terceiro tópico, o texto do Capítulo IX será analisado e comentado a partir de tal metodologia.

A escolha por traduzir e analisar o Capítulo IX do texto aqui estudado se deve à concisão da prece nele apresentada por Padmasambhava e ao fato de a mesma reunir as qualidades e feitos descritos ao longo de toda a hagiografia em suas sete estrofes. Uma análise verso a verso da totalidade do texto de investigação desta dissertação se mostraria demasiada longa e, devido à necessidade de introduzir e contextualizar a tradição *Terma* de Padmasambhava ao contexto acadêmico brasileiro, ultrapassaria o escopo de uma dissertação de mestrado.

O presente texto possui dois anexos. O primeiro deles consiste em um glossário básico de termos sânscritos e tibetanos aqui utilizados. O segundo apresenta o texto original tibetano do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* (cujá tradução para o português se encontra no item 3.1), com o objetivo de permitir ao leitor uma análise do mesmo em sua versão original.

Ao longo desta dissertação, diversas padronizações e alternâncias de termos serão utilizadas. Os termos sânscritos aparecerão em itálico e com a utilização de diacríticos de acordo com o sistema IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), adotada internacionalmente como padronização de transliteração do idioma. Os termos tibetanos aparecerão igualmente em itálico, primeiramente em uma aproximação fonética que permita ao leitor compreender sua pronúncia. Seguidos destes, os termos tibetanos aparecerão entre parênteses, novamente em itálico, e precedidos pela sigla “Wyl.”, utilizando o sistema de transliteração Wylie (desenvolvido por Turrell V. Wylie em 1959), permitindo ao leitor



reconhecer a grafia exata da palavra em seu alfabeto original. Sempre que um termo traduzido para o português possuir referências específicas que se mostrem relevantes em seu idioma original, o mesmo aparecerá entre aspas, seguido por sua referência entre parênteses. No caso de um termo possuir referências em ambos, sânscrito e tibetano, as mesmas aparecerão nesta ordem, sendo identificados, respectivamente, pelas siglas “Skt.” e “Wyl”.

No que diz respeito à figura central da hagiografia aqui estudada, seu nome Guru Padmasambhava (o “Mestre Nascido do Lótus”, em sânscrito), ou simplesmente Padmasambhava, será alternado com os epítetos Mestre de Oḍḍiyāna (em referência à terra de Oḍḍiyāna, local de seu nascimento) e Guru Rinpoche. Este último, amplamente utilizado pelo povo tibetano, une os termos *guru*, de origem sânscrita, e *rinpoche* (Wyl. *rin po che*), de origem tibetana. É importante ressaltar que o termo *rinpoche* é designado, dentro da tradição budista tibetana, a grandes lamas reconhecidos e entronizados como “manifestações” (Wyl. *sprul sku*) de mestres falecidos no passado. Entretanto, quando precedido pelo termo *guru*, o termo *rinpoche* se refere exclusivamente a Padmasambhava.

O termo tibetano *Terma* (Wyl. *gter ma*, literalmente “tesouro”), que designa a tradição de Padmasambhava aqui estudada, será alternado com seu correspondente em português “tesouro”, sendo, portanto, os “tesouros de Padmasambhava” uma referência à tradição *Terma*.

O termo “texto-raiz”, comumente utilizado na tradição tibetana para se referir ao texto principal de estudo em um determinado contexto, será aqui utilizado exclusivamente para designar o texto de investigação da presente dissertação, *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*.

A versão original em tibetano do texto-raiz aqui utilizada para estudo e tradução, pertencente ao ciclo *O Tesouro Secreto da Natureza da Dākinī* (Wyl. *chos nyid mkha' 'gro'i gsang mdzod*), revelado por Sera Khandro Dewe Dorje (Wyl. *se ra mkha' 'gro bde ba'i rdo rje*, 1892-1940), será a da edição das obras completas da autora publicada em Trengtu (Wyl. *khreng tu'u*), no Tibete, em 2009 (KHANDRO, 2009, p. 36-40), disponível para acesso online no banco de dados do Buddhist Digital Resource Centre.<sup>5</sup> Como suporte para esta tradução, a versão inglesa de Ngawang Zangpo (KHANDRO, 2002), traduzida a partir da edição das obras completas de Sera Khandro realizada por Dupjung Lama e publicada em Kalimpong, na Índia, em 1978, foi igualmente consultada. Essa versão utilizada por Zangpo possui pequenas diferenças em relação à de Trengtu, as quais serão detalhadas no contexto da tradução do

---

<sup>5</sup> [www.tbrc.com](http://www.tbrc.com)

Capítulo IX do texto-raiz, no item 3.1.

Dentre as citações e referências utilizadas ao longo da dissertação, optei por me referir a diversas traduções inglesas de textos seminais tibetanos, as quais são internacionalmente reconhecidas e se tornaram elas próprias referências de estudo, inclusive acadêmico, na Europa e nos Estados Unidos. Em se tratando de um trabalho de pesquisa com ênfase em tradução e leitura de textos, me parece no mínimo pertinente honrar o trabalho de grandes tradutores existentes. Somadas a estas, algumas das citações apresentadas em inglês foram escritas no próprio idioma, como no caso dos mestres tibetanos contemporâneos Dungsey Thinley Norbu, Chogyam Trungpa e Tulku Thondup Rinpoche, todos eles fluentes no idioma. As citações de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, quando literais, serão traduzidas para o português diretamente do tibetano e apresentarão seus versos originais em notas de pé de página.

Como uma última consideração, é importante ressaltar que os nomes Tibete e Índia são modernos e, quando utilizados ao longo do presente texto, se referirão, de forma geral, às regiões que conhecemos por estes nomes. Mais especificamente, o termo tibetano *Bö* (Wyl. *bod*), traduzido no ocidente por Tibete, se refere à grande região do platô central asiático entre os Himalaias, a China e a Mongólia, o qual, no período de introdução do budismo no Tibete, durante o século VIII, não era unificado. No que diz respeito à Índia, os tibetanos se referiam (e continuam a se referir) como *Gyagar* (Wyl. *rgya dkar*, literalmente “terra branca”), termo este que remete aos indianos como “aqueles que vestem branco”, em contraste com o termo *Gyanak* (Wyl. *rgya nag*, literalmente “terra negra”), em referência aos chineses como “aqueles que vestem negro”. Nesse sentido, todo o território do subcontinente indiano, aos olhos do povo tibetano, é e sempre foi chamado de *Gyagar*, traduzido hoje por eles próprios como Índia. Quando possível, as regiões e províncias específicas dos locais mencionados ao longo do texto serão referidas.

Desde a ocupação chinesa em seu território, iniciada com a Revolução Cultural em 1959 e se mantendo até os dias de hoje, o povo tibetano vê sua cultura, sua arte e sua religião sendo atacadas e ameaçadas de extinção. Diversas linhagens espirituais tibetanas perderam grande parte de seus costumes tradicionais, e somente através de seu estudo e cultivo no exílio podem continuar a existir. A presente dissertação faz homenagem à cultura tibetana e a seu povo, com a aspiração de que sua riqueza possa ser conhecida, compreendida e apreciada, e que possa perdurar para além das ondas de hostilidade que existem no mundo.

## 1. Padmasambhava e o Budismo no Tibete

### 1.1 O budismo e sua introdução no Tibete

O presente tópico abordará, inicialmente, os conteúdos dos ensinamentos budistas introduzidos no Tibete, seguidos de uma exposição do contexto dessa introdução e de seu estabelecimento no território tibetano.

#### 1.1.1 Os “Três Giros da Roda do Dharma”

Os ensinamentos proferidos pelo Buddha Śākyamuni,<sup>6</sup> como descritos tradicionalmente pelos tibetanos, podem ser divididos em três partes, referentes aos “Três Giros da Roda do Dharma”<sup>7</sup> (Skt. *tridharmacakra*, Wyl. *chos 'khor rim pa gsum*), nos quais se fundamentam os chamados “Três Veículos” (Skt. *Triyāna*, Wyl. *theg gsum*). No segundo livro de seu *Tesouro de Conhecimento* (*shes bya kun khyab mdzod*), o primeiro Jamgön Kongtrül, Lodrö Thaye (*'jam mgon kon sprul blo gros mtha yas*, 1813-1899) descreve esses “Três Giros” (KONGTRUL, 2010, p. 113-196), onde, primeiramente, Śākyamuni ensinara o caminho de liberação pessoal através de discursos conhecidos como *sūtras*. Tais discursos se fundamentam nas chamadas “Quatro Nobres Verdades” (Skt. *catvāryasatyāni*, Wyl. *phags pa'i bden pa bzhi*), este o primeiro ensinamento proferido pelo Buddha, onde o mesmo expõe sobre a existência do sofrimento, sua origem, a possibilidade de sua cessação e o caminho que leva a sua cessação, sendo este caminho constituinte de oito partes, denominado o “Nobre Caminho Óctuplo” (Skt. *āryāṣṭāṅgamārga*, Wyl. *phags pa'i lam yan lag brgyad pa*).

O “Nobre Caminho Óctuplo” consiste em praticar oito aspectos visando o aperfeiçoamento nos chamados “Três Treinamentos Superiores” (Skt. *triśikṣa*. Wyl. *bslab pa*

<sup>6</sup> O “Sábio dos Śakyas”, este o nome referente ao *buddha* dito histórico, conhecido previamente por Siddhārtha Gautama, sendo o termo Śakya referente ao nome do clã de seu nascimento. O termo sânscrito *buddha* será aqui utilizado em itálico e com sua transliteração do original em sânscrito, assim como os demais termos do idioma. Os mesmos não aparecerão em itálico quando se referindo a um título ou indivíduo específico, como no presente caso.

<sup>7</sup> O termo sânscrito *dharma* possui diversos significados, dentro e fora do contexto budista. O mesmo será aqui utilizado para designar os ensinamentos proferidos pelo Buddha, podendo igualmente ser referido por *Buddhadharma*, o “Dharma de Buddha”.

*gsum*) em disciplina, meditação e sabedoria. Abaixo, seguem enumerados esses oito aspectos:

- .(i) Visão correta (Skt. *samyagdr̥ṣṭi*, Wyl. *yang dag pa'i lta ba*)
- .(ii) Intenção correta (Skt. *samyaksaṅkalpa*, Wyl. *yang dag pa'i rtog pa*)
- .(iii) Fala correta (Skt. *samyagvāc*, Wyl. *yang dag pa'i ngag*)
- .(iv) Ação correta (Skt. *samyakkarmānta*, Wyl. *yang dag pa'i las kyi mtha'*)
- .(v) Modo de vida correto (Skt. *samyagājīva*, Wyl. *yang dag pa'i 'tsho ba*)
- .(vi) Esforço correto (Skt. *samyagvyāyāma*, Wyl. *yang dag pa'i rtsol ba*)
- .(vii) Consciência correta (Skt. *samyaksmṛti*, Wyl. *yang dag pa'i dran pa*)
- .(viii) Concentração correta (Skt. *samyaksamādhi*, Wyl. *yang dag pa'i ting nge 'dzin*)

Em seguida, Śākyamuni codificara um código de conduta destinado a sua comunidade de monges, conhecido pelo termo *vinaya*, e, após seu falecimento, tivera os ensinamentos dos discursos organizados por seus seguidores em forma de estudos taxionômicos de seus conteúdos, conhecidos por *abhidharma*. Estas três categorias, *Sūtra*, *Vinaya* e *Abhidharma*, constituem o que conhecemos pelo termo sânscrito *Tripiṭaka* (*sde snod gsum*, “As Três Corbelhas”), e definem o primeiro dos “Três Giros”.

Somados a estes, o Buddha proferiu discursos contendo uma segunda classe de ensinamentos, expondo sobre a “natureza búdica” de todos os seres sencientes (Skt. *tathāgatagarbha*, Wyl. *de gshegs snying po*), sobre a natureza intrinsecamente vazia da realidade fenomênica (Skt. *śūnyatā*; Wyl. *stong pa nyid*, literalmente “vacuidade”) e sobre o “originar interdependente” de todas as coisas (Skt. *pratītyasamutpāda*, Wyl. *rten 'brel*), ensinamentos estes que visam a compreensão de que tudo aquilo que se manifesta como percepção é em si fruto de causas e condições (portanto interdependente), sendo uma aparência ilusória que obscurece a verdadeira natureza de todos os seres (isto é, sua “natureza búdica”, perfeita desde o princípio e não sujeita às causas e condições do manifestar ilusório das aparências). A compreensão desses três conceitos de “natureza búdica”, “vacuidade” e “originação interdependente” constitui o que a tradição entende por “sabedoria” (Skt. *jñāna*; Wyl. *shes rab*). A partir desta “sabedoria” que apreende a verdadeira natureza da realidade nasce a “intenção iluminada” (Skt. *bodhicitta*; Wyl. *djang chub kyi sems*) de revelar esta natureza, ou seja, de manifestar plenamente a “natureza búdica” inerente não apenas a si próprio, mas a todos os seres. Esta “intenção iluminada” é, portanto, uma intenção que se fundamenta na prática da compaixão, constituindo os “meios hábeis” (Skt. *upāya*; Wyl. *thabs*) do ideal do *bodhisattva* (Wyl. *byang chub sems dpa'*).

O “Segundo Giro da Roda do *Dharma*” se define, portanto, pelos ensinamentos a respeito da natureza do ser e da realidade e da “intenção iluminada” que nasce da compreensão dos mesmos, ensinamentos estes sobre os quais se fundamenta a tradição conhecida por *Mahāyāna* (Wyl. *theg chen*, o “Grande Veículo”). Os discursos deste “Segundo Giro” foram compilados por discípulos de Śākyamuni e entregues a divindades aquáticas denominadas *nāgas*, além de outras classes de divindades, as quais os concederam a mestres budistas séculos mais tarde. Em sua *Coleção de Preciosos Termas* (Wyl. *rin chen gter mdzod*), Jamgön Kongtrül elucida:

After the successive codification councils, most of the tripitaka, especially the mahayana, was preserved in the abodes of devas and nagas and disappeared from human sight. The tantras were collected by Vajrapani and the dakinis. They were then sealed and kept in the dharma library of Uddiyana. Eventually, at the right time, many of the mahayana sutras were received by masters of the Mind School from bodhisattvas such as Sarvanivaranavishkambhin. Other sutras, such as the hundred-thousand-stanza *Prajnaparamitasutra*, were revealed by Arya Nagarjuna from the abode of the nagas (KONGTRUL, 2011, p. 13).

O ciclo de ensinamentos proferidos no “Segundo Giro” possuem, eles próprios, regras de conduta e estudos taxionômicos (*vinaya* e *abhidharma*), sendo, no entanto, distintos dos do “Primeiro Giro” em conteúdo e abordagem. Quando utilizado no contexto da tradição tibetana, o termo *Tripitaka* se refere igualmente às coleções dos dois primeiros ciclos de ensinamentos do Buddha,<sup>8</sup> e será, portanto, utilizado aqui a partir desta perspectiva. Um outro termo usual no contexto tibetano é *Kangyur* (Wyl. *bka’ gyur*), referente à coleção de textos que engloba todo o *Tripitaka*. Somado ao *Kangyur*, os comentários tradicionais de mestres indianos sobre o *Tripitaka* formam a coleção denominada *Tengyur* (Wyl. *bstan gyur*) e, juntamente ao *Kangyur*, formam o “caminho do *sūtra*”, em contraste à tradição dos *tantras*.

O budismo *Vajrayāna* (Wyl. *rdo rje theg pa*, o “Veículo Adamantino”), deve sua singularidade aos ensinamentos concedidos pelo Buddha Śākyamuni neste que é o “Terceiro Giro”, onde os *tantras*<sup>9</sup> foram proferidos. O termo sânscrito *vajra* (Wyl. *rdo rje*) possui múltiplos significados, e é aqui traduzido por “diamante”, ou “adamantino”. O “Veículo Adamantino”, no entanto, se origina do termo *vajra* igualmente por o mesmo significar

<sup>8</sup> Conferir THONDUP, 1997, p.16.

<sup>9</sup> A utilização do termo sânscrito *tantra*, no presente contexto, se referirá exclusivamente a esta classe literária específica da tradição budista, em distinção de outras diversas possibilidades que o termo sugere.

“indestrutível”, se referindo a este aspecto denominativo da natureza essencial da consciência que em si não está sujeita a causas e condições. Os ensinamentos tântricos do *Vajrayāna*, de acordo com a própria tradição, foram transmitidos por Śākyamuni a assembleias de *bodhisattvas* em esferas superiores de existência e, portanto, não foram recebidos diretamente por seres humanos. Estes *bodhisattvas* os passaram adiante posteriormente através das chamadas “Três Formas de Transmissão”, as quais serão descritas no contexto da tradição *Terma* de Padmasambhava, no segundo capítulo da presente dissertação.

De uma maneira geral, a abordagem dos *tantras* consiste em métodos especiais de implementação dos fundamentos contidos nos *sūtras* do *Mahāyāna*. Esses métodos focam principalmente em rituais de visualização e recitação de *mantras* fundamentados nas “Três Raízes” (Wyl. *rtsa gsum*) do Mestre (Skt. *guru*, Wyl. *bla ma*), este a raiz das bênçãos, das Divindades Tutelares (Skt. *deva*, Wyl. *yi dam*), raiz das realizações espirituais, e das *Dākinīs* (Wyl. *mkha’ gro*), ou aspectos femininos de sabedoria, raiz das atividades iluminadas. Somadas a estes, os ensinamentos tântricos possuem práticas dos estágios de “Compleitude” (Wyl. *rdzogs rim*), envolvendo técnicas físicas, respiratórias e mentais de grande elaboração, e de “Grande Compleitude” (Wyl. *rdzogs pa chen po*), onde a natureza fundamental da consciência é realizada e cultivada através de diversos métodos de meditação.<sup>10</sup>

Estes “Três Giros da Roda do Dharma” formam a estrutura do budismo transmitido no Tibete. É importante ressaltar que a adoção de um “Segundo” e posteriormente de um “Terceiro Giro” de ensinamentos não significa a superação ou exclusão do(s) giro(s) precedente(s), sendo, portanto, uma complementação às transmissões anteriores. Nesse sentido, um praticante budista adepto dos ensinamentos dos *tantras* fundamentará sua prática igualmente nos ensinamentos contidos nos *sūtras*. Com a chegada dos ensinamentos do *Mahāyāna*, séculos após o falecimento do Buddha, os seguidores dos mesmos denominaram as tradições vigentes fundamentadas no “Primeiro Giro” como *Hīnayāna* (Wyl. *theg dman*, o “Pequeno Veículo” ou “Veículo Inferior”). Apesar da conotação depreciativa do termo, a tradição tibetana o entende como denominativo de um “Veículo Fundamental”, significando que os “Três Veículos”, nesse sentido, são passos complementares e, sem os fundamentos contidos nos primeiros, não se pode apreender os conteúdos dos passos seguintes.

### 1.1.2 A introdução do budismo no Tibete

As circunstâncias em que os ensinamentos budistas foram formalmente estabelecidos no Tibete se deram durante o reinado de Trisong Detsen (Wyl. *khri srong lde'u btsan*, 742-798), o qual procurara dar continuidade aos esforços de alguns de seus antecessores, em especial do rei Songtsen Gampo (Wyl. *srong btsan sgam po*, 604-650),<sup>11</sup> que o precedeu em cinco gerações.

Com a intenção de construir um primeiro complexo monástico em solo tibetano, Trisong Detsen convidara o *ācārya* indiano Śāntarakṣita (725-788), então residente no Nepal, para realizar sua consagração, iniciar uma comunidade de monges, transmitir e estabelecer os ensinamentos do *Dharma* budista. Śāntarakṣita, no entanto, após seus primeiros esforços em fazê-lo, reportou dificuldades frente a supostas forças hostis da região, dizendo-se incapaz de realizar a consagração da terra para a construção do mosteiro devido a obstáculos criados por divindades locais. Em sua *Coleção de Preciosos Termas*, Jamgön Kongtrül descreve as verdadeiras razões que levaram Śāntarakṣita a fazer tal comunicado ao rei:

The great abbot Shantarakshita, who was like a second Shakyamuni for Tibet, was invited to tame the land on which the construction would occur. In order that Guru Rinpoche be invited to Tibet, Shantarakshita pretended to be unable to tame the land. Based on his instructions, Guru Rinpoche was then invited (KONGTRUL, 2011, p. 32).

Externamente, Śāntarakṣita era, como descrito por Kongtrül, a personificação de Buddha Śakyāmuni, por ter sido ele próprio a origem da transmissão dos ensinamentos budistas no Tibete neste determinado contexto. Ao mesmo tempo, como a segunda parte da citação sugere, o *ācārya* indiano sabia, internamente, da importância da vinda de Guru Padmasambhava, tendo ele mesmo revelado a Trisong Detsen que o encontro entre os três – o rei, o abade e o *guru* – seria na verdade o cumprimento de votos de aspiração que os mesmos realizaram em uma existência anterior.<sup>12</sup> A partir da recomendação de Śāntarakṣita, o rei enviou mensageiros à Índia com um convite formal a Padmasambhava para domar a terra e consagrar a fundação do templo de Samye (Wyl. *bsam yas*). O *guru* indiano, no entanto,

---

<sup>10</sup> Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye faz uma estruturação detalhada dos *tantras* budistas, sobre o qual conferir KONGTRUL, 2007 e 2010.

<sup>11</sup> Sobre o rei Songtsen Gampo, conferir KONGTRUL, 2010, p. 239-240.

<sup>12</sup> Sobre o qual ver *The Legend of the Great Stupa*, PADMASAMBHAVA, 2004, p. 26-27.

sabendo ele próprio da necessidade de sua vinda, viajou em direção ao Tibete e, no território nepalês, encontrou os mensageiros na metade do caminho. Em um texto revelado por Nyang Ral Nyima Özer (Wyl. *nyang ral nyi ma 'od zer*, 1124-1192), Padmasambhava descreve:

Later, when [King Trisong Detsen was] building Samye, the eight classes of gods and demons were causing obstacles.

I told them "It is not good to make obstacles, for the king's intention is as excellent as gold!"

The gods and demons retorted, "Why don't you come here yourself, master."

So I went in person to the Land of Snows, and on the way met with the messengers (PADMASAMBHAVA, 2008, p. 165-166).

De acordo com *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, Padmasambhava enviara os mensageiros de volta ao Tibete, prometendo encontrá-los em seguida, com o objetivo de subjugar as divindades locais ao longo do caminho (KHANDRO, 2009, p. 30). Ainda no Nepal e posteriormente, ao atravessar a cordilheira dos Himalaias na região tibetana de Mongyul (Wyl. *mong yul*), Guru Rinpoche se deparou com pragas, tempestades, terremotos e outras adversidades criadas pelas forças hostis que tentavam impedir sua vinda, e então se concentrou por sete dias em rituais específicos de remoção de obstáculos advindos do *tantra* da divindade tutelar Vajrakīla,<sup>13</sup> fazendo com que as adversidades cessassem espontaneamente. Ele fez assim com que cada uma dessas divindades hostis fossem domadas, revelassem suas formas e se comprometessem a servi-lo em sua atividade de consagração e estabelecimento da doutrina.

Ao receber Padmasambhava, Trisong Detsen, como descrito na última parte do Capítulo IV do texto-raiz (KHANDRO, 2009, p. 31), apesar de ser ele próprio uma manifestação do *bodhisattva* de sabedoria Mañjuśrī, devido à sua arrogância, se recusou a prostrar-se ao *guru*, esperando que o mesmo o fizesse. Percebendo a necessidade de inspirá-lo, Guru Rinpoche realizou milagres frente ao rei, despertando-o a reconhecê-lo como seu mestre. Os ministros tibetanos, no entanto, ficaram divididos quanto à sua presença. Enquanto aqueles previamente inclinados ao estabelecimento da doutrina budista como religião oficial do país se dispuseram a ajudar Padmasambhava em tudo o que fosse necessário, os outros se dedicaram a dissuadir o rei de sua decisão, alegando se tratar de um indiano interessado apenas em poder e riquezas. Apesar de tal influência contrária à sua intenção, Trisong Detsen não hesitou em seus planos.

---

<sup>13</sup> Sobre os *tantras* de Vajrakīla e o manuscrito que Padmasambhava trouxera consigo para o Tibete, ver *Fragment of the Root Tantra*, in: BOORD, 2010.



O Mestre de Oḍḍiyāna procedeu então para domar a terra onde o mosteiro de Samye seria edificado. Assumindo ele próprio a forma de uma divindade irada, trazendo todas as entidades locais sob seu poder e comandando os “Quatro Grandes Reis” (deuses estes tidos como as forças regentes dos quatro pontos cardeais) a dirigir o trabalho. Desta forma, enquanto durante o dia os súditos do rei edificavam o templo, durante a noite as divindades continuavam.

A arquitetura de Samye fora desenvolvida como réplica do Monte Meru (este o centro do universo de acordo com o pensamento cosmológico budista) e seu círculo de quatro continentes principais e oito secundários<sup>14</sup> e, segundo *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, possuía uma aparência fora do usual, de qualidades inconcebíveis (KHANDRO, 2009, p. 31-32). Estátuas de divindades pacíficas e iradas foram esculpidas e ocupavam os três andares do templo principal. Durante a consagração ritual, as mesmas foram vistas conversando com Padmasambhava, como sendo as próprias divindades que representavam, maravilhando o rei, os ministros, a corte e os súditos.

### 1.1.3 Tradução e transmissão dos ensinamentos

Após a conclusão bem-sucedida da construção e da consagração do complexo monástico de Samye, vendo a não inclinação dos tibetanos a se dedicarem à prática espiritual e a constante oposição de boa parte dos ministros, Śāntarakṣita e Guru Rinpoche decidiram partir do Tibete. Ao se tornar ciente de tal decisão, Trisong Detsen se lamentou e implorou que permanecessem, argumentando que, apesar de seus grandes planos, o Tibete nada mais era do que uma terra de demônios canibais, sem religião nem virtude, vagando incessantemente pela roda das existências (KHANDRO, 2009, p. 32-33), e que sem a presença dos dois, um reino fundamentado no *Buddhadharma* seria impossível. Considerando a requisição do rei, os mestres consentiram, decidindo por iniciar a tradução dos textos budistas e por conceder os ensinamentos necessários à sua prática e compreensão.

Para que essa etapa fosse efetiva, grandes *paṇḍitas* da Índia como Vimalamitra, Śāntigarbha e Dharmakīrti foram convidados a ensinar o budismo e a treinar jovens tibetanos

---

<sup>14</sup> O mosteiro de Samye sofrera grandes danos durante a revolução cultural chinesa e fora reformado na década de oitenta sob a direção de Dilgo Khyentse Rinpoche (1910-1991), tendo sua estrutura preservada até os dias de hoje.

como tradutores, gradualmente estabelecendo as tradições de estudo, ensino e meditação. Śāntarakṣita foi responsável pela comunidade de monges, primeiramente com a ordenação de sete homens, os quais examinou por certo período de tempo antes de conceder os votos monásticos em maior escala, e pela transmissão formal do *Tripitaka*, enquanto Padmasambhava se responsabilizou pelas iniciações e instruções secretas da tradição dos *tantras*.<sup>15</sup>

Após a conclusão das traduções e transmissões formais do *Tripitaka* e dos diversos comentários de grandes mestres indianos do passado, Śāntarakṣita, Vimalamitra e os demais *paṇḍitas* convidados foram extensivamente celebrados pelo rei e sua corte, e então retornaram ao subcontinente indiano. Padmasambhava, no entanto, tendo transmitido apenas ensinamentos introdutórios dos *tantras*, permaneceu no Tibete e procedeu com as iniciações secretas a um grupo de vinte e cinco discípulos tidos como preparados para tais transmissões, dentre os quais se encontrava o próprio rei Trisong Detsen. Aos olhos dos ministros, da corte e dos demais súditos, os ensinamentos religiosos haviam sido concluídos, e os encontros entre o Mestre de Oḍḍiyāna e o rei se tratavam apenas de conselhos que este último buscava em seus primeiros passos como um “Rei do Dharma”.<sup>16</sup>

No restante do tempo em que permanecera no Tibete, Guru Rinpoche alegara estar em retiro de meditação, enquanto, na verdade, guiava gradualmente seus vinte e cinco discípulos nos passos iniciáticos das transmissões dos *tantras*. No que diz respeito às transmissões tântricas em si (as quais se somam aos ensinamentos fundamentais do *Tripitaka*), os ensinamentos concedidos a esse círculo restrito acabaram por formar o cânone da tradição oral (Wyl. *bka' ma*) que vinha de se estabelecer como religião oficial do país. Paralelamente, Padmasambhava concedera a um círculo ainda mais restrito de discípulos – dentre os quais podemos ressaltar, além do rei, Yeshe Tsogyal, a qual viria a se tornar consorte do mestre, sua escriba e principal receptáculo – transmissões que, segundo ele próprio, não se destinavam a serem disseminadas no momento e nem mesmo em um futuro próximo, devendo estas serem praticadas apenas por tal círculo de praticantes avançados, os quais se responsabilizariam em seguida por esconder estes ciclos de ensinamentos como tesouros a serem revelados em tempos futuros.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* não menciona o papel de Śāntarakṣita na transmissão do *Tripitaka* e o estabelecimento das tradições monásticas. Sobre este último, ver KONGTRUL, 2010, p. 243-244.

<sup>16</sup> Wyl. *chos rgyal*, termo tradicional referente aos reis que governam de acordo com preceitos religiosos.

## 1.2 A tradição *Nyingma* (Wyl. *rnying ma*) e sua distinção das linhagens *Sarma* (Wyl. *gsar ma*)

Lineage means the continuous, unbroken precious qualities manifested through many different forms and aspects, whose essence always remain pure (NORBU, 2012, p. 35).

### 1.2.1 A estruturação da tradição *Nyingma*

A tradição introduzida ao povo tibetano por Guru Rinpoche em interdependência com o abade Śāntarakṣita e o rei Trisong Detsen é denominada *Nyingma* (Wyl. *rnying ma*), “A Antiga”, em distinção às escolas vindas das traduções das escrituras budistas que ocorreram a partir do século X, as quais se enquadram no conceito de *Sarma* (Wyl. *gsar ma*), “As Novas”.

De acordo com a *Nyingma*, o caminho espiritual é dividido em nove veículos, ou *yānas*, unindo em um espectro todas as diferentes abordagens dos ensinamentos proferidos pelo *Buddha* em seus *Três Giros*. Os dois primeiros *yānas* se referem aos *sūtras* do “Primeiro Giro”, mais especificamente ao caminho dos *śrāvakas*, os “auditores”, e dos *pratyekabuddhas*, os “*Buddhas* solitários”, respectivamente, enquanto o terceiro *yāna* se refere aos *sūtras* do *Mahāyāna*, o “Grande Veículo”. Os seis seguintes se referem aos *tantras*, divididos em três exteriores (*kriyā*, *caryā* e *yoga*) e três interiores (*mahāyoga*, *anuttarayoga* e *atiyoga*).<sup>18</sup> Elucidando as abordagens contidas nos três últimos, o mestre tibetano Dudjom Jigdral Yeshe Dorje (Wyl. *dud 'joms 'jigs dral ye shes rdo rje*, 1904-1989) explica:

All three inner tantras are mutually pervasive, incorporating aspects of one another.  
A certain practice is classified as maha, anu or atiyoga in reference to what is

<sup>17</sup> Sobre os quais se baseia a tradição *Terma*, a ser tratada em detalhe no segundo capítulo.

<sup>18</sup> Sobre a sistematização da tradição *Nyingma* em nove *yānas*, ver *A Garland of Views* (MIPHAM; PADMASAMBHAVA, 2015). No que diz respeito ao questionamento de historiadores atuais sobre a inautenticidade de como a *Nyingma* incorporou os ensinamentos de Dzogchen (Wyl. *rdzogs chen*, a “Grande Perfeição” o último *yāna*, referido aqui pelo termo sânscrito *ati* ou *atiyoga*) ao sistema dos nove *yānas*, de acordo com a tradição *Terma*, tais ensinamentos foram propositalmente mantidos em segredo até que chegasse o momento propício para sua disseminação. Sobre possíveis indagações historicistas a respeito do tema, ver TISO, 2016.

emphasized or is foremost in it. The prominent feature of a Mahayoga practice is the development stage, that of Anuyoga is the completion stage, while that of Atiyoga is the cultivation of the realization of the void sphere of all things. Each of these practices, however, has development (Maha), completion (Anu) and Dzogchen (Ati) stages (RINPOCHE, 1979, p. 34).

### 1.2.2 As novas transmissões e as “Oito Grandes Carruagens de Prática”

Após um período de supressão da instituição budista no Tibete pelo monarca Langdarma (Wyl. *glang dar ma*, século IX, ele próprio bisneto de Trisong Detsen e quarto em sua linha de sucessão), por volta do ano 838, a comunidade monástica budista foi praticamente extinta. A tradição *Nyingma* se mantivera de forma periférica, se restabelecendo a partir do mestre Nub Sangye Yeshe (Wyl. *nub sangs gyas ye shes*, 832-962), da tradição de transmissão iniciada por Ma Rinchen Chog (Wyl. *rma rin chen mchog*, um dos vinte e cinco discípulos de Padmasambhava) e da própria tradição *Terma*, a qual surgira com Sangye Lama (Wyl. *sangs rgyas bla ma*, 1000-1080), este o primeiro *tertön* (Wyl. *gter ston*, literalmente “revelador de tesouros”).<sup>19</sup>

Com o fim da dinastia de Langdarma e a necessidade de uma reestruturação do *Dharma* budista no Tibete, diferentes adeptos em diferentes regiões do platô tibetano foram treinados como tradutores e se dedicaram a receber ensinamentos diretamente de mestres vivos na Índia que os detinham. O que entendemos hoje por *Sarma*, referente aos diferentes sistemas religiosos introduzidos após esse período conturbado na história religiosa do país, trata das linhagens de transmissão introduzidas por esses indivíduos, sendo as mesmas distintas entre si em fonte, momento e conteúdo – o mestre indiano que a concedeu, o momento específico em que ocorreu e o próprio ensinamento transmitido, respectivamente.

Para compreendermos as singularidades das diversas tradições *Sarma*, uma primeira distinção se faz necessária. O que hoje é amplamente disseminado como sendo as quatro linhagens de budismo tibetano se refere às tradições religiosas que se estabeleceram ao longo da história como instituições monásticas, sendo elas a própria *Nyingma* e as três novas tradições *Kagyü* (Wyl. *bka' rgyud*), *Sakya* (Wyl. *sa skya*), e *Gelug* (Wyl. *dge lugs*). No entanto, para observarmos as diferentes formas com que os ensinamentos budistas foram

transmitidos por mestres indianos a discípulos tibetanos e a forma com que esses últimos deram origem a diferentes tradições de estudo, prática e preservação de suas respectivas tradições, Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye se refere às *Oito Grandes Carruagens de Prática*.<sup>20</sup>

In general, here in these snowy ranges, there appeared many major and minor traditions drawn from the long traditions of the practice lineages. However, the main ones that can be condensed by type or that have gained a footing are known as the Eight Great Chariots (KONGTRUL, 2007, p. 27).

Sherab Özer (Skt. *Prajñāraśmi*, Wyl. *shes rab od zer*, 1518-1572/84) ele próprio o sistematizador desta classificação em “Oito Carruagens”, menciona os oito indivíduos responsáveis pela transmissão das mesmas:

Prophesied by the Victor, the lord of beings in the snowy land,  
 [Who taught] exclusively the single doctrine of the full intention  
 For his Royal Highness the ruler,  
 Is the second Teacher in these snowy ranges.  
 The great editor-translator Bagor Vairocana,  
 The heir of the victors, Upasaka Dromtön,  
 The great scholar-adept Khyungpo Naljor,  
 The great bilingual Lama Drokmi,  
 The mighty yogin, honorable lord Marpa,  
 The Indian Dampa who dwells on levels of attainment,  
 The translator Gyijo, and the scholar-adept Orgyenpa  
 Are the eight great pillars that upheld the practice lineages in  
 the North.  
 Coming perfectly from the glorious Buddha Vajradhara,  
 Eight great pillars of practice lineages in this snowy region  
 Are the legacy of former adepts.  
 Those who desire freedom should follow their paths.  
 (KONGTRUL, 2007, p. 27)

---

<sup>19</sup> Sobre uma apresentação das diferentes linhagens de transmissão que constituem a *Nyingma*, ver RINPOCHE, 2002 e KONGTRUL, 2010.

<sup>20</sup> Kongtrül fora um dos precursores do movimento não-sectário *Rime* (Wyl. *ri med*) estabelecido no Tibete durante o século XIX com o intuito de preservar as tradições em risco de extinção. Sobre a história das “Oito Grandes Carruagens de Prática”, conferir KONGTRUL, 2010, p. 321-375. Sobre as características específicas das mesmas, ver KONGTRUL, 2007.

O “segundo Mestre”, mencionado acima, se refere ao próprio Padmasambhava e sua transmissão do que se constituiu como a linhagem *Nyingma*. Ao enumerar as oito carruagens, entretanto, Sherab Özer faz menção ao primeiro tradutor tibetano, Bagor Vairocana (*spa gor bai ro tsa na*, séc. VIII-VIX),<sup>21</sup> ele próprio um dos principais discípulos de Padmasambhava e do mestre indiano Vimalamitra.

O nome Dromtön, em seguida, se refere a Dromtönpa Gyalwe Jungne (Wyl. *'brom ston pa rgyal ba'i 'byung gnas*, 1005-1064), este quem deu origem à antiga linhagem *Kadampa* (Wyl. *bka' gdams pa*, “As Palavras do Buddha como Instrução”, a partir da qual se constituiu posteriormente a atual tradição *Gelug*) e principal discípulo do mestre indiano Dīpaṃkara Śrījñāna (982-1054, conhecido principalmente pelo nome de Atīśa), este professor na universidade monástica indiana de Vikramalaśīla. Atīśa fora o primeiro transmissor, dentre as novas traduções *Sarma*, a trazer os ensinamentos budistas para o Tibete, em 1042, a convite do tradutor tibetano Rinchen Zangpo (Wyl. *rin chen bzang po*, 958-1051), concedendo-os principalmente a Dromtönpa Gyawe Jungne.

A linhagem *Shangpa* (Wyl. *shang pa*, *A Tradição do Vale de Shang*, uma das tradições que se encontrava em situação de risco no século XIX e que fora, portanto, reestabelecida a partir do movimento não-sectário *Rime*) fora fundada pelo tibetano Khyungpo Naljor (Wyl. *khyung po rnal 'byor*, séc. X-XI), o qual recebera transmissões de cerca de cento e cinquenta mestres, mas principalmente das *ḍākinīs* Niguma<sup>22</sup> e Sukhasiddhī, as quais receberam os principais ensinamentos que constituem a linhagem *Shangpa* a partir do *Buddha* primordial Vajradhara (Wyl. *rdo rje 'chang*).<sup>23</sup>

A tradição *Lamdre* (Wyl. *lam bras*, “Caminho e Fruição”, a partir da qual se estruturou o secto *Sakya*) fora trazida pelo tibetano Drokmi Lotsāwa Śākya Yeshe (Wyl. *brog mi lo tsa wa sha kya ye shes*, 993-1077), o qual recebera os *Nove Ciclos* fundamentais que constituem a linhagem através dos indianos Virūpa, Saroruha, Nagārjuna,<sup>24</sup> Ḍombi Heruka, Indrabhūtī, Kuddāla, Kṛṣṇacārin, Vāgīśvara e Kṛṣṇa Utsiṭa.

A linhagem *Marpa Kagyü* (Wyl. *mar pa bka' rgyud*, “A Tradição Oral de Marpa”) viera ao território tibetano através do tradutor Marpa Chökyi Lodrö (Wyl. *mar oa chos kyi blo gros*,

<sup>21</sup> Sobre o qual conferir sua biografia *A Great Image*, NYINGPO, 2004.

<sup>22</sup> Sobre Niguma, conferir HARDING, 2010.

<sup>23</sup> “O Detentor do Vajra”, manifestação esta tida como a que dá origem aos ensinamentos tântricos budistas. O termo primordial, aqui utilizado, se refere ao mesmo como um “princípio búdico”, presente em todos os seres, o qual é em si a origem de todos os *buddhas*.

<sup>24</sup> Não se trata do grande mestre Nagārjuna da tradição *Mahāyāna*, mas de um dos oitenta e quatro *mahāsiddhas* viventes na Índia no período em questão, sobre os quais ver DOWMAN, 1985.

1012-1097), ele próprio discípulo dos mestres indianos Nāropa (1016-1100, este o detentor dos ensinamentos do *mahāsiddha* Tilopa, 988-1086) e Maitrīpa (1007-1078).

O indiano Dampa Sangye (Wyl. *dam pa sangs rgyas*, ?-1117, “O Buddha Excelente”) conhecido na Índia pelo nome de Kamalaśīla, introduzira no Tibete a tradição conhecida por *Shidje* (Wyl. *zhi byed*, “Pacificação”). Apesar de haverem textos e liturgias desta linhagem preservados até o presente, não há confirmação de uma transmissão oral e de sua consequente tradição de prática. A linhagem conhecida por *Tchö* (Wyl. *gcod*, “Ruptura”, referente a seus métodos incisivos de erradicação da noção de ego), no entanto, iniciada pela *yoginī* tibetana Machig Labdrön (Wyl. *ma gcig lab sgron*, 1055-1153),<sup>25</sup> é considerada um ramo da tradição *Shidje*. Machig Labdrön fora ela própria discípula de Dampa Sangye e implementara parte dos ensinamentos originários da *Shidje* em seu sistema, o qual jamais se institucionalizara, mas fora disseminado dentro de diversas tradições já estabelecidas no Tibete, principalmente no contexto da tradição *Marpa Kagyü*.

A linhagem conhecida por *Jordrug* (Skt. *ṣaḍaṅgayoga*, Wyl. *sbyor drug*, “Yoga em Seis Partes”, a partir da qual originou-se a atual tradição *Jonang*) fora introduzida no Tibete por Gyijo Dawe Özer (Wyl. *gyi co zla ba'i od zer*, séc. X-XI), o qual traduziu o *Kālacakratāntra* em 1026 sob a supervisão de seu mestre, o indiano Bhadrabodhi. Sistematizada pelo adepto Cilupa (o qual ficou conhecido posteriormente como o Ancião Kālacakrapāda), esta tradição une o método intitulado “Yoga em Seis Partes” ao chamado “Yoga dos Três Vajras”, ambos estruturados a partir das instruções contidas nos *tantras* fundamentais das divindades Kālacakra, Hevajra e Guhyasamāja, além dos *tantras* de Vajrabhairava e Cakrasaṃvara Abhidānottara.

O grande adepto tibetano Orgyenpa Rinchen Pal (Wyl. *o rgyan pa rin chen pal*, 1230-1309), ele próprio discípulo do renomado mestre *Kagyü* Götsangpa Gönpo Dorje (Wyl. *rgod tshang pa mgon po rdo rje*, 1189-1258), iniciou a tradição conhecida por *Dorje Sumgyi Nyendrub* (Skt. *sevāsādhana*, Wyl. *rdo rje gsum gyi bsnyen sgrub*, “Aproximação e Obtenção dos Três *Vajras*”) a partir de instruções esotéricas recebidas diretamente da *ḍākinī* Vajrayoginī. Posteriormente, se tornou ele próprio um erudito dos *tantras* de *Kālacakra* sob a tutela de Sangye Dorje (Wyl. *sans rgyas rdo rje*), além de viajar diversas vezes ao subcontinente indiano, onde recebera novamente instruções diretas de Vajrayoginī e outras *ḍākinīs*.

A forma com que os ensinamentos budistas foram transmitidos para o território tibetano

---

<sup>25</sup> Sobre a vida de Machig Labdrön, conferir HARDING, 2003.

pode ser entendido como essas “Oito Grandes Carruagens de Prática”, sendo o termo referente aos oito indivíduos que os trouxeram da Índia para o Tibete. O estabelecimento de instituições religiosas no país não diz respeito ao conteúdo das transmissões, mas a questões sociais e políticas que se deram ao longo da história do budismo no país. Sobre tal distinção, em sua introdução à tradução inglesa da obra de Kongtrül sobre os ensinamentos contidos nas tradições dessas “Oito Carruagens”, Sarah Harding elucida:

It is clear that this framework concerns only the crucial meditation teachings themselves as they were transmitted from India through a long line of practitioners. It is not at all concerned with sects. That, of course, is why they are called practice lineages. If some of them were successful in being assimilated later in monastic centers and becoming sects is incidental to Kongtrul's approach (KONGTRUL, 2007, p. 27-28).

No que diz respeito ao conteúdo, cada uma destas oito linhagens estabelece e classifica seus ensinamentos, fundamentando-se no *Tripitaka*, em sua própria maneira. Mais especificamente, cada uma delas possui *tantras* e suas conseqüentes abordagens que lhe são singulares, havendo, em alguns casos, sistemas fundamentados em um mesmo *tantra* que tomam formas diferentes em linhagens diferentes e, em outros, *tantras* que foram transmitidos no território tibetano no contexto de apenas uma determinada tradição.

### 1.3 Padmasambhava: O Mestre Nascido do Lótus

Oh Esplendor!  
A partir dos corações de Amitabha e do poderoso Śakyā,  
O Segundo *Buddha*, Nascido do Lótus,  
Manifestara esta vida pelo bem de seus discípulos.<sup>26</sup>  
(KHANDRO, 2000, p. 324)

#### 1.3.1 Padmasambhava e os “Oito Nomes do Guru” (*gu ru mtshan brgyad*)

---

<sup>26</sup> *e ma ho / snang mthah Shak thub thugs las sprul pa yi / sans rgyas gnyis pa padma 'byung gnas kyis / gdul bya'i don du 'khrungs rabs 'di ltar bstan //*



Para compreendermos a vida e os feitos do Mestre de Oḍḍiyāna, alguns aspectos sobre sua natureza devem ser expostos. Primeiramente, como descrito nos versos iniciais de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* supracitados, Padmasambhava vem ao mundo com o objetivo de trazer benefício aos seres viventes, sendo ele uma manifestação de Amitabha, o *Buddha da Luz Infinita*, hierarca da família Lótus,<sup>27</sup> e do próprio Buddha Śakyāmuni.<sup>28</sup> Ao introduzir a figura de Padmasambhava em sua *Coleção de Preciosos Termas* (Wyl. *rin chen gter mdzod*), Kongtrül descreve:

He is the Buddha Amitabha, the peerless Shakyamuni, and other Buddhas appearing as a nirmanakaya in order to tame by various means those human and non-human beings who are hard to tame. Therefore, even great aryas would be unable to so much as partially describe his feats (KONGTRUL, 2012, p. 19).

O termo sânscrito *nirmanakāya* (Wyl. *sprul sku*), utilizado no contexto acima, se refere a esse manifestar de Padmasambhava como uma “corporificação” da atividade de todos os *Buddhas*, conhecimento este referente aos ensinamentos sobre os três *kāyas*, a ser abordado no subitem 3.3. Em seguida, com o objetivo de elucidar a magnitude de tal manifestação, Kongtrül prossegue:

Briefly put, in the dharmakaya realm of the luminous vajra essence he is the primordial lord known as Changeless Light who has been naturally awakened from the beginning on the ground of liberation, primordial purity. In the sambhogakaya realm of self-appearance called Brahma's Drumbeat he is Vast Glacial Lake of the five wisdom families, the array of whose five certainties is boundless. Their self-arisen display appears in natural nirmanakaya realms and bodies of the Buddhas of the five families that appear to lords of the tenth bhumi, all of it included in the realm called Mahabrahma. As all those realms and bodies are the array of Guru Rinpoche's inexhaustible ornamental wheels of wisdom, he is known as Padma Holder of All. His display as nirmanakayas who tame beings in every realm in the ten directions is immeasurable. In this realm of Saha alone he has illuminated fifty worlds as the hundred predicted teachers of sutra and tantra. It is also said that he

---

<sup>27</sup> Uma das cinco famílias búdicas que representam as cinco sabedorias fundamentais constituintes da natureza da consciência, tema este a ser tratado no item 3.3.

<sup>28</sup> Sobre as profecias feitas por Śakyāmuni a respeito de seu retorno e do propósito de Padmasambhava, conferir YESHE TSOGYAL, 1999, p. 7-25.

has emanated the Eight Supreme Names of the Guru in each of the worlds surrounding those fifty and tamed beings in them all (KONGTRUL, 2012, p. 19-20).

Os “Oito Nomes do Guru” (Wyl. *gu ru mtshan rgyad*), termo este utilizado tradicionalmente para se referir às oito principais manifestações de Guru Rinpoche ao longo de sua vida, se refere aos feitos realizados pelo mesmo em diferentes circunstâncias, onde cada um desses nomes exalta qualidades específicas de seu ser. O revelador de tesouros Chögyam Trungpa (Wyl. *chos rgyam drung pa*, 1939-1987) elucidada:

The eight aspects of Padmasambhava are not a lineal process, they are simultaneous. In fact, the traditional expression is “eight names” of Padmasambhava rather than “eight aspects.”

What is the name principle? Why is it called a *name* rather than *aspect*? When we refer to aspects, usually we are referring to differences in basic being. We might speak of a man's father aspect, his teacher aspect, his businessman aspect. In this ordinary usage, there is the idea of a change that goes with the different roles. This usual idea of different aspects – which would imply that Padmasambhava transformed himself, entered into different parts of his being, or manifested different expressions – does not apply to Padmasambhava. Rather, his having different names is connected with the attitudes of his students and of other beings toward him. The different names have to do with the different ways other people see Padmasambhava rather than with his changing. So *name* here has the sense of *title*. The Tibetan phrase is *guru tsen gye*, “the eight names of the guru.” *Tsen* is the honorific Tibetan word for “name.” Some people might see Padmasambhava as fatherly, others as brotherly, and still others might see him as enemy. The views imposed by the way people see him are the basis for the eight names of Padmasambhava. Nevertheless, his only manifestation is that of crazy wisdom (TRUNGPA, 2001, p. 111-112).

Tanto as descrições quanto a ordem em que estes “Oito Nomes” são descritos variam de acordo com fontes distintas. Sendo eles não exatamente cronológicos, como mencionado por Trungpa, a forma com que os feitos do Mestre de Oḍḍiyāna são descritos se deve à abordagem utilizada na fonte em questão. Nesse sentido, os feitos de Padmasambhava serão abordados, naturalmente, com base na descrição do próprio texto de investigação desta dissertação. Apesar de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* mencionar apenas alguns dos “Oito Nomes”, os feitos que os descrevem se encontram nele presentes, e serão, portanto, associados aos mesmos.

### 1.3.2 Nascido de uma flor de lótus

Diferentes relatos da vida de Guru Rinpoche descrevem aspectos distintos de sua natureza, de suas qualidades e mesmo de seus feitos, dando origem a narrativas diversas. No que diz respeito a seu nascimento, as fontes de origem indiana descrevem-no como filho de um rei ou ministro no reino de Oḍḍiyāna (ZANGPO, 2002, 151-181). A tradição oral do *tantra* de Vajrakīla afirma tanto a possibilidade de um nascimento comum quanto de um nascimento dito milagroso, e opta por uma narrativa a partir da primeira opção (BOORD, 2010, p. 113). Já na tradição *Terma*, a grande maioria dos textos descreve seu nascimento sobre uma flor de lótus no centro do lago Dhanakośa, no reino de Oḍḍiyāna. Há também textos *Terma* que o declaram como nascido de um trovão que atingira o pico meteórico do Monte Malaya (KONGTRUL, 2011, p. 20).

No primeiro capítulo de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, Padmasambhava nasce sobre um lótus em um oceano na forma de um menino de oito anos de idade, como um *nirṃaṇakāya* adornado pelas marcas da perfeição,<sup>29</sup> e é então saudado por diversas divindades. Em relação aos “Oito Nomes do Guru”, seu nascimento milagroso define o primeiro deles, *Tsokye Dorje* (Wyl. *mtsho skyes rdo rje*), o “Vajra Nascido do Lago”, sendo o termo sânscrito *vajra*, nesse contexto, uma referência a sua origem divina, por assim dizer, mais especificamente em relação ao *Buddha* primordial Vajradhara, dando origem a outro nome referente a este feito, *Orgyen Dorje Chang* (Wyl. *o rgyan rdo rje 'chang*), o “Vajradhara de Oḍḍiyāna”.

No quarto capítulo do *Terma* intitulado *Prece em Sete Capítulos* (Wyl. *gsol 'debs le'u bdun ma*), revelado por Tulku Zangpo Dragpa (Wyl. *sprul sku bzang po grags pa*, séc. XIV), o próprio evento do nascimento de Guru Rinpoche é relacionado ao nome “Vajra Nascido do Lago”:

Sem causas nem condições, você apareceu na vastidão de um oceano,  
Um glorioso guia para os seres perdidos em ignorância.  
Emanação de corpo, fala e mente dos *Sugatas*,  
Ao *Nirṃaṇakāya* Vajra Nascido do Lago, eu rogo!

<sup>29</sup> *rgya mtshor sku btams pad sdong rtse la 'khrungs / ya mtshan sprul sku mtshan dang dpe byad ldan // KHANDRO, 2009, p. 27.*

Ao Nascido do Lótus de Oḍḍiyāna, eu rogo!<sup>30</sup>  
(RIGPA, 2004, p. 176)

Em seguida, com a notícia de seu nascimento chegando ao rei de Oḍḍiyāna, Indrabhūṭī, o mesmo o convidou a seu palácio, louvando-o como uma manifestação imaculada, nascida dos *Buddhas* dos três tempos.<sup>31</sup> Ao entronizá-lo como príncipe, Indrabhūṭī o denominara *Pema Gyalpo* (Wyl. *padma rgyal po*), o “Rei do Lótus”, este o segundo dos “Oito Nomes do Guru”. *Pema Gyalpo* atingira a maturidade em um curto espaço de tempo, casando-se com a *dākinī* Öchang Lhamo (Wyl. *od ‘chang lha mo*, a “Deusa Detentora da Luz”) e assumindo as responsabilidades do reino.

Estes dois primeiros títulos de Padmasambhava, “Vajra Nascido do Lago” e “Rei do Lótus”, referentes a seu nascimento sobre uma flor de lótus e a sua entronização como hierarca do reino de Oḍḍiyāna, respectivamente, se relacionam diretamente com seu manifestar originário de Amitabha, o *buddha* que preside a família Lótus, sendo o primeiro nome pelo caráter milagroso de seu nascimento, e o segundo por Guru Rinpoche ter se tornado ele próprio um hierarca honrado com o nome da família de Amitabha.

### 1.3.3 Tornando-se um adepto do *Buddhadharma*

Em função de seu constante presenciar dos “quatro grandes rios” de nascimento, velhice, doença e morte, este um termo tradicional para designar os quatro sinais que Buddha Śākyāmuni presenciara em suas quatro saídas do palácio antes de sua renúncia, Guru Rinpoche abdica o trono e parte para a Índia, tornando-se um grande estudioso nas artes e ciências tradicionais (KHANDRO, 2009, p. 28).

Posteriormente, Padmasambhava encontra Anandā, discípulo e principal atendente de Buddha Śākyāmuni, e dele recebe os votos de ordenação monástica, tornando-se assim um adepto do *Buddhadharma*. No que diz respeito ao escopo de tempo relativo a seus feitos, uma vez que o mesmo encontrara Anandā, um contemporâneo de Śākyāmuni, e estabelecera os

---

<sup>30</sup> *rgyu med rkyen med rgya mtsho'i klong las byon / ma rig log pa'i sems can 'dren pa'i dpal / bde gshegs sku gsung thugs kyī sprul pa ste / sprul sku mtso skyes rdo rje la gsol ba 'debs / o rgyan padma 'byung gnas la gsol ba 'debs //*

<sup>31</sup> Passado, presente e futuro, significando aqueles que já atingiram a perfeição de um *buddha*, os que estão a fazê-lo, e os que um dia o farão.

ensinamentos budistas no Tibete cerca de mil e duzentos anos depois, como descrito por Kongtrül, supracitado no início deste tópico, “mesmo grandes seres seriam incapazes de descrever seus feitos, ainda que parcialmente” (KONGTRUL, 2011, p. 19). Partindo de tal perspectiva, ao introduzir um ensinamento sobre Padmasambhava, Trungpa ressalta:

As to the dates and historical details, we are uncertain. Padmasambhava is supposed to have been born twelve years after the death of the Buddha. He continued to live and went to Tibet in the eighth century to propagate the buddhadharma there. Our approach here, as far as chronology and such things are concerned, is entirely unscholastic. For those of you who are concerned with dates and other such historical facts and figures, I am afraid I will be unable to furnish accurate data. Nevertheless, the inspiration of Padmasambhava, however old or young he may be, goes on.

Rather than studying the life and acts of Padmasambhava according to a chronological-historical description, we will be trying to discuss the fundamental meaning of Padmasambhava-ism, if you wish to call it that – the basic qualities of Padmasambhava's existence as they are connected with the dawn of the vajrayana teachings in Tibet. We might call this the Padmasambhava principle (TRUNGPA, 2001, p. 75-76).

A partir da perspectiva de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oddiyāna*, a ordenação de Padmasambhava é vista como um “assumir dos atributos de um monge”,<sup>32</sup> ressaltando o fato de que ele é em si um *buddha* desde o princípio, isento da necessidade de seguir um caminho gradual rumo à libertação. Nesse sentido, o mesmo assume a identidade de um seguidor dos preceitos monásticos com o intuito de inspirar seus seguidores à adoção de um caminho gradual, partindo dos *sūtras* fundamentais do “Primeiro Giro” (referentes às sendas dos *śrāvakas* e *pratyekabuddhas*, constituindo assim os dois primeiros do sistema em nove *yānas*) e dos *sūtras* do *Mahāyāna* (o terceiro *yāna*) como base fundamental para o estudo e a prática dos *tantras*.

Seu ato de renunciar os confortos de uma vida de príncipe e de adotar em seguida a conduta de um monge refere-se a este que é o terceiro dos “Oito Nomes do *Guru*”, *Śakyā Senge* (Wyl. *shA kya sen ge*), o “Leão dos *Śakyās*”, relacionando-o assim com sua natureza como manifestação do próprio Buddha Śakyāmuni. Em diversos *sūtras* e *tantras*, profecias do próprio Śakyāmuni que preveem a vinda de Padmasambhava e o declaram como manifestação de si próprio podem ser encontradas. Em especial, o *Sūtra das Predições de Magadha* é

frequentemente citado por mestres tibetanos:

I will pass away to eradicate the view of permanence.  
 But twelve years from now, to clear away the view of nihilism,  
 I will appear from a lotus in the immaculate Lake Kosha  
 As a noble son to delight the king  
 And to turn the Dharma wheel of the unexcelled essential meaning.  
 (RANGDRÖL, 1999, p. 12)

Em seguida, Padmasambhava iniciara seu treinamento nos ensinamentos que constituem os *yānas* subsequentes, referentes aos *tantras* da tradição *Nyingma*. O segundo capítulo do texto-raiz menciona-o recebendo e se dedicando aos três *tantras* exteriores (*kriyā*, *caryā* e *yoga*) sob o Prabhasthi, este um dos oito grandes *vidyādhara*s indianos (Wyl. *rig 'dzin brgyad*),<sup>33</sup> e às transmissões dos três *tantras* interiores sob os mestres Garab Dorje (Wyl. *dga' rab rdo rje*),<sup>34</sup> Buddhaguhya, Śrī Siṃha, Mañjuśrīmitra, Hūṃkāra, Vimalamitra, Dhanasamkrta e Nagārjuna.

Apenas por receber tais transmissões, o Mestre de Oḍḍiyāna realizara seu sentido, e apenas por praticar suas instruções e técnicas meditativas, fora capaz de ver as deidades face a face. Padmasambhava demonstrara assim o primeiro dos “Quatro Níveis de Realização de um *Vidyādhara*” (Wyl. *rig 'dzin rnam bzhi*), o “*Vidyādhara* de Maturação” (Wyl. *rnam smin rig 'dzin*), onde, apesar de seu corpo manifestar uma aparência comum, sua mente atingira a total maturação no *dharmakāya*, além das percepções comuns de uma mente dualista.<sup>35</sup> Neste momento, outro de seus “Oito Nomes” lhe é atribuído: *Loden Chogse* (Wyl. *blo ldan mchog sred*), o “Sábio Que Deseja o Sublime”.

O termo tibetano *lo* (Wyl. *blo*), aqui utilizado, é usualmente traduzido por “intelecto”, enquanto o termo *den* (Wyl. *ldan*) se refere ao “possuir” de algo. O composto *loden* (Wyl. *blo ldan*), portanto, pode ser entendido por inteligência, ou “aquele que possui inteligência”, no caso de um nome ou título, ou inteligente, simplesmente. Quando falamos de intelecto no

<sup>32</sup> *Rab byung bsgrubs nas dge slong cha lugs mdzad* // KHANDRO, 2009, p. 28.

<sup>33</sup> Os oito *vidyādhara*s que receberam da *ḍākinī* Kungamo (Wyl. *kun dga' mo*) as iniciações das oito divindades de *Kagye* (Wyl. *bka' brgyad*), esta a principal *maṇḍala* dos *tantras* do *mahāyoga* (o sétimo dos *yānas* da *Nyingma* e a primeira das três classes dos *tantras* interiores). Os outros sete *vidyādhara*s são Mañjuśrīmitra, Dhanasamkrta, Rombughyacandra, Hūṃkāra, Nagārjuna, Śāntigarbha e Vimalamitra.

<sup>34</sup> Este o primeiro mestre na linhagem de transmissão dos ensinamentos da “Grande Perfeição” (Skt. *atiyoga*, Wyl. *rdzogs chen*), os quais foram transmitidos subsequentemente a Mañjuśrīmitrā, Śrī Siṃha, Jñānasūtra, Vimalamitra e Padmasambhava.

contexto tântrico tibetano, no entanto, não se trata pura e simplesmente do que entendemos por razão em um contexto mundano, mas de uma clareza de consciência além de uma reificação dualista a solidificar uma individualidade. Nesse sentido, a realização de um “Vidyādhara de Maturação” é em si a dissolução de uma atribuição errônea à existência intrínseca de um eu dissociado da realidade fenomênica percebida por si próprio. Ao elaborar sobre o tema, em sua descrição sobre *Loden Chogse*, Trungpa aponta:

One has to have a neutral attitude in one's intellectual study of the teaching, one that is neither purely critical nor purely devotional. One doesn't try to come to conclusions. The purpose of study, rather than to come to conclusions, is to experience things logically and sensibly. This seems to be the middle way [between the two extremes of rejecting the intellect and emphasizing it exclusively].

Becoming accomplished in intellectual study usually means forming strong opinions. If you are a scholar, your name becomes worth mentioning if you have made some discovery. But what we are talking about here is not exactly discovery in the professional sense, but rather discovery on the level of examining and dealing with personal experience. Through such a process, your personal experience is worked through – it is beaten, burned, and hammered as in working with gold, to use a scriptural analogy. In dealing with your experience, you eat, you chew, and you finally swallow and digest. In this way, the *whole thing* becomes workable; our focus is not purely on highlights, such as developing your personality into that of a great learned person – a Buddhologist or a Tibetologist or something like that.

In other words, intellect here means absence of a watcher. If we watch ourselves learning – watch ourselves growing, developing, becoming more and more scholastic people – then we are comparing ourselves with "other." Whereas if there is experience or intellectual study going on without a watcher, it becomes very simple and direct" (TRUNGPA, 2001, p.155-156).

### 1.3.4 Prática e preservação dos ensinamentos na Índia

Após concluir as etapas graduais de ordenação e recepção das transmissões de todas as classes dos veículos dos *sūtras* e *tantras*, Padmasambhava se concentrara nas técnicas meditativas recebidas, vivendo nos “Oito Campos Crematórios Sagrados” (Skt.

---

<sup>35</sup> Maturar a mente no *dharmakāya*, neste contexto, indica a realização plena da natureza da consciência, tema este a ser tratado no item 3.3.

*aṣṭamahāśmāsāna*, Wyl. *dur khrod chen po brgyad*)<sup>36</sup> da Índia, onde encontrou diretamente as deidades dos *tantras* que praticara, e delas recebeu profecias. Todas as forças hostis que habitavam estes locais foram então subjugadas, e todas as *ḍākinīs* mundanas que ali viviam foram convertidas ao *Buddhadharma*, dele recebendo ensinamentos. Nesse momento, Padmasambhava é denominado Nyima Özer (Wyl. *nyi ma od zer*), “Raios de Sol”, aquele que dissipa a escuridão, sendo este mais um de seus “Oito Nomes”.

Padmasambhava se destina em seguida ao reino de Zahor,<sup>37</sup> percebendo que o momento de conduzir a *ḍākinī* Mandāravā à libertação havia chegado. Tendo nascido como princesa, Mandāravā renunciara seus afazeres de uma vida nobre e se tornara monja, mudando-se para um convento construído nas proximidades do palácio por seu pai, o rei, onde ela vivia desde então com outras quinhentas renunciantes.

Após instruir Mandāravā a se preparar para sua vinda, através de um sonho, Padmasambhava vem em pessoa até o convento e ali ensina o *Buddhadharma* às monjas residentes. Com a notícia de que um homem havia infiltrado no convento de sua filha, o rei de Zahor se revolta, a coloca em um fosso e condena Padmasambhava à morte, queimando-o em uma pira de madeira de sândalo e óleo de gergelim. Na *Prece em Sete Capítulos*, lemos:

Quando você foi domar o reino de Zahor,  
Para trazer para o *Dharma* os seres iludidos em ignorância,  
O milagre realizado foi supremo,  
Preenchendo todo o reino com o *Dharma*.  
À forma iluminada de Padmasambhava, eu rogo!  
Ao Nascido do Lótus de Oḍḍiyāna, eu rogo!<sup>38</sup>  
(RIGPA, 2004, p. 184-185)

Após três dias de fogo ainda queimando, a fumaça aumentara e os súditos do rei que ali vigiavam começaram a perceber que algo estranho acontecia. A fumaça se tornou cada vez mais ampla e, quando baixou, se transformou em um lago, no centro do qual estava

<sup>36</sup> Os “Oito Campos Crematórios Sagrados” da Índia são locais de enterro em regiões periféricas de cidades e vilas. Acredita-se que os mesmos nasceram de partes do corpo do demônio *Rudra* (Wyl. *ru dra*), que corporifica a noção de ego, após o mesmo ter sido vencido e desmembrado no Monte Malaya. Seu tronco fora dividido em quatro partes (cabeça, região do coração, região do umbigo e genitália), que caíram nos quatro pontos cardeais, enquanto os quatro membros caíram nos quatro pontos intermediários. Por simbolizarem o desmembramento do ego, são considerados locais sagrados e propícios para a prática espiritual.

<sup>37</sup> Atual região de Mandi, no estado indiano de Himachal Pradesh.

<sup>38</sup> *za hor rgyal khams 'dul du gshegs pa'i tshe / ma rig 'khrul pa'i sems can chos la btsud / ya mtshan rmed du byung ba'i rdzu 'phrul bstan / rgyam khams thams cad chos kyis gang bar mdzad / padma sam bha'i sku la gsol ba 'debs / o rgyan Padma 'byung gnas la gsol ba 'debs //*



Padmasambhava sentado sobre um lótus.<sup>39</sup> O rei foi comunicado, indo ao local checar o incidente. Ao reconhecê-lo como um *buddha* manifesto, ofereceu-lhe seu reino, em remorso, o qual o Mestre de Oḍḍiyāna recusou, aceitando, no entanto, ensinar o budismo ao povo de Zahor ao lado de Mandāravā. A partir de seus ensinamentos, centenas de praticantes se tornaram grandes adeptos e atingiram a iluminação, esta a meta última do *Buddhadharma*.

Após três anos em Zahor, Padmasambhava e sua consorte Mandāravā se retiraram na gruta de Māratika (Wyl. *'chi ba mthar byed*), no atual Nepal, onde se dedicaram a técnicas meditativas de longevidade. Após três meses de prática, Amitāyus (Wyl. *tshe dpag med*) o “*Buddha* de Vida Infinita”, apareceu frente a eles, abençoando-os com o néctar de longevidade de seu vaso ritual. Neste momento, Padmasambhava e Mandāravā manifestaram o segundo dos quatro níveis de obtenção de um *vidyādhara*, o “*Vidyādhara* com Poder Sobre a Vida” (Wyl. *tshe dbang rig 'dzin*), onde o próprio corpo físico do praticante é transformado em corpo sutil, luminoso, não mais sujeito à impermanência da matéria.

Em seu corpo sutil, Padmasambhava viajara às terras puras dos *Buddhas* das cinco famílias para receber ensinamentos e aprofundar sua compreensão e realização espiritual. *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* descreve-o obtendo como resposta dos *Sugatas* que, além da própria consciência, não há *buddha* (KHANDRO, 2009, p. 29-30), e ele então se dedica a revelar a natureza da mente através da prática de meditação do *Mahāmudrā* (Wyl. *phyag rgya chen po*), o “Grande Selo”. Na caverna de Yangleshō (Wyl. *yang le shod*), ainda no Nepal,<sup>40</sup> Guru Rinpoche realiza assim o terceiro dos estágios de obtenção de um *vidyādhara*, o “*Vidyādhara* do *Mahāmudrā*” (Wyl. *phyag chen rig 'dzin*), onde o corpo do adepto toma a forma da divindade (Wyl. *yi dam*) sobre a qual ele meditou, e suas mentes – dele e da deidade em si – se tornam inseparáveis.

Nesse momento, um debate entre quinhentos *paṇḍitas* budistas e *tīrthikas*<sup>41</sup> em igual número acontecia no “Trono Vajra” (Skt. *vajrāsana*, Wyl. *rdo rje gdan*), local onde o Buddha Śakyāmuni atingiu a iluminação sob a árvore *bodhi*.<sup>42</sup> As *ḍākinīs* aconselharam os *paṇḍitas* a convidar Padmasambhava, alegando ser ele o único capaz de preservar o *Buddhadharma* frente à ameaça representada pelos *tīrthikas*. Como forma de invocá-lo, elas concederam aos

<sup>39</sup> Atual lago de Rewalsar, próximo a Mandi, conhecido pelos tibetanos por *Tsopema* (Wyl. *mtsho padma*), o *Lago do Lótus*.

<sup>40</sup> Atual Pharping, próximo à capital Kathmandu.

<sup>41</sup> Seguidores de um pensamento filosófico ou religioso que sustente um dos dois extremos: de eternalismo, onde acredita-se na existência de algo eterno, ou niilismo, que simplesmente nega qualquer aspecto da realidade, termo este usualmente utilizado para designar seguidores de tradições não-budistas.

<sup>42</sup> Em Bodhgaya, no estado indiano de Bihar.

*paṇḍitas* a *Prece em Sete Linhas* (Wyl. *tshig bdun gsol 'debs*), que tornar-se-ia a mais célebre prece relacionada a Padmasambhava:

*Hūṃ*

Na fronteira noroeste do país de Oḍḍiyāna,

No centro de uma flor de lótus,

Você alcançou os *siddhis* mais sublimes.

Renomado como o Nascido do Lótus,

Você está circundado por muitas *dākinīs*.

Enquanto sigo seus passos,

Eu rogo que venha e conceda suas bênçãos,

*Guru Padma Siddhi Hūṃ*<sup>43</sup>

(RIGPA, 2004, p. 55-56)

Os *paṇḍitas* recitaram a prece em uma grande cerimônia, e Padmasambhava surgiu espontaneamente no céu à frente. Em sua *Coleção de Preciosos Termas*, Kongtrül descreve o que se sucedeu:

The Master challenged them to a debate and a show of powers; he emerged victorious. When they retaliated by reciting destructive mantras, he reversed their effect with a forceful mantra offered to him by the dakini Vainquisher of Demons. A great bolt of lightning struck, forcibly liberating the non-Buddhist teachers [i.e. forcibly transferring their consciousnesses to a pure realm]; their village was burned and the remaining teachers converted to Buddhism (ZANGPO, 2002, p. 122).

Nesse momento, o Mestre de Oḍḍiyāna se tornara conhecido como *Senge Dradrog* (Wyl. *senge sgra sgrogs*), o “Rugido do Leão”, este mais um dos “Oito Nomes do *Guru*”.

Subsequentemente, *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* relata os eventos relacionados à sua ida ao Tibete, os quais foram abordados no subitem inicial do presente capítulo e designam este que é o sétimo dos “Oito Nomes”, *Guru Padmasambhava* (Wyl. *gu ru padma 'byung nas*), o “Mestre Nascido do Lótus”. Posteriormente, os eventos onde os tesouros *Terma* são originados serão descritos no capítulo oito do texto-raiz, relativos à última das oito manifestações de Guru Rinpoche, este o tema a ser tratado no capítulo segundo da presente dissertação.

Isto conclui o capítulo primeiro, onde foram abordadas a introdução do budismo no Tibete, a distinção entre a tradição *Nyingma* e as tradições *Sarma*, e a figura de Padmasambhava.

---

<sup>43</sup> *o rgyan yul gyi nub byang mtsams / padma ge sar sdong po la / ya mtshan mchog gi dngos grub brnyes / padma 'byung nas zhes su grags / 'khor du mkha' 'gro mang pos bskor / khyed kyi rjes su bdag bsgrubs kyi / byin gyis brlab phyir gshegs su gsol / gu ru padma siddhi hūṃ*

## 2. A tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava

### 2.1 Propósitos, formas de transmissão, e características dos tesouros

O presente tópico abordará a tradição *Terma* em cinco partes, sendo elas referentes a seus *Propósitos*, suas *Formas de Transmissão*, à *Classificação dos Tesouros*, suas *Formas de Revelação* e *Conteúdos*.

#### 2.1.1 Propósitos

Para descrevermos as características dos tesouros de Padmasambhava, assim como os detalhes sobre suas diferentes classes, distinções e formas específicas de revelação, é necessário, inicialmente, esclarecer os propósitos que levaram o Mestre de Oḍḍiyāna a iniciar a tradição *Terma*. Com o intuito de prevenir o desaparecimento da doutrina budista, de impedir qualquer adulteração nos ensinamentos, de fazer com que as bênçãos dos mesmos fossem preservadas, que a linhagem de transmissão não fosse interrompida, e percebendo que o momento para a transmissão de certos ensinamentos ainda não havia chegado, Padmasambhava ocultou diversos tesouros *Terma*, concedendo-os apenas a um pequeno círculo de discípulos, os quais, segundo as profecias do mestre, viriam a revelá-los em suas encarnações futuras. Esses tesouros foram redigidos principalmente por sua consorte Yeshe Tsogyal (Wyl. *ye shes mtsho rgyal*) e confiados a divindades protetoras encarregadas de entregá-los, no devido momento, àqueles profetizados como reveladores. Em seu comentário sobre o tratado *O Oceano Maravilhoso: Uma Breve e Clara Explicação sobre a Transmissão Terma* (Wyl. *las 'phro gter brgyud kyi rnam bshad nyung gsal ngo mtshar rgya mtsho*, NYIMA, 1997), Thulku Thondup elucida tais propósitos:

Firstly, many of the teachings given in ancient times have disappeared but the reappearance of the teachings as Termas again and again in a time like the present is helpful for maintaining them and making them available to people. Secondly, a fresh teaching coming from the source 'with warm breath' without going through the hands of different kinds of people in a lineage maintains the authenticity of the

instructions. Thirdly, maintaining the purity and authenticity of the teachings helps to keep their blessings intact. Fourthly, within the lineage there is no one between Guru Padmasambhava in the ninth century and a Tertön today, since the Tertön received the teachings from Guru Padmasambhava then as his disciple. So discovery of Termas shortens the lineage (THONDUP, 1997, p. 62).

Nesse sentido, tais razões caracterizam a tradição *Terma* como uma “linhagem curta” ou mesmo “direta”, em contraste à tradição oral *Kama* (Wyl. *bka' ma*), onde a transmissão dos ensinamentos de mestre a discípulo remonta ao próprio Buddha Śakyāmuni e se estende ininterruptamente até os dias de hoje, sendo definida, portanto, como uma “linhagem longa”.

### 2.1.2 Formas de transmissão

De acordo com a tradição *Nyingma*, existem três principais linhagens de transmissão (Wyl. *bka'i brgyud pa gsum*) relativas aos *tantras* interiores. A primeira delas, a “Linhagem da Mente dos Vitoriosos” (Wyl. *rgyal ba dgongs brgyud*), se refere aos ensinamentos concedidos pelo *buddha* primordial Samatabhadra (Wyl. *kun tu bzang po*) aos *buddhas* dele manifestos espontaneamente, e não utiliza qualquer forma de expressão física ou verbal, sendo uma transmissão direta a partir de sua mente. A segunda, a “Linhagem Simbólica dos Vidyādhars” (Wyl. *rig 'dzin brda brgyud*), trata de transmissões originárias de *buddhas* nascidos de Samantabhadra, como por exemplo Vajrasattva (Wyl. *rdo rje sems dpa'*), através de símbolos e indicações físicas e verbais, aos *buddhas* no plano de manifestação fenomênica, ou seja, no plano de percepção comum à nossa realidade humana. Por fim, a terceira e última dessas três linhagens, a “Linhagem Oral de Indivíduos Comuns” (Wyl. *gang zag snyam brgyud*), se dá através de grandes mestres como Padmasambhava, que os receberam através de transmissões por símbolos e indicações, e então os transmitem oralmente a indivíduos comuns. Estas três linhagens são conhecidas como as “Três Formas Comuns de Transmissão”.

Somadas a estas, a tradição *Terma* possui três formas exclusivas, ditas “incomuns”, sendo elas a “Transmissão de Poder por Aspiração” (Wyl. *smon lam dbang bskur*), o “Mandato da Mente” (Wyl. *gtad rgya*), e a “Atribuição às *Dākinīs*” (Wyl. *mkha' 'gro gtad rgya*).

A “Transmissão de Poder por Aspiração”, também conhecida como “Transmissão de Poder Profética”, diz respeito ao momento em que Padmasambhava, transmitindo certo ensinamento a um determinado discípulo, no século VIII, concede profecias ao mesmo, determinando o momento específico em que ele renascerá como *tertön* para a revelação deste tesouro, assim como o local e as circunstâncias exatas em que ocorrerá a revelação.

Em sua introdução à obra de Sarah Harding sobre o *tertön* butanês Pema Lingpa (Wyl. *padma gling pa*, 1450-1521), Holly Gayley comenta sobre o este aspecto profético da linhagem:

Prophecies emphasize the conjunction of past and present. Both person and place – namely the *tertön* and discovery site – are depicted as mediators between the royal period and the here and now of the discovery. The *tertön* is situated in the past as a disciple of Padmasambhava via a previous incarnation; that incarnation is said to receive a set of teachings later revealed as a treasure by the *tertön*. The convergence of past and present also occurs at a particular site where a treasure is believed to be first hidden and later discovered. As a rhetorical device, the prophetic frame presents this convergence of the past and present by juxtaposing an account of the treasure’s concealment with an account of its discovery (HARDING, 2003B, p. 6-7).

A segunda entre elas, conhecida como o *Mandato da Mente* de Padmasambhava, é tida pela tradição como o fundamento das transmissões *Terma* (THONDUP, 1997, p. 64), onde o mestre introduz o discípulo à essência natural de sua consciência e, nesse próprio estado desperto de percepção pura introduzido, concede e sela o ensinamento. Como descrito por Thondup:

Concentrating his enlightened mind, Guru Padmasambhava concealed the teachings, by the power of aspirations, in the essential nature of the minds of his disciples, or in the expanse of their awareness state. If the teachings had been concealed in an external object or in the ordinary state of mind, they might be affected by changing circumstances. Concealed in the natural state of mind, which is pure and changeless, they will remain stable until the time of discovery (THONDUP, 1997, p. 64).

Nesse sentido, para que a transmissão do “Mandato da Mente” possa ocorrer, o discípulo destinado à futura revelação do tesouro deve ser, ele próprio, capaz de reconhecer a natureza da mente, não somente no momento em que o recebe de Guru Rinpoche, mas também na existência futura em que renascerá como *tertön*. Do contrário, o acesso ao

ensinamento, selado na própria essência de sua consciência, não seria possível.

A última das três transmissões exclusivas à tradição *Terma*, definida como a “Atribuição às *Dākinīs*”, se refere ao momento em que *Guru Dorje Drolö* subjuga e comanda as divindades femininas, ou *dākinīs*, a proteger e garantir que os tesouros cheguem às mãos de seus reveladores predestinados no momento devido, assim como a garantir que circunstâncias positivas para a recepção e a disseminação dos mesmos possam ocorrer. Em *O Oceano Maravilhoso: Uma Breve e Clara Explicação sobre a Transmissão Terma*, Dodrupchen Jigme Tenpa'i Nyima descreve:

Guru Rinpoche entrusted the Terma teachings to Ma mos and *dākinīs* in order to ensure that they would come into the hands of the Tertons at the appropriate time, in order to spread them among fortunate beings; to make the followers of the lineage prosper; to keep the teachings secret from improper people; and to make them become powerful (NYIMA, 1997, p. 104-105).

### 2.1.3 Classificação dos tesouros

A revelação de um *Terma* pode ocorrer de diferentes formas, podendo haver um suporte físico, *Sater* (Wyl. *sa gter*, “Tesouro Físico”), como um implemento religioso ou um texto, emergir na mente do revelador, *Gongter* (Wyl. *dgongs gter*, “Tesouro da Mente”), ou mesmo através de uma “Visão Pura”, (Wyl. *dag snang*), onde o discípulo recebe o ensinamento diretamente de Padmasambhava ou de alguma divindade, sendo estas as três classificações de tesouros da tradição. Chögyam Trungpa comenta sobre os dois primeiros:

So these things were buried all over Tibet, making use of scientific knowledge – quite possibly from India – on how best to preserve the parchments and other kinds of objects. The treasures were buried in many protective layers, including layers of charcoal, ground chalk, and other materials with various chemical properties. Also, for security, there was a layer of poison around the outside, so that thieves or other people without the right knowledge would be unable to dig them out. Such treasures have been discovered lately by great teachers who were supposedly *tülkus* of Padmasambhava's disciples. They had psychic visions (whatever those are) of certain places where they should dig. Then they set up the unburying process as a ceremony. The devotees would be assembled as well as workmen to do the digging.

Sometimes the treasure would have to be dug out of a rock.

This process of rediscovering the treasures has been happening all along, and a lot of sacred teachings have been revealed. One example is *The Tibetan Book of the Dead*. Another approach to preserving treasures of wisdom is the style of the thought lineage. Teachings have been rediscovered by certain appropriate teachers who have had memories of them and written them down from memory. This is another kind of hidden treasure. (TRUNGPA, 2001, p. 177-178)

Os “Tesouros Físicos” consistem em textos, objetos rituais, relíquias e substâncias (como preparações medicinais, por exemplo) previamente consagrados por Guru Rinpoche. Os textos, tradicionalmente chamados de “Pergaminhos Amarelos” (Wyl. *shog ser*), devido à cor natural das cascas de árvore utilizadas, foram redigidos pelo próprio mestre, por sua consorte Yeshe Tsogyal ou por algum de seus principais discípulos. Os “Pergaminhos” podem conter um texto completo, algumas palavras simbólicas, ou mesmo apenas sílabas ou letras, e, assim como os outros tipos de *Terma* físicos, dependem da transmissão do “Mandato da Mente”, previamente recebida pelo *tertön* designado, para serem decodificados. Em alguns casos, um guia de decodificação pode acompanhar o texto principal.

Os “Pergaminhos” podem ser redigidos em formas diversas de caligrafia, em tibetano ou sânscrito, assim como em escritas simbólicas das *ḍākinīs*, desconhecidas no mundo humano. Sobre estes últimos, Dodrubchen Jigme Tenpa’i Nyima aponta:

There are various Terma scripts known by the *ḍākas* and *ḍākinīs* of the vajra lands, such as Thang yig (*Thang Yig*), Pung yig (*sPung Yig*), Shur Yig (*bShur Yig*), Dem yig (*IDem Yig*), Be Yig (*sBas Yig*), Khar tseg (*mKhar brTsegs*), Thigle’i Yi ge (*Thig Le’i Yi Ge*), Khyil Chen (*a’Khyil Ch’en*) and Khyil chung (*a’Khyil Ch’ung*). Even within each land of *ḍākinīs* there are many different kinds of scripts. So, if one were to think that the script that was discovered by a particular Tertön is the only kind of *ḍākinī* script that exists, it would be like someone thinking that there is no water except in the rivers of the four ranges (*Ru bZhi*) of central Tibet (NYIMA, 1997, p. 126).

Os outros tipos de “Tesouros Físicos” podem conter, eventualmente, símbolos ou escritas gravadas em sua superfície (como, por exemplo, em relevo na lâmina de uma adaga ritual).

A segunda categoria de *Termas*, os “Tesouros da Mente”, em distinção à classe precedente, não utilizam nenhuma forma de suporte, sendo revelado diretamente a partir da



base natural da consciência do *tertön*, onde o mesmo reconhece e então revela o ensinamento previamente recebido do Mestre de Odḍiyāna. É importante ressaltar, no entanto, que os objetos físicos encontrados são em si “suportes” para que a revelação ocorra. Nesse sentido, a distinção essencial que pode ser feita entre *Sater* e *Gongter* (tesouros físicos e da mente, respectivamente) consiste em haver ou não um suporte para a revelação, uma vez que ambas dependem das “Três Formas Incomuns de Transmissão”, previamente expostas, e em especial do “Mandato da Mente”, para que a revelação possa ser bem-sucedida.

A terceira e última classificação de tesouros *Terma* é denominada “Visão Pura” e, conforme descrito por Tulku Thondup, pode ser subdividida em duas categorias: “Visão Pura Comum” e “Visão Pura Incomum” (THONDUP, 1997, p. 90). A primeira se refere a ensinamentos recebidos por mestres de grande realização espiritual que, em suas visões, experiências meditativas ou mesmo em sonhos, encontram *buddhas*, *bodhisattvas*, ou divindades e deles recebem transmissões sem, no entanto, terem previamente recebido qualquer forma de “Mandato da Mente” de Padmasambhava. Uma “Visão Pura” dita “comum”, portanto, não é classificada como *Terma*, por não depender das “Três Transmissões Incomuns” que definem a linhagem. “Visão Pura Incomum” se distingue da anterior meramente por esse aspecto, sendo esta última uma forma de revelação a partir das transmissões recebidas previamente por Padmasambhava.

As distinções entre as três classes de tesouros esclarecem o espectro de possibilidades em que os mesmos podem se manifestar. No caso de “Tesouros da Mente” e “Visões Puras”, por exemplo, tais distinções podem se mostrar bem tênues, uma vez que as duas dispensam qualquer forma de suporte externo e acontecem a partir da própria consciência do revelador. Outro aspecto importante é que um tesouro pode ser, por exemplo, inicialmente “da Mente” e ser posteriormente revelado através de uma “Visão Pura” e, em alguns casos, um “Tesouro Físico” pode ser transformado em “Tesouro da Mente”, caso o *tertön* não encontre todas as condições necessárias para sua revelação “in loco”.

#### 2.1.4 Formas de revelação

O primeiro passo para a revelação de um *Terma*, seja ele um “Tesouro Físico”, “da Mente” ou uma “Visão Pura”, consiste em encontrar o “Guia Profético” (Wyl. *kha byang*), também conhecido como a “Chave do *Terma*” (Wyl. *gter gyi lde'u mig*), o qual pode

acontecer a partir de instruções detalhadas recebidas em visões, experiências ou sonhos. No caso de um “Guia Profético” físico, sua revelação pode acontecer mesmo inesperadamente, sem que o *tertön* tenha qualquer conhecimento prévio a respeito. Em algumas situações, o *tertön* não contará com um “Guia Profético”, e deverá, portanto, reconhecer as condições necessárias e revelar o tesouro a partir de sua própria realização espiritual. Sobre os conteúdos que constituem a “Chave do Terma”, Tulku Thondup descreve:

The prophetic guides are the prophecies and instructions to the Tertons before they discover Termas. They inform them that they are Tertons, how, where, and when the treasures have been concealed and will be discovered, and who will be the support or consort, doctrine-holder and main disciples. They also indicate how and when to perform the preparatory practices, decode the symbolic scripts and practice and spread the teachings. Sometimes Tertons receive prophetic guides from manifestations of Guru Padmasambhava or of sages, from a *dākinī* or a Dharma protector in person or in a vision (THONDUP, 1997, p. 72-73).

Desta forma, para que os tesouros de Padmasambhava sejam revelados e transmitidos com sucesso pelo *tertön*, várias condições devem ser cumpridas, as quais podem vir a ser extremamente específicas. Em especial, no que diz respeito às revelações de “Tesouros Físicos”, tais circunstâncias influirão consideravelmente na capacidade do *tertön* de retirar o objeto de seu local, e serão mais ou menos favoráveis de acordo com a capacidade do mesmo de cumpri-las. Este é um dos exemplos onde, devido à ausência de condições favoráveis para a revelação (descritas no “Guia Profético”), o *tertön* revela o tesouro sem o suporte físico designado, transformando-o assim em “Tesouro da Mente”, caso o próprio “Guia Profético” não designe a revelação de seu suporte físico como imprescindível. Em circunstâncias especiais, se o *tertön* for um mestre de grande realização espiritual e o “Guia” permitir, o suporte físico pode ser trazido para as mãos do *tertön*, mediante a condução de práticas rituais e cerimônias específicas para este fim, ou mesmo sem que o revelador tenha conhecimento prévio a respeito.

O não cumprimento de certas condições contidas na “Chave do Terma” pode inclusive vir a ser nocivo ao revelador. Como exemplo, segue abaixo um trecho da vida do *tertön* Karma Lingpa (Wyl. *karma gling pa*, 1326-1386), como descrito por Gyurme Dorje em sua introdução à tradução inglesa do *Bardo Thödrol Tchenmo* (Wyl. *bar do thos grol chen mo*):<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>A Grande Liberação Através da Escuta no Estado Intermediário, contido no ciclo *Divindades Iradas e*

Unfortunately others spoke ill of him because he did not form an auspicious relationship with the intended consort who had been prophesised for him in connection with his discovery of these treasure-teachings. He did have one son, but because he showed a yellow scroll [containing his treasures] to his student before the time when he was destined to impart the *Peaceful and Wrathful Deities: Natural Liberation of Enlightened Intention*, it is said he encountered life-threatening obstacles (PADMASAMBHAVA, 2006, p. xlvi).

A própria presença de obstáculos nascidos das circunstâncias supracitadas era prevista pelo “Guia Profético” revelado por Karma Lingpa:

But he [Karma Lingpa] should not publicly teach the cycles of  
 The *Peaceful and Wrathful Deities: Natural Liberation through [Recognition of] Enlightened Intention*  
 To anyone at all, even by whispering it into the wind,  
 And so it should remain until the time of the third lineage holder.  
 Obstacles will arise if these [teachings] are publicly taught!  
 [...]  
 If the oral instructions of the lineage issuing from the third generation lineage holder  
 Are kept secret for seven years, there will be no obstacles.  
 (PADMASAMBHAVA, 2006, p. xlv)

A partir do momento em que um tesouro é revelado, o *tertön* passa por um processo de maturação e compreensão do material recebido. Esse processo pode envolver a decodificação do texto a partir de símbolos e escritas místicas e, assim que concluído, precisa passar por uma compreensão profunda por parte do revelador ou até por um processo posterior de “efetuação” – consistindo de rituais e técnicas meditativas, onde o próprio *tertön* deve praticá-las pelo tempo designado no “Guia Profético”, ou, caso o mesmo não contenha tais especificações, até que receba indicações em visões, experiências meditativas e sonhos de que esta etapa tenha sido cumprida. Este processo pode levar meses, anos, ou mesmo décadas antes de ser propagado a seus discípulos e seguidores.

---

*Pacíficas: Liberação Natural Através da Intenção Iluminada* (Wyl. *zab chos zhi khro dgongs pa rang grol*), revelado por Karma Lingpa. Conhecido popularmente no ocidente como *O Livro Tibetano dos Mortos*, título este que lhe foi atribuído por seu primeiro tradutor ocidental, Walter Evans-Wentz (1878-1965), publicado em 1927.

Certos *Termas* são designados a permanecer em segredo, não sendo permitido ao *tertön* disseminá-los e, em alguns casos, são destinados a serem escondidos pelo mesmo em locais específicos, contidos em seu “Guia Profético”. Tais *Termas* tem como propósito serem praticadas secretamente por quem as revela e, em diversos casos, um segundo *tertön* será designado a “re”-revelá-lo em um momento posterior, sendo estes *Termas* chamados, portanto, de “Tesouros Redescobertos” (Wyl. *yang gter*).

Há situações em que, devido a uma interrupção na linhagem de transmissão de um determinado tesouro (apesar de propriamente revelado), o mesmo pode ser redescoberto por outro *tertön* sem que, necessariamente, haja alguma previsão por parte do “Guia Profético”. Certos *tertöns* de grande realização eram capazes de revelar tesouros designados a outros reveladores, além de reavivar linhagens perdidas de *Termas* do passado. Em sua *Coleção de Preciosos Termas*, Jamgön Kongtrül menciona diversos exemplos, em especial de seu mestre Jamyang Khyentse Wangpo (Wyl. *'jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po*, 1820-1892), conhecido por seu epíteto de *tertön* Pema Ösal Dongak Lingpa (Wyl. *padma 'od gsal mdo sngags gling pa*). Kongtrül descreve:

Padma Ösal Dongak Lingpa's third dispensation is rediscovered terma, which is an extension of earth terma. In the Earth Sheep Year, Guru Rinpoche appeared to him in the form of the great tertön Sangye Lingpa, gave him a book, and blessed him. This extraordinary vision opened the door to Padma Ösal Dongak Lingpa's receiving the dispensation of all previous terma. He became clearly aware of the lives of all past tertöns and of the extent and contents of their termas. In most cases wisdom dakinis have extracted and offered him the parchments reconcealed by each tertön of the past. He has then deciphered and transcribed them. In some cases the symbol script have appeared to his eyes. In some cases the past terma has effortlessly appeared within his mind. In this cases too, he has transcribed them (KONGTRUL, 2011, p. 323).

### 2.1.5 Conteúdos

Ao expor sobre os diversos textos, ensinamentos, técnicas meditativas e rituais contidos na tradição *Terma*, Dodrupchen Jigme Tenpa'i Nyima os contextualiza, inicialmente, dentro

da divisão dos “Nove *Yānas*” da tradição *Nyingma*<sup>45</sup> e menciona que, apesar de haverem *Termas* contendo *sūtras* (estes referentes aos três primeiros *yānas*) e métodos relativos aos três “*tantras* exteriores” (referentes aos três *yānas* subsequentes), o propósito central da linhagem é enfatizar as transmissões dos três “*tantras* interiores” (estes os três últimos dos “Nove *Yānas*”) (NYIMA, 1997, p. 115).

A estruturação proposta por Tenpa’i Nyima para classificar tais conteúdos dos *Termas* possui, inicialmente, três grande classes, intituladas “Raíz”, “Ramos” e “Coração”.<sup>46</sup> O termo “raíz” (Wyl. *rtsa ba*) se refere ao conceito das “Três Raízes”, descrito anteriormente, do Mestre, das Divindades Tutelares e das *Ḍākinīs*, os quais são assim denominados por serem as raízes das bênçãos (Wyl. *byin rlabs*), das realizações espirituais (Skt. *siddhi*, Wyl. *dnegos grub*), e das chamadas atividades iluminadas (Wyl. *phrin las*), respectivamente. Os “ramos” são assim denominados por se tratarem de conteúdos auxiliares, enquanto o conceito de “coração” (Wyl. *snying po*), o qual pode ser igualmente traduzido por “essência”, designa os conteúdos principais da tradição. Tenpa’i Nyima descreve:

They are classified in three main categories: Root: the instructional teachings on Guru, tutelar deities (*Yi Dam*) and *ḍākinīs*; Branch: aspects of various activities and their associated divisions; and Heart or Essence: Teachings on Guru *Sādhana*, Atiyoga and Avalokiteśvara (NYIMA, 1997, p. 116).

#### *As Raízes: Mestre, Divindades Tutelares e Ḍākinīs*

A primeira grande classe de conteúdos dos tesouros, exposta por Tenpa’i Nyima se refere, portanto, a instruções e métodos fundamentados nas chamadas “Três Raízes”, isto é, do Mestre, das Divindades Tutelares e das *Ḍākinīs* (os quais foram brevemente descritos em 1.1.1).

As instruções referentes ao Mestre, este a raiz das bênçãos, possuem diversas subdivisões, de acordo com as possíveis estruturações dos métodos contidos em um determinado *Terma*. De uma forma geral, podem haver textos e rituais denominados como “gerais” (Wyl. *spyi bsdus*) ou “específicos” (Wyl. *so sor phye ba’i skor*, NYIMA, 1997, p. 116), sendo os primeiros divididos em cinco categorias:

---

<sup>45</sup> Descritos em 1.2 da presente dissertação.

- .(i) *Tsasum Kadü* (Wyl. *rtsa gsum bka' dus*): o mestre enquanto união das “Três Raízes”, onde estes três aspectos se reúnem de forma condensada na figura do mesmo;
- .(ii) *Tchi Pung* (Wyl. *spyi spungs*): as “Três Raízes” praticadas em uma única *maṅḍala*, unidas;
- .(iii) *Ne gyur* (Wyl. *gnas gyur*): onde as “Três Raízes” são praticadas de forma sequencial, uma após a outra;
- .(iv) *Tso Dü* (Wyl. *gtso bsdus*): textos onde foca-se apenas nas divindades principais da *maṅḍala*;
- .(v) *Tchig Dril* (Wyl. *gchig dril*): rituais onde o mestre condensa, na forma de uma única divindade, todas as qualidades e características das “Três Raízes”.<sup>47</sup>

Estas cinco categorias são denominadas “gerais” por abordarem aspectos e qualidades de todas as “Três Raízes”, tendo, no entanto, o mestre como foco principal.

A segunda grande divisão, denominada “específica”, se subdivide em duas categorias. A primeira delas se organiza a partir da forma com que o texto ritual se estrutura, podendo consistir de uma prática dita “externa” (Wyl. *phyi ba*), fundamentando-se em recitação de preces ao mestre, ou “interna” (Wyl. *nang ba*), onde rituais envolvendo liturgias, visualizações e oferendas são empreendidos. A segunda categoria “específica” se define a partir dos diversos aspectos da figura do mestre, esteja ele em uma manifestação pacífica ou irada, solitário ou circundado por uma *maṅḍala* de outras divindades, ou mesmo em um ritual contendo várias ramificações envolvendo manifestações principais e secundárias (NYIMA, 1997, p. 116).

O ciclo das Divindades Tutelares da tradição *Terma* possui grande variedade, tendo, no entanto, as escrituras das “Divindades Pacíficas e Iradas” (Wyl. *zhi khro*) – as quais se fundamentam no *Guhyagarbhamāyājālatantra* e consistem em uma elaborada manifestação de cem divindades, sendo quarenta e duas pacíficas e cinquenta e oito iradas – e das “Oito Grandes *Maṅḍalas*” de “Kagye” (Wyl. *bka' brgyad*) como suas principais (NYIMA, 1997, p. 116-117).

A classe das Divindades Tutelares possui quatro outras categorias, sendo elas *Tantra* (Wyl. *rgyud*, escrituras rituais esotéricas), *Āgama* (Wyl. *lung*, ensinamentos esotéricos),

<sup>46</sup> Devido às diversas classificações e subdivisões que aqui seguirão, um índice com as mesmas será apresentado no final do presente subitem (2.1.5), como forma de elucidação de tais descrições.

<sup>47</sup> Sobre a descrição destas subdivisões, conferir THONDUP, 1997, p. 246.

*Upadeśa* (Wyl. *man ngag*, instruções esotéricas) e *Sādhana* (Wyl. *grub gzhung*, o texto ritual principal). Dentre as instruções esotéricas de *Upadeśa*, podemos encontrar instruções sobre meditação (Wyl. *sgom khog*), explicações sobre as divindades (*lha khrid*), instruções sobre os aspectos ditos essenciais do ciclo (Wyl. *gnad yig*) e perguntas e respostas (Wyl. *zhu lan*), entre outros. Em respeito aos textos principais da *Sādhana*, podemos encontrar versões elaboradas (Wyl. *sgrub gzhung rgyas pa*), medianas (Wyl. *sgrub gzhung 'bring*), curtas (Wyl. *sgrub gzhung bsdus pa*) ou mesmo essenciais (Wyl. *sgrub gzhung snying po*), podendo haver também seções auxiliares diversas, como práticas associadas à longevidade, e às quatro atividades de “pacificação” (Wyl. *zhi ba*), “enriquecimento” (Wyl. *rgyas pa*), “magnetização” (Wyl. *dbang*) e “atividade irada” (Wyl. *drag po*).

A classe das *Dākinīs* tem como principais manifestações as divindades femininas Vajravārāhī (Wyl. *phag mo*), Krodhī (Wyl. *khros ma*) e Sinhā mukhā (Wyl. *seng gdong ma*), além de Guhyajñāna (Wyl. *gsang wa ye shes*), Tārā (Wyl. *sgrol ma*) e da própria consorte de Padmasambhava, Yeshe Tsogyal, entre diversas outras.

Estas três grandes classificações, fundamentadas nas “Três Raízes”, possuem métodos tanto de “Geração” da deidade (Wyl. *bskyed rim*, envolvendo visualizações e recitações de *mantras*) como de “Compleitude” (Wyl. *rdzogs rim*, envolvendo técnicas físicas fundamentadas tanto no próprio corpo como através de união sexual). Somados a estes, podemos encontrar instruções relacionadas ao estágio de “Grande Compleitude” (Wyl. *rdzogs chen*, consistindo em técnicas meditativas com o objetivo de realizar a natureza da consciência sem o suporte das elaborações dos estágios precedentes), as quais se fundamentam em “instruções essenciais” (Wyl. *snying thig*) dos mestres Padmasambhava, Vimalamitra e Vairocana, ou mesmo em um ciclo unindo instruções de todos os três (NYIMA, 1997, p. 117-118).

Como parte dos ciclos das “Três Raízes”, encontramos também rituais dedicados aos “Protetores do Dharma” (Wyl. *chos kyi mgon po rnam*) podendo os mesmos serem manifestações iradas de divindades de sabedoria, como Maning Nagpo (Wyl. *ma ning nag po*) e o “Protetor de Quatro Braços” (Wyl. *phyag bzhi pa*), assim como de protetores mundanos atados por juramento, previamente doutrinados por Padmasambhava. Em alguns casos, os ciclos de protetores não são categorizados separadamente, por serem compreendidos como ramificações das “Três Categorias de Divindades Mundanas” (Wyl. *'jigs rten pa'i sde gsum*), em referência a três das “Oito Grandes *Maṇḍalas*” mencionadas acima.

*Os Ramos: Aspectos de Atividades Diversas e suas Divisões Auxiliares*

Jigmed Tenpa'i Nyima lista onze principais categorias que definem os aspectos auxiliares da tradição *Terma*:

- .(i) Medicine and treatment (*sMan Dang mKhyud dPyad*)
  - .(ii) Extraction of nutrients (*bChud Len*)
  - .(iii) Charm wheel (*a'Khor lo*)
  - .(iv) Divination (*rNo mThong*)
  - .(v) Cross thread ceremony (*mDos gTo*)
  - .(vi) Prospering of wealth (*Nor sGrub*)
  - .(vii) Welfare of crops (*Lo Tog Phan Byed*)
  - .(viii) Various protective means (*Srung Ba sNa Tshogs*)
  - .(ix) Collection of mantras (*sNgags a'Bum*)
  - .(x) Various (minor) actions (*Las sNa Tshogs*)
  - .(xi) Various miraculous actions (*sNa Tshogs rDzu a'Phrul*)
- (NYIMA, 1997, p. 119)

Em seguida, o mesmo elucida a importância de tais atividades, usualmente fundamentadas em *mantras* especificamente destinados às funções descritas acima:

There are in particular a great number of exhorting mantras (*Drag sNgags*) in the Termas, the purpose of which is to protect the doctrine and the doctrine-holders in this utmost end-age when the power of evil forces is increasing. It has happened that just by the discovery of the Terma of wrathful deities and actions, some evil spirits who had taken birth as leaders in order to impoverish (*Phongs*) Tibet have been eliminated (NYIMA, 1997, p. 119).

Não exclusivas da linhagem *Terma*, tais atividades são extremamente importantes na cultura tibetana, exercendo um papel de mediação entre os aspectos principais do *Buddhadharma*, de natureza soteriológica, e aspectos mundanos, do cotidiano, como uma espécie de interferência prática e direta na vida das pessoas.

*O Coração: Guru Sādhana, Atiyoga e Avalokiteśvara*

A terceira e última grande categoria de conteúdos dos *Termas* é conhecida como o “Coração” ou essência dos mesmos, por ser esta a principal das três, além de a mais extensa. Há, inclusive, uma importante forma de denominação de um *tertön*, sendo ele chamado de



“grande *tertön*” (Wyl. *gter chen*), caso os ciclos de tesouros que tenha revelado incluam os três aspectos dessa categoria. Jigme Tenpa’i Nyima afirma que, mesmo entre os *tertöns* menores, pelo menos um dos três aspectos de *Guru Sādhana*, *Atiyoga* e *Avalokiteśvara* está presente.

A primeira das três, *Guru Sādhana*, consiste em práticas e rituais relacionados ao próprio Padmasambhava, conforme descrito nas profecias deixadas pelo mesmo em *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, mencionadas em 2.1.2, cada tesouro conterà uma meditação em Guru Rinpoche (KHANDRO, 2000, p. 335). Tal categoria se distingue, no entanto, da categoria do Mestre no contexto das “Três Raízes”, onde, apesar de essencialmente se tratar de métodos específicos de união com a mente do mesmo (Skt. *guru yoga*, Wyl. *bla ma rnal ‘byor*), não se estrutura em um contexto combinado com as Divindades Tutelares e *Dākinīs*, sendo, portanto, dedicada exclusivamente à figura do Mestre de Oḍḍiyāna.

Ao descrever a segunda subcategoria, dedicada ao *bodhisattva* da compaixão Avalokiteśvara, Jigme Tenpa’i Nyima exalta a importância do mesmo para o povo tibetano, fundamentando-se nos ensinamentos de Atīśa Dīpaṃkara Śrījñāna<sup>48</sup> e dos *Termas* de Drubthob Ngödrub (Wyl. *grub thob dngos grub*, séc. XII):

The Buddha, the King of the Śākyas, has entrusted Tibet to Avalokiteśvara<sup>49</sup> as the land to tame. Likewise, the human race emerged from the noble monkey meditator, a manifestation of Avalokiteśvara. The material wealth of Tibet began with the seeds of seven kinds of crops scattered upon Tibet from the Potala Pure Land by Avalokiteśvara. The spiritual wealth began in Tibet the arrival of the Do de Za ma tog. According to *Ka dam Leg pam Rinpoche*, most of the earlier Dharma kings of Tibet were incarnations of Lord Avalokiteśvara (NYIMA, 1997, p. 122).

Mais adiante, o mesmo menciona a estreita relação entre Guru Padmasambhava e Avalokiteśvara, elucidando, nesse sentido, a razão pela qual os dois estão presentes como o coração das transmissões da linhagem:

When Guru Rinpoche appears as a knowledge-holder, the Excellent Teacher in the

<sup>48</sup> Transmissor da linhagem *Kadampa*, descrito em 1.2.

<sup>49</sup> Em seu comentário sobre o tratado de Jigmed Tenpa’i Nyima, Thulku Thondup menciona o *Vimalaprabhakariprecchāsūtra* (Wyl. *dri ma med pa’i od kyis zhus pa, de ge kajur, mdo sde*, Volume Ba, p. 211-259) como referência ao evento em que o Buddha confiou a tarefa de disciplinar, servir e ensinar o *Dharma* ao povo tibetano a Avalokiteśvara. (THONDUP, 1997, p. 251)

form of a human being, he is known as Guru Padmasambhava. When he exhibits himself in the form of a tutelary deity, he is known as Avalokiteśvara. The difference is in the name; in reality there are no differences (NIYMA, 1997, p. 122).

A terceira e última parte dos ensinamentos essenciais dos *Termas* consiste nas transmissões da “Grande Perfeição”, (Skt. *atiyoga*, Wyl. *rdzogs pa chen po*), estes os ensinamentos últimos do sistema de “Nove *Yānas*” da tradição *Nyingma*, onde os estágios de “Completo” não mais se fundamentam em técnicas elaboradas de consumação do estágio precedente de “Geração”, mas abordam a realidade diretamente a partir de sua natureza. Jigmed Tenpa’i Nyima explica:

In the *Termas*, among the teachings of the perfection stage particular emphasis is placed on the teachings of *Dzog pa Chen po*, the Great Perfection. The reason is that in the general perfection stage the practice is based on using the mind as the path or means of practice, and it is difficult to attain the primordial wisdom if one is not a person of utmost diligence. Another reason is that because of the present time [the dark age] it will not be easy to achieve the ultimate goal, as it was in ancient times. In this excellent *yāna* [i.e. *Rdzogs pa Ch’en po*], the primordial wisdom itself is used as the means of practice: therein lies the difference (NYIMA, 1997. p. 124).

Nesse sentido, no coração da tradição *Terma* estão os métodos de cultivo de devoção, através das práticas de *Guru Sādhana*, de compaixão, através das práticas do *bodhisattva Avalokiteśvara*, e da natureza fundamental da consciência, através das práticas de *Atiyoga*.

É importante ressaltar que as categorias da tradição *Terma* descritas por Tenpa’i Nyima visam elucidar a variedade de temas, descrevendo os mais recorrentes e elucidando os principais aspectos estudados e praticados dentro da tradição, sem, entretanto, restringir as possibilidades de conteúdos a tais descrições, podendo haver uma enorme gama de pequenas variações, ramificações e adições aos mesmos. Segue abaixo um índice com os diversos conteúdos, suas classificações e subdivisões:

(i) *As Raízes: Mestre, Divindades Tutelares e Dākinīs*

(i.i) Mestre

(i.i.i) *Tsasum Kadü*: o mestre enquanto união das “Três Raízes”, onde estes três aspectos se reúnem de forma condensada na figura do mesmo

(i.i.ii) *Tchi Pung*: as “Três Raízes” praticadas em uma única *maṅḍala*, unidas

(i.i.iii) *Ne Gyur*: onde as “Três Raízes” são praticadas de forma sequencial, uma após a outra

(i.i.iv) *Tso Dü*: textos onde foca-se apenas nas divindades principais da *maṅḍala*

- .(i.i.v) *Tchig Dril*: rituais onde o mestre condensa, na forma de uma única divindade, todas as qualidades e características das “Três Raízes”
- .(i.ii) Divindades Tutelares
  - .(i.ii.i) “Divindades Pacíficas e Iradas”
  - .(i.ii.ii) “Oito Grandes *Maṇḍalas*”
  - .(i.ii.iii) Protetores do *Dharma*
  - .(i.ii.iv) *Tantra*: escrituras rituais esotéricas
  - .(i.ii.v) *Āgama*: ensinamentos esotéricos
  - .(i.ii.vi) *Upadeśa*: instruções esotéricas
  - .(i.ii.vii) *Sādhana*: o texto ritual principal
- .(i.iii) *Dākinīs*
  - .(i.iii.i) Vajravārāhī
  - .(i.iii.ii) Krodhī
  - .(i.iii.iii) Sinhamukhā
  - .(i.iii.iv) Guhyajñāna
  - .(i.iii.v) Tārā
  - .(i.iii.vi) Yeshe Tsogyal
- .(ii) *Os Ramos: Aspectos de Atividades Diversas e suas Divisões Auxiliares*
  - .(ii.i) Medicina e tratamento
  - .(ii.ii) Extração de nutrientes
  - .(ii.iii) Roda de feitiço
  - .(ii.iv) Oráculo
  - .(ii.v) Cerimônia dos fios cruzados
  - .(ii.vi) Prosperidade
  - .(ii.vii) Prosperidade das colheitas
  - .(ii.viii) Vários meios de proteção
  - .(ii.ix) Coleção de *mantras*
  - .(ii.x) Várias atividades menores
  - .(ii.xi) Várias atividades milagrosas
- .(iii) *O Coração*
  - .(iii.i) Guru Sādhana
  - .(iii.ii) Atiyoga
  - .(iii.iii) Avalokiteśvara

## 2.2 *Guru Dorje Drolö e os tesouros Terma*

No Ninho do Tigre, na caverna chamada “A Realização dos Desejos do Leão”,

Você subjugou maliciosos *tīrthikas*, *māras* e demônios *damsi*.  
 Em lugares de poder, em meio a neve e pedras, você escondeu grandes *termas*,  
 Olhando com compaixão pelos seres sencientes ainda por vir nesta era de  
 degenerescência.

Ao adepto Dorje Drolö, eu rogo!  
 Ao Nascido do Lótus de Oḍḍiyāna, eu rogo!<sup>50</sup>  
 (RIGPA, 2004, p. 192-193)

### 2.2.1 *Guru Dorje Drolö*

Após concluir os ensinamentos dos *sūtras* e *tantras*, das transmissões externas, internas e secretas do *Vajrayāna*, das instruções essenciais específicas para cada um de seus discípulos e, portanto, tendo disseminado e estabelecido amplamente as doutrinas de estudo e prática do *Buddhadharma* no território tibetano, Padmasambhava e seu círculo mais íntimo de seguidores – o rei e seus súditos – se dedicaram à preservação de ensinamentos destinados a tempos futuros, codificando-os em escritas simbólicas e escondendo-os em locais previamente consagrados pelo mestre. Guru Rinpoche previu os indivíduos que os revelariam e redigiu comentários apropriados para o momento específico de cada um desses ensinamentos, selando-os com preces de aspiração e ordenando as divindades locais, agora trabalhando a seu serviço, a protegê-los e entregá-los somente àqueles destinados a suas revelações.

Assumindo uma forma extremamente feroz, montando uma tigresa preta e voando no céu, Padmasambhava pousou na caverna de Tagtsang (Wyl. *stag tshang*, o “Ninho do Tigre”), na atual cidade de Paro, no Butão, e comandou todas as divindades da região dos Himalaias a exercerem sua atividade. Nesse momento, o Mestre de Oḍḍiyāna fora conhecido pelo último de seus “Oito Nomes”, *Guru Dorje Drolö*, o “Mestre Vajra de Ira Selvagem”. Chögyam Trungpa descreve:

Dorje Trolö controlled the psychic energies of primitive beliefs by creating confusion. He was half-Indian and half-Tibetan, an Indian-looking person dressed up as a Tibetan madman. He held a vajra and a dagger, flames shot from his body,

and he rode a pregnant tigress. It was quite strange. He was not quite a local deity and not quite a conventional guru. He was neither warrior nor king. He was certainly not an ordinary person. Riding on a tiger is regarded as a mistake, but somehow he managed to accomplish it. Was he trying to disguise himself as a Tibetan, or what was he trying to do? He was not particularly teaching anything. You couldn't deal with him as a Pön priest or a missionary. He wasn't converting anybody; that didn't seem to be his style either. He was just instigating chaos all over the place as he went along. Even the local deities were confused – absolutely upset (TRUNGPA, 2001, p. 173).

Em respeito à relação entre este surgir de Padmasambhava de forma irada e sua natureza como transmissor dos ensinamentos além de uma suposta continuidade temporal, Trungpa afirma:

The eighth aspect of Padmasambhava is Dorje Trolö, the final and absolute aspect of crazy wisdom. To discuss the eighth aspect of Padmasambhava, we have to have some background knowledge about {traditional} ways of communicating the teachings. The idea of *lineage* is associated with the transmission of the message of *adhishtana*, which means “energy” or, if you like, “grace.” This is transmitted like an electric current from the trikaya guru to sentient beings. In other words, crazy wisdom is a continual energy that flows and that, as it flows, regenerates itself. The only way to regenerate this energy is by radiating or communicating it, by putting it into practice or acting it out. It is unlike other energies, which, when you use them, move towards cessation or extinction. The energy of crazy wisdom regenerates itself through the process of our living it. As you live this energy, it regenerates itself; you don't live for death but you live for birth (IDEM, 2001, p. 167).

Guru Rinpoche tinha consciência de um futuro sombrio para a região do Tibete e, ao relatar profecias à corte sobre a destruição do país, instruiu que somente os ensinamentos poderiam ser preservados para a posteridade, introduzindo então a tradição de escondê-los como tesouros, fazendo com que os mesmos, desta forma, pudessem “regenerar” a linhagem do *Buddhadharma* quando chegado o momento oportuno (IBIDEM, 2001, p. 176-177). Nesse sentido, o oitavo aspecto de Padmasambhava, *Guru Dorje Drolö*, é em si uma manifestação selvagem, incompreensível perante as circunstâncias transitórias de um determinado contexto, e que simboliza o ato do mestre de “preparar um território de possibilidades”, transcendendo

---

<sup>50</sup> *stag tshang seng ge'i bsam 'grub ke'u tshang du / gdug pa'i mu stegs bdud dang dam sri btul / gnas chen gangs brag rnam la gter chen sbas / ma 'ongs snyigs ma'i sems can thugs rjes gzigs / rdo rje gro lod rtsal la*

uma continuidade temporal aparente, para que a linhagem de transmissão dos ensinamentos pudesse então florescer.

Mais adiante, Trungpa disserta sobre a simbologia de *Dorje Drolö*:

The crazy-wisdom character of Padmasambhava as Dorje Trolö is that of a guru who is unwilling to compromise with anything. If you stand in his way, you are asking for destruction. If you have doubts about him, he takes advantage of your doubts. If you are too devotional or too dependent on blind faith, he will shock you. He takes the ironical aspect of the world very seriously. He plays practical jokes on a large scale – devastating ones.

The symbolism of the tiger is also interesting. It is connected with the idea of flame, with fire and smoke. And a pregnant tigress is supposed to be the most vicious of all tigers. She is hungry, slightly crazy, completely illogical. You cannot read her psychology and work with it reasonably. She is quite likely to eat you up at any time. That is the nature of Dorje Trolö's transport, his vehicle. The crazy-wisdom guru rides on dangerous energy, impregnated with all kinds of possibilities. This tiger could be said to represent skillful means, crazy skillful means. And Dorje Trolö, who is crazy wisdom, rides on it. They make an excellent couple (IBIDEM, 2001, p. 174-175).

### 2.2.2 Instruções e profecias sobre os tesouros e suas revelações

Sabendo que aqueles destinados a revelar estes tesouros seriam eles próprios renascimentos de seus discípulos atuais, Padmasambhava os concedeu, somadas às transmissões dos conteúdos dos tesouros, um testamento (Wyl. *zhal chems*)<sup>51</sup> contendo instruções e profecias sobre as revelações às quais os mesmos foram designados.

Neste testamento, como descrito no capítulo oitavo de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*, Guru Rinpoche menciona que, ao iniciar as revelações, os *tertöns* encontrarão desafios e testes, e os instruiu, portanto, a não criar nenhuma forma de tensão a respeito, mas apenas permanecer no estado natural da consciência (KHANDRO, 2000, p. 335). Isto porque o próprio manifestar das circunstâncias propícias para a revelação dos

---

*gsol ba 'debs / o rgyan padma 'byung gnas la gsol ba 'debs //*

<sup>51</sup> O termo tibetano *zhal chems*, significando literalmente “testamento”, é utilizado em contextos de despedida entre mestre e discípulos, na tradição em questão, e tem a conotação de “conselho final”. A escolha por preservar

ensinamentos proporciona uma maturação dos mesmos na consciência do discípulo que o recebeu, trazendo, por conseguinte, experiências diversas à sua percepção, positivas e negativas, neste que é um processo de “re-conhecimento” dos ensinamentos recebidos em uma existência prévia.

O estado natural da consciência, nesse sentido, é a técnica básica de não se envolver com aquilo que emerge na mente, mas apenas observar, permitindo assim que as instruções para os processos revelatórios possam ser decodificadas e seguidas devidamente.<sup>52</sup> O Mestre de Oḍḍiyāna indica que as divindades protetoras dos tesouros abençoarão e darão suporte aos *tertöns* durante as revelações.

O testamento procede com instruções sobre conduta durante os processos revelatórios. Primeiramente, Padmasambhava aponta para a necessidade de manter sigilo a respeito dos tesouros, assim como de exercer-se assiduamente no cultivo das três classes de votos – os votos de liberação pessoal, de acordo com os preceitos dos *sūtras* dos três primeiros *yānas*,<sup>53</sup> os relativos ao cultivo da mente altruísta de um *bodhisattva*, do *Mahāyāna*, e os votos de percepção pura frente a todas as possibilidades de aparência, do *Vajrayāna* – expondo a importância de se abster de atos nocivos e de se dedicar à virtude, não desperdiçando, desta forma, a oportunidade de libertação proporcionada por um nascimento humano, e sublinha o fato de que toda atividade mundana guarda em si o potencial para o sofrimento.

Em seguida, são concedidas instruções práticas sobre preces, meditações e rituais necessários como suporte para as revelações, onde os mantras *Oṃ Maṇi Padme Hūṃ*, do *bodhisattva Avalokiteśvara*, e *Oṃ Aḥ Hūṃ Vajra Guru Padma Siddhi Hūṃ*, do próprio Padmasambhava, são mencionados como a prática essencial dos *tertöns*, com o objetivo de que o cultivo de compaixão e devoção, respectivamente, rejam suas atividades. Guru Rinpoche enfatiza a importância de rezar para o mestre constantemente, afirmando que ele próprio estará presente todas as manhãs e noites, e indica que, dentro da própria radiância do estado desperto da natureza da consciência, a verdadeira face do *Guru* é encontrada. As instruções práticas se encerram frisando a necessidade do constante cultivo da “mente da iluminação” (Skt. *bodhicitta*, Wyl. *byang chub kyi sems*), onde todos os seres são percebidos como mais importantes do que a si próprio (KHANDRO, 2000, p. 335).

O testamento é concluído com versos proféticos proferidos pelo Mestre de Oḍḍiyāna,

---

o termo testamento, na presente tradução, se justifica por ser ele próprio utilizado por mestres tibetanos fluentes em idiomas ocidentais e, portanto, tendo já implícita sua conotação de conselho final.

<sup>52</sup> Os detalhes sobre as diferentes classes de tesouros e seus processos de revelação serão abordados no subitem 2.2.

<sup>53</sup> Os quais foram descritos no contexto de estruturação da tradição *Nyingma* em 1.2.

onde o mesmo decreta que, devido à intenção genuína nos corações do rei e de seus súditos em fazer com que os ensinamentos recebidos pudessem florescer e beneficiar novas gerações, cem reveladores de tesouros aparecerão e atuarão como regentes da doutrina budista, cada um em um vale ou região distinta, sendo cada um deles destinado a receber uma técnica meditativa de “União com a Mente do Mestre” (Skt. *guru yoga*, Wyl. *bla ma rnal 'byor*), associada a um local de revelação específico. Guru Rinpoche menciona que em cada um destes vales haverá um patrono da doutrina, um meditador realizado, um professor monástico plenamente ordenado, e um praticante tântrico capaz de domar seres hostis.

Por fim, e como conclusão ao Capítulo VIII de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, Padmasambhava afirma que todos estes destinados a aparecer no futuro serão emanações dele próprio, e encerra instruindo seus discípulos sobre a importância do cultivo de “pureza no olhar” frente a tais manifestações futuras, sem a qual os verdadeiros ensinamentos, tanto em forma de tesouros como simbolicamente manifestos nas aparências, não poderiam se regenerar (KHANDRO, 2000, p. 335-336).

### **2.3 O tesouro *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna***

O presente tópico contextualizará o texto de investigação desta dissertação em três partes. Primeiramente, uma breve exposição sobre as circunstâncias de nascimento deste tesouro, redigido pela discípula direta de Padmasambhava Dorje Shiwa Tso (Wyl. *rdo rje zhi ba mtsho*, séc. VIII), será realizada. A segunda parte tratará das circunstâncias de sua revelação pela *tertön* Sera Khandro Dewe Dorje (Wyl. *se ra mkha' 'gro bde ba'i rdo rje*, 1892-1940). Por fim, elucidações sobre o gênero específico do presente texto serão feitas, somadas a uma análise estrutural de seu conteúdo.

#### **2.3.1 O contexto de sua escrita**

No ciclo de tesouros intitulado *Mestre, O Oceano de Jóias* (Wyl. *bla ma nor bu rgya mtsho*), revelado pelo grande *tertön* Pema Lingpa (Wyl. *gter chen padma gling pa*, 1450-



1521),<sup>54</sup> encontramos diversos textos e histórias em forma de perguntas e respostas, onde Padmasambhava ou um de seus discípulos transmitem ensinamentos. Entre eles, temos *O Diálogo entre Namkha'i Nyingpo e a Princesa Shiwa Tso* (HARDING, 2003b, p. 99-114), sendo este primeiro um dos principais discípulos do Mestre de Oḍḍiyāna, onde é descrita a história da renúncia de Dorje Shiwa Tso de sua vida em família para se tornar consorte espiritual de Namkha'i Nyingpo (Wyl. *nam mkha'i snying po*, séc. VIII) e, posteriormente, uma mestra ela própria.

Durante um retiro nas cavernas da região de tibetana de Lhodrak, após receber a visita de uma *ḍākinī* em um sonho, que o concedera uma profecia sobre uma determinada jovem donzela destinada a ser sua consorte e companheira espiritual, Namkha'i Nyingpo visitara Guru Rinpoche, também em retiro em uma caverna próxima, e o pediu instruções que pudessem esclarecer a natureza de seu sonho. Guru Rinpoche respondera que, ao lidarmos com uma profecia de *ḍākinī*, é preciso ir e verificar se há *karma* e destino para que a profecia possa se cumprir, e concedeu-lhe um *mālā*<sup>55</sup> de cristal para abençoar sua busca (HARDING, 2003b, p. 99).

A narrativa prossegue descrevendo o encontro entre Namkha'i Nyingpo e Dorje Tso, as dificuldades da donzela em se libertar completamente dos apegos à realidade mundana (a qual decidira abandonar para seguir o mestre), até sua gradual realização espiritual, e conclui com o culminar desta realização, onde Dorje Tso, em retiro solitário, vê a face da divindade que praticara por tanto tempo, se reunindo por fim com seus mestres Namkha'i Nyingpo e Padmasambhava:

At some point during that time, with a feeling of great joy, a sudden intuition came over her, a heartfelt desire to go outside the retreat house. Going outside, she saw that the red Cliff called Phongring in front of the house had become the body of Palchenpo. Beholding his visage, she gained the supreme spiritual power. The girl then offered the praise to Palchenpo:

In the charnel ground mandala of sublime mystery,  
The Conqueror Palchen Vajra Heruka  
Is terrifying in subduing enemies and evil forces  
With wild, abusive, and terrifying displays,  
Compassionate, voracious, tranquil, and so forth.

---

<sup>54</sup> Revelado como “Tesouro Físico” na montanha de Mendo, na região sultibetana de Lhodrak, quando Pema Lingpa tinha pouco menos de cinquenta anos de idade (HARDING, 2003B, p. x).

The great body of extremely immutable material  
 Holds up the Supreme Mountain, looking terrifying,  
 Wears charnel ground ornaments, looking heroic,  
 Laughs at the White Palace, looking humorous,  
 And terrifies with blue face in the center, looking wrathful.  
 Like that you come, King of Wrath, with your terrifying form.  
 I prostrate to the voracious form of Palchen.

Praising him thus, the dakini Dorje Tso attained both ordinary and supreme spiritual power. Meanwhile, Great Master Padma and Master Namkha'i Nyingpo had both flown into the sky and had landed on the upper side of the mountain and were happily sitting in the sun. The girl would have to go around from the bottom of the valley to reach them. So she too, carrying their cushions, flew to the side of the two masters.

Dorje Tso accomplished immeasurable benefit for beings. In the snowy fastness of Tibet, she spread the doctrine of the deep and vast holy Dharma and completed the remedial activity of subduing all devilish emanations (IDEM, 2003b, p. 113-114).

Em seu colofão, *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* menciona, simplesmente, que o mesmo fora escrito após os eventos nele descritos e selado como tesouro por Dorje Tso (KHANDRO, 2000, p. 342), se referindo aos eventos da partida de Padmasambhava do Tibete, sua despedida de seus discípulos e a concessão de uma prece, após a requisição por parte dos mesmos, como seu testamento e forma de manter mestre e discípulos unidos através da devoção.<sup>56</sup>

### 2.3.2 O contexto de sua revelação

As clearly predicted in the vajra prophecies,  
 The dharmakaya Samantabhadri, the sambhogakaya Vajravarāhī,  
 And the nirmanakaya Yeshé Tsogyal of Karchen –  
 As well as her mind emanation of enlightened speech, Dorjé Zhiwa Tso –  
 Are all my illusory emanations from several past lives.  
 Yet, I remain a simple woman

---

<sup>55</sup> Um rosário budista.

With little knowledge and an ordinary form.  
 Long ago, at the feet of the Buddha, I was known as Utpalma.  
 In the land of India, I was Rolang Derol;  
 And in the presence of Padmasambhava, I was Dorje Zhiwa Tso.  
 (KHANDRO, 2013, p. 269-270)

Os versos acima, contidos no início da autobiografia concisa da *tertön* Sera Khandro, descrevem a linhagem de manifestações da mesma, desde sua origem no aspecto feminino do *Buddha* primordial, Samatabhadri, até a própria Dorje Tso, redatora de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*. Como descrito anteriormente, *tertöns* são indivíduos que em uma existência precedente receberam as transmissões específicas de Padmasambhava que lhe são destinadas a revelar em tempos futuros e, no presente caso, vemos a reveladora Sera Khandro como a própria Dorje Tso. As “Profecias *Vajra*”, mencionadas no primeiro verso, se referem a profecias sobre futuros *tertöns* reveladas em tesouros de *tertöns* precedentes. Em sua tradução inglesa desta autobiografia, Ngawang Zangpo menciona uma de tais profecias contida no ciclo *O Inventário Vermelho Conciso* (Wyl. *snying byang dmar po*, revelado por Pema Lingpa) onde o nome, o ano de nascimento, marcas específicas em seu corpo e os dois grandes ciclos de tesouros a serem revelados por Sera Khandro, são mencionados (KHANDRO, 2013, p. 292).

Nascida na capital tibetana Lhasa, em 1892, em uma família rica e politicamente influente da capital, Kunzang Dekyong Wangmo (Wyl. *kun bzang bde skyong dbang mo*, este seu nome antes de se tornar reveladora de tesouros) teve diversas visões de *buddhas* e mestres desde sua mais tenra infância. Após a traumática perda de sua mãe e seguindo instruções da divindade feminina Vajravārāhī – a qual lhe concedeu ensinamentos sobre a natureza da realidade e profetizou a revelação de dois ciclos de *Termas*, os quais ela viria a descobrir mais de uma década mais tarde –, aos doze anos de idade, Sera Khandro abandonou sua vida em Lhasa e fugiu com um grupo de peregrinos da região de Golok (Wyl. *mgo log*), no leste tibetano, para jamais retornar a seu contexto familiar da elite da capital. Lá ela conheceu Drime Özer (Wyl. *dri med od zer*, 1881-1924),<sup>57</sup> mestre dos peregrinos com quem viajava, do qual ela viria a se tornar, após um primeiro casamento mal-sucedido, consorte e discípula.

---

<sup>56</sup> Tais eventos estão contidos nos dois últimos capítulos do texto-raiz. A estrutura do texto será abordada em 2.3.3, enquanto os eventos propriamente ditos o serão no capítulo terceiro da presente dissertação.

<sup>57</sup> Ele próprio um revelador de tesouros e filho do grande *tertön* Dudjom Lingpa sendo, portanto, irmão mais novo de Jigmed Tenpa'i Nyima, autor do tratado sobre a tradição *Terma* comentado em 2.2. Sera Khandro promovera, ao longo de sua vida, os tesouros de Dudjom Lingpa e Drime Özer com maior entusiasmo do que ela o faria a respeito de seus próprios tesouros.

Comentando a importância de Sera Khandro, ao introduzir a tradução de sua autobiografia concisa, Ngawang Zangpo descreve:

The uniqueness of Sera Khandro's place as perhaps the most prolific Tibetan female author of the past several centuries is just one aspect of what renders her story deeply moving and memorable. Lama, dakini, treasure-revealer, mystic, writer and mother – Sera Khandro revealed the perfect path to liberation through narrating her grueling and exalted life experiences. Like Dudjom Lingpa, many of these revelations came to her in visions, dreams, and meetings with past sages who delivered pith pointing-out instructions (KHANDRO, 2013, p. 266).

Sera Khandro revelou dois grandes ciclos de *Termas*, intitulados *O Tesouro Secreto da Dharmatā Dākinī* (Wyl. *chos nyid mkha' 'gro'i gsang mdzod*) e *A Essência do Coração da Dharmatā Dākinī* (Wyl. *chos nyid mkha' 'gro thugs thig*). *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* pertence a este primeiro, revelado em 1927, no qual estão contidos diversos rituais, métodos e instruções, focando principalmente em divindades femininas e *dākinīs*. Em sua autobiografia, Sera Khandro descreve um encontro com Guru Rinpoche na forma de um monge, onde recebera instruções sobre unir-se ao *tertön* Drime Özer, assim como a respeito das revelações de seus próprios tesouros. Abaixo, ela descreve o que se sucedera:

So he said; and due to that, my appearances were transformed,  
 And I arrived among the ranks of an assembly of wisdom dakinis.  
 From the vina of their melodious speech like the *kalapīṅga* bird,  
 I received the intermediate dakini scroll of my profound dharma treasures.  
 Immediately thereafter, Vimarasmī accepted me as his disciple,  
 And from the western gate  
 Of the second great snow mountain called Machen Pomra,  
 At the nearby sacred place of the seven wrathful ladies,  
 I revealed the profound treasure  
 Of the *Secret Treasury of the Dharmatā Dākinī*.  
 (KHANDRO, 2013, p. 280-281)

O nome Vimarasmī, mencionado acima, se refere a Drime Özer, aqui em seu equivalente sânscrito, significando “Luz Imaculada”. A união de Drime Özer e Sera Khandro proporcionou grande benefício à revelação dos *Termas* de ambos, mestre e discípula, tanto nos processos de revelação de “Tesouros Físicos”, quanto em decodificação de sinais, “Guias

Proféticos” e na redação de suas liturgias. Apontando para a importância de Sera Khandro para a atividade de seu mestre, Ngawang Zangpo comenta:

Whenever Sera Khandro mentions Tulku Drimé in this and other works, we gain a palpable sense of the intense devotion she felt toward him, her main spiritual teacher and inspiration. The template for their relationship was that of Guru Rinpoché and Yeshé Tsogyal: he was a prolific teacher, she his scribe. We can never know to what degree his voice and wisdom were modulated by hers. Guru Rinpoché and Yeshé Tsogyal, Tulku Drimé and Sera Khandro – we never think of these prodigious couples except in unison. And in both cases, it is the woman's literary output that has largely survived (KHANDRO, 2013, p. xiii).

### 2.3.3 Características do texto: natureza, estrutura formal e conteúdo

O gênero hagiográfico *namthar* (Wyl. *rnam thar*), termo este que podemos traduzir do tibetano por “vida e liberação”, possui grande estima na cultura budista. Acredita-se que o contato direto com os feitos iluminados de um santo, através da leitura, seja uma forma conducente à liberação. Dentre as centenas de *Termas* que foram e continuam a ser revelados desde o século XI, encontram-se diversos relatos da vida de Guru Rinpoche, longos e concisos, em verso e em prosa. Ao introduzir sua autobiografia, Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye expõe o significado das narrativas contidas em um *namthar*:

In general, the word in Tibetan for "biography" is *namthar*, while in Sanskrit it is *vimoksha*; these translate as “complete liberation,” or “complete freedom.” These terms refer to accounts of individuals who have become completely liberated in one or several ways. At the very least, such individuals are completely liberated from lower states of rebirth through their totally pure faith. Those of middling degree are completely liberated from the ocean of samsara through their totally pure renunciation. And in the best of cases, due to their totally pure motivation, individuals become completely free of the two extremes of conditioned existence and peace. In brief, the term applies to any remarkable story that recounts how someone becomes completely freed from suffering and its causes, and thus is able to free another's midstream from bondage. For those who read or hear of them, the purpose of relating these kind of stories is to cause any or all of the three kinds of faith to arise in their mindstreams. Once faith has arisen, the energy of their

particular spiritual potential is awakened (KONGTRUL, 2003, p. 3).

Mais adiante, Kongtrül instrui sobre a importância de se ler e transmitir um *namthar*, além do potencial do mesmo em trazer liberação àqueles que o fazem:

If you contemplate even a small portion of the biographies of holy ones and are able to explain it in a way to make it understandable to others, so that they have at that point even a slight feeling of faith and respect, then you have definitely achieved a great purpose through planting this positive seed. People who have the meaningful connection are influenced by the compassionate attitude and aspirations of those who are the subjects of these biographies (IDEM, 2003, p. 4).

*O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* narra a vida de Padmasambhava em um texto em verso dividido em dez capítulos, somando não mais que vinte páginas em sua versão original em tibetano. Os oito primeiros capítulos narram os feitos iluminados de Guru Rinpoche, desde seu nascimento milagroso, no Capítulo I, passando pelas diversas situações no território do subcontinente indiano, nos dois seguintes, até os eventos da introdução do *Buddhadharma* no Tibete, entre os Capítulos IV e VII, e da origem da tradição *Terma*, no VIII. O Capítulo IX se refere a uma prece concedida por Padmasambhava, no advento de sua partida do Tibete, e o último trata das profecias deixadas por ele e de sua despedida de seus discípulos. O texto é concluído com um colofão, onde profecias específicas sobre a revelação do tesouro são enunciadas. O seguinte esquema descreve o resumo dos conteúdos do texto-raiz, como descritos ao final de cada um dos capítulos:

- .(i) Nascimento e estudos nas artes e ciências tradicionais;
- .(ii) Transmissões e instruções de seus mestres e obtenção de realização espiritual;
- .(iii) Preservação dos ensinamentos na Índia e conversão da terra ao *Buddhadharma*;
- .(iv) Convite do rei do Tibete e subjugação dos deuses e demônios;
- .(v) Construção e consagração do templo de Samye;
- .(vi) Convite aos tradutores e *paṇḍitas* e tradução dos *sūtras* e *tantras* para o tibetano;
- .(vii) Instruções essenciais aos discípulos, os quais atingem realização espiritual;
- .(viii) Selamento dos *Termas*, conselho final e profecias aos *tertöns*;
- .(ix) Intenção de domar os demônios canibais, intervenção de Tsogyal e concessão da súplica de aspiração;
- .(x) Concessão de profecias e partida.

(KHANDRO, 2000, p. 326-341)

Em sua introdução à versão inglesa de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, o tradutor Ngawang Zangpo descreve:

Different stories of the Lotus-Born Master's life bring into focus specific aspects of his activity suitable for a specific day and age, which we must assume is the reason for the concealment of treasures intended for one era and not another. Yet one constant theme in Guru Rinpoche's histories is tension and resolution related to the awful fact of his departure. The treasures simultaneously remind each century's followers of Guru Rinpoche's overpowering presence and his enormous absence, and like this treasure text, they often provide solace in the form of a supplication and the advice to see the Master everywhere (ZANGPO, 2002, p. 131).

Nesse sentido, o Capítulo IX do texto-raiz, onde Padmasambhava transmite a prece em resposta à súplica de seus discípulos, no momento de sua partida, é de especial importância. Nela, os feitos de sua vida descritos nos capítulos anteriores são expostos de forma ainda mais concisa, mas justamente revelando as qualidades do Mestre de Oḍḍiyāna em suas expressões mais profundas, instruindo seus seguidores sobre como fazer da invocação ao guia espiritual o próprio caminho da iluminação. Partindo desta perspectiva, o capítulo terceiro da presente dissertação se concentrará na mesma, a qual segue, portanto, traduzida e analisada em detalhe.

Isto conclui o capítulo segundo da presente dissertação, onde foi abordada a tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava.

### 3. A análise de sentido do *Terma*

#### 3.1 Tradução do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*

A tradução integral do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna* (Wyl. *o rgyan rnam thar dri med padma dkar po*) foi aqui realizada a partir do texto original em tibetano, pertencente ao ciclo *O Tesouro Secreto da Natureza da Ḍākinī* (Wyl. *chos nyid mkha' 'gro'i gsang mdzod*), revelado por Sera Khandro Dewe Dorje (Wyl. *se ra mkha' 'gro bde ba'i rdo rje*, 1892-1940), em sua versão contida nas obras completas de Sera Khandro publicada em Trengtu (Wyl. *khreng tu'u*), no Tibete, em 2009 (KHANDRO, 2009, p. 36-40), disponível para acesso online no banco de dados do Buddhist Digital Resource Centre.<sup>58</sup>

Como suporte para esta tradução, a versão inglesa de Ngawang Zangpo (KHANDRO, 2002) traduzida a partir da edição das obras completas de Sera Khandro realizada por Dupjung Lama e publicada em Kalimpong, na Índia, em 1978, foi igualmente consultada. Esta versão utilizada por Zangpo possui pequenas diferenças em relação à de Trengtu. Em especial, o refrão que se repete no fim de cada estrofe da prece abaixo traduzida, contém um verso a mais na versão de Kalimpong, traduzido por Zangpo como “remain inseparably with me in this life, in the next, and in between!” (KHANDRO, 2002, p. 146). Uma vez que a edição aqui utilizada para tradução não possui tal verso, assim como nenhuma das outras versões do texto disponíveis no Buddhist Digital Resource Centre, e uma vez que não tive acesso à versão de Kalimpong ou a algum mestre da tradição que pudesse me esclarecer se este verso é parte original do texto revelado por Sera Khandro ou fora adicionado posteriormente (possivelmente, neste caso, por algum mestre que a sucedeu na linhagem), optei por não incluí-lo na presente tradução.

Os textos tibetanos não possuem divisões por estrofes e nem mesmo pontuações, como nos idiomas do ocidente, sendo divididos apenas por uma pontuação que separa as frases, no caso de um texto em prosa, ou os versos, como no presente texto, os quais, como de costume na tradição, possuem números de sílabas idênticos, sendo este texto dividido em nove sílabas por verso. Nesta tradução, optei por ser fiel à estrutura dos versos em si, vendo como

---

<sup>58</sup> [www.tbrc.com](http://www.tbrc.com)



impensável uma fidelidade métrica condicente com o original que não sacrificasse consideravelmente a organicidade e a fluidez em nosso idioma. Optei também, a exemplo da versão inglesa de Ngawang Zangpo, por separar os conteúdos do texto em estrofes, com o objetivo de proporcionar maior naturalidade ao leitor não habituado às estruturas textuais tibetanas, divisões estas que utilizarei como estrutura para a análise verso a verso a ser realizada no subitem 3.3.

Segue abaixo a tradução do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*, onde Padmasambhava, após a intervenção de seus discípulos frente a sua decisão de partir do Tibete, concede-lhes uma súplica de aspiração:

Oh, esplendor!

Então, estas palavras foram ditas pelo mestre:

“Eu demonstrei minha bondade pelo Tibete, mas ela não foi compreendida.

Eu completei minha orientação ao Tibete em minha verdadeira manifestação.

Agora não mais permanecerei, mas irei subjugar os demônios canibais.

Se eles não forem todos domados por mim,

Não há ninguém que tenha predito outra pessoa capaz de pacificá-los.

Eu utilizarei meus meios hábeis para colocar os demônios canibais sob meu poder e os levarei à felicidade.”

O rei se entristeceu ao ouvir estas palavras.

Com o coração amargo, lamentou e tentou adiar sua partida.

Yeshe Tsogyal o acompanhou e também se lamentou:

“Oh não, Guru Rinpoche!

Tendo este nascimento inferior, com quem eu poderei contar como mestre agora?

Você está nos deixando todos, rei e súditos, para trás.

Em quem poderemos confiar e requisitar por instruções essenciais?

Quem será agora nosso refúgio e o foco de nossas esperanças?

Quem apaziguará o sofrimento nascido do *karma* negativo do povo tibetano?

Quem dissipará as dúvidas sobre visão, meditação e ação?

A quem eu poderei oferecer minhas experiências meditativas?

Quem realmente apreende os níveis de experiência e realização?

Oh não, *Guru*, mantenha-nos inseparáveis de sua compaixão!

Não deixe o povo tibetano para trás, tenha bondade por nós!”

Com estas palavras de lamentação, ela suplicou pedindo-o que adiasse sua partida.

O mestre respondeu: “Consorte verdadeira,  
 Nós não estaremos distantes jamais.  
 Medite ininterruptamente em mim sobre sua coroa ou em seu coração.  
 No futuro, você me encontrará na Luz do Lótus.  
 Em particular, para beneficiar o rei, seus súditos, e seres de tempos futuros,  
 Eu profetizei representações de minha presença, ocultei tesouros como representações  
 de minha fala,  
 E abençoei os possuidores de *karma* com minha intenção iluminada.  
 Aqueles seres sencientes do futuro que não tiverem me encontrado,  
 E que lerem minha vida e liberação, copiarem-na,  
 Seguirem-na corretamente, e fizerem dela objeto de veneração,  
 Renascerão em minha terra pura.”

Estas palavras aliviaram a angústia do rei e de seus súditos.  
 O príncipe, Tsogyal e os súditos se reuniram,  
 Ofereceram uma *maṅḍala* de ouro e turquesa e um vasto festim,  
 E suplicaram-no em uma só voz:  
 “Nós todos, unidos, rogamos por uma súplica de aspiração  
 Para recitarmos lembrando de suas qualidades,  
 De poucas palavras, condensando o sentido, e de instruções essenciais profundas,  
 Que pacifique as circunstâncias desta vida e nos faça renascer em um reino puro,  
 Reunidos com você, como mestre e discípulos.”

O mestre se alegrou e então concedeu esta prece de aspiração, dizendo:  
 “Recitem esta súplica lembrando-se de mim!”

Oh, esplendor!  
 Supremo regente dos *buddhas* do passado,  
 Soberana origem de todos os *buddhas* do futuro,  
 Sublime manifestação dos divinos *buddhas* do presente,  
*Buddha* dos três tempos, *nirmaṇakāya* Nascido do Lótus,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!

Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Sabedoria primordial que conhece tudo o que existe, a permear como o espaço,  
 Compaixão amorosa que protege todos os seres como a seus próprios filhos,  
 Poder que não possui limites, Precioso de Oḍḍiyāna,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Suprema corporificação das Três Jóias do *Buddha, Dharma e Saṃgha*,  
 Das Três Raízes do *Guru, Deva e Dākinī*,  
 E da essência, natureza e compaixão.  
 Sublime refúgio, Vajradhara de Oḍḍiyāna,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Dissipador da escuridão da ignorância, a sustentar a força vital dos ensinamentos,  
 Subjugador das legiões demoníacas da percepção dualista,  
 Protetor dos seres que estabeleceu a base do *Dharma* do *mantra* secreto,  
 Segundo *Buddha*, bondoso Mestre de Oḍḍiyāna,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Corporificação da forma iluminada, Mañjuśrī Heruka,  
 Corporificação da fala iluminada, Padma Heruka,  
 Corporificação da mente iluminada, Viśuddha Heruka,  
 Corporificação das qualidades iluminadas, Mahottara Heruka,

Mestre da atividade iluminada, manifestando como Vajra Kumāra,  
 Essência que os une todos, poderoso Thötrengtsal.  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Sua forma iluminada aparecerá como seus regentes,  
 Sua fala iluminada você ocultou como tesouros,  
 Sua intenção iluminada você confiou a seus filhos devotos,  
 Em seu grande amor, você vela por todo o povo tibetano,  
 Guru Rinpoche, de incomparável bondade,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

Eu rogo ao *Guru*, jóia que realiza desejos!  
 Pelo poder de nossas preces mais elevadas,  
 A nós que seguimos seus passos e a seus futuros discípulos,  
 Conceda a nossos corpos as bênçãos de sua imutável forma iluminada!  
 Conceda a nossas vozes as bênçãos de sua ininterrupta fala iluminada!  
 Conceda a nossas mentes as bênçãos de sua imaculada consciência iluminada!  
 Faça com que nossa experiência e realização se tornem manifestas,  
 E com que atinjamos o estado de *buddha* nesta mesma vida!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

"Não se esqueçam de recitar esta prece,  
 Vocês me encontrarão em pessoa, não há dúvidas!"

Isto encerra o Capítulo IX de *O Lótus Branco: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*:  
 Intenção de domar os demônios canibais, intervenção de Tsogyal e concessão da súplica  
 de aspiração.  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

(KHANDRO, 2009, p. 36-40)

### 3.2 A metodologia e seus níveis de sentido

O presente tópico abordará as referências metodológicas da tradição *Terma* a serem utilizadas na análise do Capítulo IX do texto de investigação da presente dissertação em três partes. Primeiramente, uma distinção entre os conceitos de filosofia e *upadeśa*, ou instruções essenciais, dentro do contexto da tradição em questão, será descrita, enfatizando, em especial, a metodologia utilizada pela própria Sera Khandro em seu comentário sobre o tesouro do *tertön* Dudjom Lingpa intitulado *Budeidade sem Meditação: Um Conselho para Tornar Evidente sua Própria Face como a Natureza Intrínseca da Grande Perfeição* (Wyl. *rang bzhin rdzogs pa chen po'i rang zhal mngon du byed pa'i gdams pa ma bsgom sangs rgyas*), popularmente conhecido como *Refinando as Aparências* (Wyl. *snang byang*).

Em seguida, será exposto um detalhamento sobre o comentário *O Lótus Branco* (Wyl. *padma dkar po*), de Jamgön Mipham Gyatso (Wyl. *'jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912), sobre a célebre *Prece em Sete Linhas*, dedicada a Padmasambhava, em seus diferentes níveis de abordagem.<sup>59</sup> Por fim, será exposta uma proposta metodológica de análise de sentido do Capítulo IX de *O Lótus Branco: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, nascida dos fundamentos da tradição comentarial em questão.

#### 3.2.1 Distinção entre filosofia e *upadeśa*

Philosophy is characterized by making categories,  
But synthesizing into the essence is upadesha.

Thus it is said. Without following the tradition of philosophy, avoiding elaborations of describing many divisions and categories, this explanation is given like a cascading waterfall for the benefit of all new practitioners according to the tradition of upadesha in a way that is easily understood (NORBU, 2009, p. 3).

Ao introduzir seu comentário sobre as práticas preliminares da tradição da “Grande Perfeição” (Wyl. *rdzogs chen*), do revelador de tesouros Dudjom Lingpa, o mestre e poeta tibetano Dunge Thinley Norbu distingue claramente entre as abordagens filosófica e de *upadeśa* ou “instruções essenciais” (Wyl. *man ngag*), as quais são tradicionalmente concedidas por um mestre qualificado a seu discípulo.

A tradição filosófica tibetana se estabelecera a partir do próprio *abhidharma* (os índices taxionômicos dos conteúdos dos discursos proferidos pelo Buddha, posteriormente categorizados por seus discípulos), especialmente a partir dos princípios filosóficos expostos no *Mahāyāna* (o “Segundo Giro”). Esta tradição se fundamenta, principalmente, em um estudo epistemológico e ontológico da realidade a partir do conceito de “cognição válida” (Skt. *pramāṇa*, Wyl. *tshad ma*), iniciados no território indiano pelo aclamado erudito budista Dharmakīrti (?-660).

Há, no entanto, uma nítida distinção interna à tradição, à qual a citação acima se refere, onde de um lado temos o estudo e a reflexão sobre tais princípios filosóficos (e seus diversos comentários escritos por grandes eruditos indianos e tibetanos do passado), denominado “*dharma* das escrituras” (Wyl. *lung gi chos*), e de um outro o chamado “*dharma* de realização” (Wyl. *rtogs pa'i chos*), onde tais princípios são, a partir de diferentes técnicas de meditação, abordados de forma dita experiencial, em contraste a uma compreensão sobre a natureza da realidade que parte de uma investigação lógica (RICARD, 2017, p. 239, nota 169). Não se trata de uma distinção sectária entre filosofia e prática, mas de ênfases possíveis, dentro de um mesmo contexto, onde os monges de um determinado mosteiro, por exemplo, podem escolher entre estudar no *Shedra* (*bshad grwa*, a universidade filosófica budista) ou por um retiro tradicional de três anos de prática de meditação intensiva, sendo inclusive possível se dedicar aos dois caminhos, separadamente.

Nesse sentido, o conceito de *upadeśa*, quando entendido no contexto do “*dharma* de realização”, se fundamenta em instruções essenciais, onde um mestre qualificado reúne os pontos fundamentais do entendimento da realidade em diretrizes concisas e mesmo individuais, dispensando o estudo e a compreensão de grandes tratados filosóficos e seus respectivos comentários, como uma destilação da filosofia budista de forma aplicada. Diferentes linhagens e tradições tibetanas possuem ênfases distintas em seus currículos de estudo, transmissão e prática. Em especial, no que diz respeito à tradição *Terma*, há uma grande ênfase nas instruções essenciais (*upadeśa*), não somente em um contexto de

---

<sup>59</sup> Sobre o surgimento mítico da *Prece em Sete Linhas*, ver item 1.3.4.

transmissão oral de mestre a discípulo, mas também na tradição comentarial sobre os textos seminais da tradição.

Nos escritos da própria Sera Khandro, reveladora do texto de investigação da presente dissertação, podemos observar claramente uma ênfase na tradição do “*dharma* de realização”. Em seu comentário sobre um *Terma* de “Visão Pura” revelado por Dudjom Lingpa, este um de seus principais mestres espirituais, Sera Khandro esclarece a necessidade de não intervir no estilo característico do texto de seu mestre com suas próprias fabricações intelectuais. O tradutor Ngawang Zangpo descreve tal passagem:

Sera Khandro (1892-1940) begins the main text in this volume by resolving to convey her teacher's instruction “without polluting his style or explanations, from beginning to end, with my own creations,” and she concludes with the observation that in her work she has “not drawn upon the path of elaborations, such as those of scripture and reasoning.” That is to say, unlike many buddhist authors, she rarely adds to her commentary supportive statements from the Buddha or from past masters, even those of her own lineage (KHANDRO, 2013, p. xi).

Nesse sentido, o principal propósito de Sera Khandro ao escrever um comentário sobre o *Terma* de Dudjom Lingpa reside em tornar acessível aos praticantes as instruções orais do próprio *tertön*, como ela mesma descreve: “I have written these teachings exactly as he spoke them, without mistakes and intellectual creations” (KHANDRO, 2013, p. 254). Partindo desta perspectiva, Sera Khandro divide seu comentário em duas estruturas, sendo a primeira delineada de acordo com a tradicional classificação em quatro partes: (i) “visão”, o olhar a partir do qual o caminho budista se fundamenta; (ii) “meditação”, os métodos soteriológicos de aplicação desta “visão”; (iii) “conduta”, o trazer da experiência nascida da “meditação” a todas as atividades; e (iv) “fruição”, a própria iluminação, ou libertação da existência condicionada (KHANDRO, 2013, p. xiv).<sup>60</sup> A segunda estruturação utilizada por Sera Khandro se dá a partir de classificações específicas dos ensinamentos da “Grande Perfeição”, relativas aos compromissos tântricos (Skt. *samaya*, Wyl, *dam tshig*), particulares às transmissões secretas concedidas por um mestre a seu discípulo, sendo, portanto, descritas apenas em um contexto estrito de transmissão de tais ensinamentos.

O ponto a ser ressaltado a respeito das estruturações propostas por Sera Khandro em seu comentário, no entanto, diz respeito à distinção entre as abordagens filosóficas e de *upadeśa*,

---

<sup>60</sup> Os conceitos de “visão”, “meditação”, “ação” e “fruição” serão abordados no subitem 3.3.

acima descrita, e em especial à singularidade com que a mesma organiza seu discurso, o qual nada mais é do que a própria síntese das instruções orais de Dudjom Lingpa sobre seu texto revelado, sem procurar se adequar aos costumes tradicionais de abordagem e estudo textual. Como claramente descrito por Ngawang Zangpo, tal fidelidade à transmissão oral da linhagem em detrimento das formas convencionais se fundamenta pura e simplesmente nos propósitos soteriológicos destes ensinamentos:

The superimposition of these two theoretical structures on an account of visions can be helpful, but it makes for a text that does not strictly conform to classical buddhist forms. Authors typically announce an overview of the ideas they plan to elucidate and how they intend to do so, then methodically follow through. Sera Khandro imposes a certain degree of order to her source material, but her loyalty seems to be primarily toward Dudjom Lingpa's account of his visions than to classical models of buddhist writing. Thus, we sometimes find important headings and topics central to the great perfection appearing according to the whims of the enlightened beings who appeared in Dudjom lingpa's visions, rather than in conformity to tidy preexisting scholastic models. If someone were to complain of a lack of intellectual rigor in her text and its source material, we would reply that thirteen of Dudjom Lingpa's disciples, men and women, demonstrated at death the miraculous attainment called "rainbow body", thanks in no small measure to just such teachings (KHANDRO, 2013, p. xiv-xv).

Desta forma, como descrito por Zangpo, a abordagem comentarial da *tertön* Sera Khandro enfatiza as instruções essenciais da tradição oral do “*dharma* de realização”.

### **3.2.2 O Lótus Branco de Jamgön Mipham e seus níveis de sentido**

If trivial subjects spun with strings of words  
 Imputed by obscured and shadowed minds –  
 When scholars set them forth with skillful gloss –  
 May prove replete with wonders thousandfold,  
 What shall we say of perfect vajra speech,  
 Profound in sense, that lightning-dances forth  
 From vast reserves of knowledge that beholds,  
 With primal wisdom's clear, unsullied eyes,



The whole array of things just as they are,  
 Appearing without toil to minds that fortune blessed?  
 (MIPHAM, 2008, p. 89)

Em seu comentário sobre a célebre *Prece em Sete Linhas* a Guru Padmasambhava intitulado *Lótus Branco*, Jamgön Mipham Gyatso (Wyl. *'jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846-1912) elucida os significados externo (Wyl. *phyi*) e oculto (Wyl. *gsang ba*) da prece, somados à abordagem de acordo com as “instruções essenciais” (Skt. *upadeśa*, Wyl. *man ngag*) da tradição, como ele próprio descreve:

In brief, this prayer may be expounded on three levels. Outwardly, the literal sense is explained; inwardly, the hidden meaning of the vajra words is unraveled; finally, an explanation is given of how this prayer is implemented on the path (IDEM, 2008, p. 26).

Renomado na tradição *Nyingma* igualmente por sua realização espiritual e erudição, Jamgön Mipham se tornou referência por seu vasto conhecimento dos *sūtras* e *tantras*, assim como pelos diversos tratados e comentários de sua autoria. A escolha por enfatizar a abordagem utilizada pelo mesmo em seu *Lótus Branco*, no entanto, se dá pela singularidade de sua perspectiva, como descrito pelo autor em seu colofão, onde, essencialmente, o mesmo não segue uma estruturação filosófica tradicional de análise, mas uma abordagem experiencial e espontânea, oriunda de sua própria realização:

This depth of meaning hid like treasure in the earth,  
 Sealed up within the wording of this prayer,  
 Resounding in my constant recitation,  
 Spontaneously appeared. And here I found  
 The secret of the enlightened mind.

Within the center of my heart,  
 In spotless essence of awareness,  
 Meditating on the glorious perfect Buddha Lotus-Born,  
 The jnanasattva Manjushri,  
 There came to me within my mind  
 Transmission of the lineage blessings.  
 All this I have contrived in words,  
 And thus this commentary, *White Lotus*, I set down.

(IBIDEM, 2008, p. 90)

É importante ressaltar que a própria terminologia utilizada por Mipham, na citação acima, se assemelha enormemente à forma com que os *tertöns* costumam concluir os textos que revelaram, como forma de descrever o processo interior destas revelações, mesmo que brevemente. Nesse sentido, mesmo não tendo jamais se autodenominado um revelador de tesouros, Jamgön Mipham se refere ao *Lótus Branco* de maneira distinta à que usualmente faz ao concluir seus tratados e comentários. Em sua introdução à versão inglesa do *Lótus Branco*, os tradutores Helena Blankleder e Wulstan Fletcher, pertencentes ao Padmakara Translation Group, enfatizam:

Regarding the origin of his commentary, Mipham refers in the colophon to an event that triggered the abrupt appearance in his mind of the hidden meaning of the prayer. We shall probably never know what it was that provoked this sudden epiphany, but it is interesting to note that the language Mipham uses suggests that the commentary itself is not an ordinary composition but a treasure teaching, specifically a “mind-treasure,” or *gongter* (IBIDEM, 2008, p. 14).

A *Prece em Sete Linhas*, que Mipham analisa em seu *Lótus Branco*, é curta e aparentemente simples, a qual aparece traduzida no primeiro capítulo da presente dissertação e é aqui novamente citada:

*Hūṃ*

Na fronteira noroeste do país de Oḍḍiyāna,

No centro de uma flor de lótus,

Você alcançou os *siddhis* mais sublimes.

Renomado como o Nascido do Lótus,

Você está circundado por muitas *ḍākinīs*.

Enquanto sigo seus passos,

Eu rogo que venha e conceda suas bênçãos,

*Guru Padma Siddhi Hūṃ*<sup>61</sup>

(RIGPA, 2004, p. 55-56)

Apesar de tal concisão e suposta simplicidade, Jamgön Mipham expõe não somente seu

---

<sup>61</sup> o *rgyan yul gyi nub byang mtsams / padma ge sar sdong po la / ya mtshan mchog gi dngos grub brnyes / padma 'byung nas zhes su grags / 'khor du mkha' 'gro mang pos bskor / khyed kyi rjes su bdag bsgrubs kyi / byin gyis brlab phyir gshegs su gsol / gu ru padma siddhi hūṃ*

significado literal ou “exterior”, mas também seus significados mais “ocultos”, a partir de diferentes perspectivas dos *tantras* interiores da tradição *Nyingma*. Sobre estes níveis ocultos de significado, o autor inicia por uma abordagem de acordo com o “caminho da liberação” (Wyl. *thar lam*), ou seja, dos ensinamentos sobre a natureza da mente e da realidade a partir da perspectiva dos *tantras*. Em seguida, o mesmo prossegue com uma dupla abordagem a partir do “caminho dos meios hábeis” (Wyl. *thabs lam*), primeiramente a partir dos estágios de “completude”, relativos à noção do “corpo *vajra*”, seus canais sutis e às técnicas físicas e de meditação nele fundamentadas, e em seguida a partir do caminho secreto da “Grande Perfeição”, onde as técnicas de *thögal* (Wyl. *thod rgal*), estas consideradas as mais avançadas da tradição *Nyingma*, são associadas aos versos da prece. Por fim, Mipham elucida a *Prece em Sete Linhas* a partir da perspectiva de *upadeśa*, ou instruções essenciais, instruindo sobre como implementar os ensinamentos das abordagens anteriores de forma unificada.

Apesar de o *Lótus Branco* abordar cada palavra da prece, uma a uma, em extremo detalhe, não se trata de um comentário introdutório a tais níveis de ensinamentos, sendo possivelmente incompreensível para um leigo ou mesmo aos olhos de um praticante em estágios iniciais. Nesse sentido, o mestre tibetano Dungse Thinley Norbu escreveu o comentário *The Sole Panacea: A Brief Commentary on the Seven-Line Prayer to Guru Rinpoche That Cures the Suffering of the Sickness of Karma and Defilement* (NORBU, 2013), sobre o próprio *Lótus Branco*, precedido por esclarecimentos consideráveis sobre a tradição em questão, de forma a tornar os ensinamentos nele contidos mais acessíveis. Thinley Norbu explica:

In the *Commentary on the Seven-Line Prayer, Called “The White Lotus,”* Mipham Rinpoche, who is actually Mañjuśrī in human form, introduces the biography of Guru Rinpoche in order to lead individuals with keen faculties, who follow Dharma by understanding the meaning, to know with unwavering faith that Guru Rinpoche is the embodiment of all Buddhas of the three times in general, and how he has turned the wheel of secret mantra teachings. It is supreme and excellent if one can read this vajra speech of Mipham Rinpoche, which explains how to accomplish Guru Rinpoche outwardly through the literal meaning of the *Seven-Line Prayer*, explains how to accomplish him inwardly through the practice of the hidden meaning, which includes how to accomplish Guru Rinpoche according to the path of liberation and the path of skillful means, according to the completion stage of unsurpassable secret mantra in general, according to the view of the heart essence of Dzogchen in particular, and according to *upadeśa* by transcending both the path of liberation and the path of skillful means; and provides an arrangement of the practices in order.

According to the wishes of those who requested this teaching, which is based on *The White Lotus*, here is a brief explanation of how to pray to Guru Rinpoche outwardly, and how the qualities of the three secrets of Great Orgyen Rinpoche are self-accomplished inwardly, without having to search for them, in one's own awareness mind, which is self-occurring wisdom (NORBU, 2013, p. 103-104).

É digno de nota que a grande complexidade dos métodos soteriológicos dos níveis ditos “ocultos”, utilizados por Jamgön Mipham em seu comentário, são em seguida sintetizados pelo autor em instruções essenciais, como descrito por Thinley Norbu, o qual, igualmente, utiliza a abordagem de *upadeśa* para analisar a *Prece em Sete Linhas* em particular e, de uma maneira geral, o próprio rogar a Padmasambhava.

### 3.2.3 Aplicação de metodologias tradicionais

Para que possamos definir a abordagem metodológica a ser utilizada ao comentar o texto aqui traduzido, algumas considerações sobre uma possível aplicação da tradição comentarial em questão em um contexto de pesquisa se fazem necessárias.

Em sua tradução e comentário sobre os “cantos de realização” (Skt. *dohā*, Wyl. *mgur*) dos oitenta e quatro *mahāsiddhas* da tradição do *Mahāmudrā*, Keith Dowman esclarece, em sua introdução, a necessidade do aspecto experiencial, consequente de anos de prática das técnicas de meditação que recebera de seus mestres, como fundamento indispensável a seu processo de escrita. Apesar de não se colocar ele próprio como um mestre da tradição, é sua própria prática, como descrito na citação abaixo, que lhe permite observar e, portanto, dissertar a respeito dos versos poéticos da tradição:

But no amount of oral and literary transmission, academic study and analysis, can simulate the effects of meditation practice, least of all tantric meditation that is taught elliptically and on many levels simultaneously. Authority to practice (T. *lung*), initiation into the *maṇḍala* (*dbang bskur*), and transmission of practice techniques of meditation (*khrid*), are only the initial stages of learning the essential preliminaries, wherein a vision is developed. The work of identifying and actuating the psychic realities that are indicated by the complex inter-related symbolism of the iconography of a deity, for example, and realizing experientially the various states

of awareness evoked in the poetry of the tantras and their *sādhana*s, can only be done through meditation in the laboratory of the mind under optimal conditions – ideally a mountain hermitage. Thus the commentary reflects experience in a tradition of meditation similar to the siddhas’ tradition gained by the commentator during twelve years of practice (DOWMAN, 1985, p. xiii).

Inicialmente, vimos a distinção entre as abordagens filosóficas e de *upadeśa*, no contexto das tradições comentariais budistas do Tibete, e a ênfase nesta última adotada pela tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava, em especial pela *tertön* Sera Khandro. Em seguida, observamos a singularidade dos aspectos do *Lótus Branco*, de Jamgön Mipham, e seu caráter de sintetização dos diversos níveis de entendimento da *Prece em Sete Linhas* em instruções práticas sobre como rezar ao Mestre de Oḍḍiyāna, além da sintetização posterior realizada por Thinley Norbu em um comentário sobre o mesmo.

É importante ressaltar que boa parte destes textos são restritos ao contexto de prática dos mesmos, sendo transmitidos somente àqueles que, como descrito acima por Dowman, receberam as transmissões formais de “Poder” (Wyl. *dbang bskur*), a “Transmissão Oral” (Wyl. *lung*) e as “Instruções” de prática (Wyl. *khrid*), todas três indispensáveis para uma perfeita compreensão e aplicação de tais ensinamentos, os quais possuem, como já descrito, propósitos exclusivamente soteriológicos. Em outros casos, especialmente em um contexto de literatura hagiográfica, os conteúdos possuem um grau menor de restrição, sendo os aspectos essenciais ou restritos ao contexto de prática secretos em si mesmos, onde apenas os praticantes iniciados reconhecerão as instruções veladas nas entrelinhas dos versos do texto-raiz.

No caso do *Lótus Branco* de Mipham, por exemplo, temos uma prece curta e consideravelmente simples abordada a partir de perspectivas cada vez mais profundas (e mesmo crípticas), onde tais níveis de entendimento só se tornam presentes mediante as instruções orais de um mestre qualificado. Já na prece do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, aqui traduzida, sendo esta dividida em sete grandes estrofes (em contraste aos sete versos da *Prece em Sete Linhas*), tais níveis de entendimento se dão de um verso a outro, dentro de uma mesma estrofe, ou mesmo de uma estrofe a outra, onde diferentes partes da prece tratam de diferente níveis e aspectos do caminho espiritual a partir da ótica da devoção pelo Mestre Padmasambhava. A estruturação em diferentes níveis da abordagem de Jamgön Mipham, nesse sentido, torna ainda mais clara a estrutura dos versos e estrofes da prece aqui estudada e, somada ao comentário de Thinley Norbu acima citado, guarda em si a possibilidade de trazer à tona a imagem de

Padmasambhava contida neste *Terma*, mais especificamente a partir da prece aqui traduzida, e será utilizada como fundamento para um comentário verso a verso da mesma.

Um outro aspecto relativo à utilização de *upadeśa* sobre um texto específico é a instrumentalização de seu conteúdo ao público que o recebe: um detentor da linhagem jamais transmitirá instruções avançadas (e, portanto, secretas) a um público leigo ou a praticantes que não tenham cumprido os pré-requisitos necessários às mesmas. Nesse sentido, as instruções essenciais podem ser entendidas como um *direcionamento* de conhecimento, onde um mesmo texto pode ser comentado por diferentes ângulos, em função do contexto no qual é apresentado, revelando certos aspectos e não expondo outros.

Partindo de tais considerações, a proposta metodológica de análise do Capítulo IX do texto de investigação da presente dissertação consiste em, a partir da própria experiência do autor – como no caso de Dowman supracitado, de doze anos de prática intensiva, fundamentada em transmissões e instruções orais que recebera de grandes mestres da tradição em questão – mediar a essência desta prece, seus propósitos e níveis de significado, a partir da própria tradição comentarial aqui descrita, ainda que não se restringindo às fontes analisadas no presente tópico, a um contexto externo à mesma.

### **3.3 Comentário sobre o Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna***

O comentário sobre o Capítulo IX do texto de investigação da presente dissertação, traduzido em 3.1, será realizado em duas partes. Primeiramente, serão analisadas as estrofes iniciais, onde é descrito o contexto de transmissão da prece por Padmasambhava a seus discípulos. Em seguida, em um segundo tópico, a prece em si será comentada.

#### **3.3.1 O contexto de transmissão da prece**

Without explaining the meaning of the history,  
The blemish of mistrust may then arise  
Towards the teachings of the *Certain Great Secret*.

(KUNZANG, 2010, p. XI)

O Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* se inicia com a decisão de Padmasambhava de partir do Tibete e seu comunicado a seus discípulos. Como de costume na tradição em questão, primeiramente os versos a serem comentados são citados, seguidos pela análise dos mesmos:

Oh, esplendor!

Então, estas palavras foram ditas pelo mestre:

“Eu demonstrei minha bondade pelo Tibete, mas ela não foi compreendida.

Eu completei minha orientação ao Tibete em minha verdadeira manifestação.

Agora não mais permanecerei, mas irei subjugar os demônios canibais.

Se eles não forem todos domados por mim,

Não há ninguém que tenha predito outra pessoa capaz de pacificá-los.

Eu utilizarei meus meios hábeis para colocar os demônios canibais sob meu poder e os levarei à felicidade.”

(KHANDRO, 2009, p. 36)

A expressão “E ma ho!”, aqui traduzida por “Oh esplendor!”, aparece no início de cada um dos dez capítulos do texto, sendo usual como expressão de júbilo frente àquilo que se está prestes a descrever. Tal expressão é igualmente encontrada em diversas preces da tradição, como podemos ver na própria prece enunciada por Guru Rinpoche neste mesmo capítulo.

Quando Padmasambhava argumenta sobre a não compreensão por parte dos tibetanos frente a sua bondade para com eles, tendo ele completado as transmissões budistas aos mesmos, isto significa que as circunstâncias ditas auspiciosas para que o mestre permaneça não mais existem. O conceito de circunstâncias auspiciosas (Wyl. *rten brel*), na cultura tântrica budista, se fundamenta nos ensinamentos sobre “originação interdependente” (Skt. *pratītyasamutpāda*), proferidos pelo Buddha em seu “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”. Um mestre dotado de realização espiritual é capaz de observar sinais nas aparências fenomênicas indicando onde, quando e como ele pode ser de maior benefício em ajudar os seres vivos a superar o sofrimento da existência condicionada. Padmasambhava percebera que as circunstâncias que o trouxeram ao Tibete estavam prestes a se extinguir e que ele próprio era necessário em *Cāmaradvīpa* (Wyl. *rnga yab gling*), uma terra distante habitada por seres demoníacos denominados *rākṣasas* (Wyl. *srin po*), e revelara portanto a profecia que diz ser ele próprio o único capaz de domar e trazer estes seres à libertação.

O texto prossegue com o lamento de seus discípulos frente ao comunicado do mestre:

O rei se entristeceu ao ouvir estas palavras.  
 Com o coração amargo, lamentou e tentou adiar sua partida.  
 Yeshe Tsogyal o acompanhou e também se lamentou:  
 “Oh não, Guru Rinpoche!  
 Tendo este nascimento inferior, com quem eu poderei contar como mestre agora?  
 Você está nos deixando todos, rei e súditos, para trás.  
 Em quem poderemos confiar e requisitar por instruções essenciais?  
 Quem será agora nosso refúgio e o foco de nossas esperanças?  
 Quem apaziguará o sofrimento nascido do *karma* negativo do povo tibetano?  
 Quem dissipará as dúvidas sobre visão, meditação e ação?  
 A quem eu poderei oferecer minhas experiências meditativas?  
 Quem realmente apreende os níveis de experiência e realização?  
 Oh não, *Guru*, mantenha-nos inseparáveis de sua compaixão!  
 Não deixe o povo tibetano para trás, tenha bondade por nós!”  
 Com estas palavras de lamentação, ela suplicou pedindo-o que adiasse sua partida.  
 (KHANDRO, 2009, p. 36-37)

Unindo sua voz aos lamentos do rei tibetano, Yeshe Tsogyal, a consorte de Padmasambhava, inicia sua súplica mencionando as dificuldades de seu “nascimento inferior”. Esta terminologia, no contexto cultural em questão, se refere à uma possível maior dificuldade em atingir a iluminação a partir de um nascimento feminino.<sup>62</sup> Ela procede expressando seu desamparo, assim como de todo o povo tibetano, frente à partida de seu mestre espiritual, e utiliza alguns termos específicos do contexto de transmissão entre mestre e discípulo na tradição tântrica.

Primeiramente, Tsogyal menciona a necessidade de receber instruções essenciais, ou *upadeśa*, conceito este previamente descrito em 3.2. Em seguida, ao definir o mestre como seu refúgio, Tsogyal se refere ao fato de que, no contexto dos *tantras*, não somente o Buddha (sendo aquele que despertou), o *Dharma* (o ensinamento que o mesmo proferiu) e a *Samgha* (a comunidade que sustenta e, portanto, transmite o *Dharma*), denominadas as “Três Joias” (Skt. *triratna*, Wyl. *dkon mchog gsum*), são as fontes de refúgio às quais um neófito se entrega ao longo do caminho espiritual, mas também as “Três Raízes” do Mestre, das Divindades Tutelares e das *Dākinīs*. O mestre é, desta forma, a união de todas as Joias e

---

<sup>62</sup> Sobre as questões culturais e religiosas a respeito de gênero, conferir HARDING, 2003a e 2010, JACOBY, 2014, e SCHNEIDER, 2015.



Raízes, por ser ele quem transmite e portanto mostra o caminho, sem o qual não há esperança de cessação do sofrimento resultante das máculas acumuladas em existências prévias (Skt. *karma*, Wyl. *las*) pelo povo tibetano.

Em seguida, Tsogyal menciona a necessidade de dissipar suas dúvidas sobre “visão”, “meditação” e “ação”, conceitos fundamentais, especialmente no contexto das transmissões de *Dzogchen*, a “Grande Perfeição”, o último dos “Nove *Yānas*” da estruturação do caminho espiritual de acordo com a tradição *Nyingma*. Quando falamos sobre “reconhecer a própria natureza”, no contexto do *Dzogchen*, estamos nos referindo ao reconhecimento da “natureza da mente” (Wyl. *sems kyi ngo bo*). Tradicionalmente, esse reconhecimento se faz por uma introdução direta à mesma – a qual é definida por “estado desperto de consciência” (Wyl. *rig pa*) –, realizada por um mestre qualificado a seu discípulo, quando o mesmo é visto como preparado para tal introdução. A consciência desperta que vê a natureza vazia e luminosa da realidade além da “percepção comum” (Wyl. *sems*) é denominada “visão” (Wyl. *lta ba*). “Meditação” (Wyl. *sgom*) é em si o cultivo constante de tal estado desperto, sem jamais se afastar dele, sabendo que esse constante reconhecimento dispensa qualquer elaboração conceitual. Com a confiança de que a percepção pura de *rigpa*, que é a natureza da mente (sua base), é o suficiente enquanto meditação (o caminho), a liberação espontânea (fruição) da consciência ordinária é a única “ação” (Wyl. *spyod*) a ser empreendida, além de qualquer esforço.

Yeshe Tsogyal menciona a necessidade de oferecer descrições de suas experiências a seu mestre, decorrentes de sua prática das instruções e técnicas meditativas recebidas, para que o mesmo possa lhe esclarecer sobre seu progresso espiritual e corrigir eventuais falhas em sua prática, sendo este mais um processo tradicional dentro do contexto tântrico tibetano.

Por fim, a consorte implora pela compaixão de seu mestre, pedindo-lhe que adie sua partida. Ela obtém como resposta instruções espirituais e profecias:

O mestre respondeu: “Consorte verdadeira,  
 Nós não estaremos distantes jamais.  
 Medite ininterruptamente em mim sobre sua coroa ou em seu coração.  
 No futuro, você me encontrará na Luz do Lótus.  
 Em particular, para beneficiar o rei, seus súditos, e seres de tempos futuros,  
 Eu profetizei representações de minha presença, ocultei tesouros como representações de minha fala,  
 E abençoei os possuidores de *karma* com minha intenção iluminada.  
 Aqueles seres sencientes do futuro que não tiverem me encontrado,

E que lerem minha vida e liberação, copiarem-na,  
 Seguirem-na corretamente, e fizerem dela objeto de veneração,  
 Renascerão em minha terra pura.”

(KHANDRO, 2009, p. 37)

Ao instruir Tsogyal sobre a “inseparabilidade” entre mestre e discípulo, Guru Rinpoche expõe a essência de *Guru Yoga* (Wyl. *bla ma rnal 'byor*), o método tântrico de “união com a mente do mestre”. Na prática de *Guru Yoga*, o mestre é visto como a fonte das bênçãos para que o discípulo possa percorrer o caminho espiritual – bênçãos sem as quais a realização da natureza da consciência não seria possível. Esta prática de união envolve diversas preces e visualizações, tendo como ponto central a invocação ao mestre para que se possa realizar a natureza da mente, a função da prece prestes a ser enunciada por Padmasambhava no contexto em questão. O Mestre de Oḍḍiyāna revela em seguida que a partir da própria meditação de *Guru Yoga*, sua consorte acabará por se reunir com o mestre em Pema Öd (Wyl. *padma 'od*, “Luz do Lótus”), este o nome do palácio que o mestre viria a manifestar sobre a Gloriosa Montanha Cor de Cobre (Wyl. *zangs bdog dpal ri*), no continente de *Cāmaradvīpa*.

Ao mencionar, na citação acima, suas “representações de presença, fala e intenção iluminada”, Guru Rinpoche se refere, respectivamente, aos indivíduos profetizados por ele como regentes de seu legado, em especial aos *tertöns*, aos tesouros *Terma* como suporte de sua “fala iluminada” (Wyl. *gsung*), ou seja, de seu *Dharma*, e àqueles que, por mérito e preces de aspiração feitas em existências prévias, encontrarão tais ensinamentos. Concluindo, Padmasambhava elucida a importância dos relatos de sua vida como exemplaridade e suporte para a libertação espiritual de seus discípulos, mesmo aqueles que não tiveram a oportunidade de encontrá-lo, e profetiza que todos que venerarem seus feitos ou mesmo o texto que os descreve, renascerão na Montanha Cor de Cobre.

Estas palavras aliviaram a angústia do rei e de seus súditos.

O príncipe, Tsogyal e os súditos se reuniram,

Ofereceram uma *maṅḍala* de ouro e turquesa e um vasto festim,

E suplicaram-no em uma só voz:

“Nós todos, unidos, rogamos por uma súplica de aspiração

Para recitarmos lembrando de suas qualidades,

De poucas palavras, condensando o sentido, e de instruções essenciais profundas,

Que pacifique as circunstâncias desta vida e nos faça renascer em um reino puro,

Reunidos com você, como mestre e discípulos.”

(KHANDRO, 2009, p. 37)

Após as instruções concedidas pelo mestre, Yeshe Tsogyal e os outros discípulos oferecem uma *maṇḍala* e um “festim” de alimentos consagrados (Skt. *gaṇacakra*, Wyl. *tshogs*), requisitando uma prece como suporte para a devoção de seus seguidores. O termo sânscrito *maṇḍala* (Wyl. *dkyil 'khor*), na tradição tântrica budista, possui diversos significados, sendo, no contexto em questão, referente a uma representação física da totalidade do universo, a qual é feita aqui utilizando substâncias preciosas, e é tradicionalmente oferecida ao mestre espiritual ao se requisitar por ensinamentos. Desta forma, é dito que as circunstâncias auspiciosas para a transmissão do *Dharma* se encontram em alinhamento (isto é, a presença do mestre, a devoção dos discípulos e a dedicação dos mesmos através das oferendas). O texto prossegue com a resposta de Guru Padmasambhava, onde, frente ao pedido de seus discípulos, ele lhes concede, portanto, uma súplica devocional:

O mestre se alegrou e então concedeu esta prece de aspiração, dizendo:  
 “Recitem esta súplica lembrando-se de mim!”  
 (KHANDRO, 2009, p. 37)

### 3.3.2 A prece

The path of devotion results in instant liberation for those with faith.  
 (RICCARD, 2017, p. 171)

A prece concedida por Guru Rinpoche é dividida em sete estrofes que, com exceção da última, concluem com um refrão de três versos e o *mantra* do próprio Padmasambhava, *Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*. Este refrão, assim como o *mantra*, serão aqui analisados de acordo com o contexto de cada estrofe, por poderem ser interpretados por diversos ângulos e em diversos níveis. O *mantra* será elucidado a partir de um texto revelado como *Terma* por Karma Lingpa intitulado *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas* (Wyl. *gter byon ba dzra gu ru'i phan yon dang 'bu 'grel*, KARMA LINGPA, 2002).

Na primeira estrofe da prece do Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, lemos:

Oh, esplendor!  
 Supremo regente dos *buddhas* do passado,  
 Soberana origem de todos os *buddhas* do futuro,  
 Sublime manifestação dos divinos *buddhas* do presente,  
*Buddha* dos três tempos, nirmanakāya Nascido do Lótus,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*  
 (KHANDRO, 2009, p. 37-38)

Nestes versos, Guru Padmasambhava é descrito como um “*buddha* dos três tempos” (Wyl. *dus gsum sangs gyas*), significando que, em si, o mestre é a união de todos os *buddhas* do passado, do presente e do futuro, sendo portanto uma manifestação iluminada daquilo que é definido como o “quarto tempo”, o “tempo sem tempo”. Nesse sentido, o mestre instrui que, sobre o ponto de vista da tradição em questão e, mais especificamente sobre o ponto de vista de quem pratica *Guru Yoga*, a “união com o mestre”, deve ser visto como aquele que corporifica as bênçãos de todos os *buddhas* já plenamente manifestos, ou seja, daqueles que se tornaram *buddhas* no passado. Da mesma forma, o mestre deve ser percebido, por ser ele a fonte de transmissão dos ensinamentos que possibilitam a libertação espiritual, como a origem de todos os *buddhas* ainda por se manifestar. Assim, sendo a união e a fonte de todos os *buddhas*, ele é a própria manifestação dos mesmos, ao qual o termo sânscrito *nirmanakāya* (Wyl. *sprul sku*, “corpo de manifestação”) se refere.

No primeiro capítulo da presente dissertação, no contexto dos diversos feitos de Padmasambhava que precederam sua ida ao Tibete, vimos o conceito dos “Quatro Níveis de (realização de) um *Vidyādhara*” e, mais especificamente, as circunstâncias nas quais Guru Rinpoche realizou o estado de obtenção dos três primeiros desses níveis de realização. Já no contexto de transmissão desta prece, onde o mestre instrui aos discípulos sobre como permanecerem inseparáveis de suas bênçãos (estando ele de partida para a terra de *Cāmaradvīpa*, acima mencionada), o significado de perceber o mestre como sendo um “*buddha* dos três tempos” remete a este que é o quarto e último de tais níveis, o “*Vidyādhara* de Presença Espontânea” (Wyl. *lhun grub rig ‘dzin*). O termo “presença espontânea”, nesse contexto, se refere justamente ao estado de realização além das causas e condições do tempo e do espaço, sendo o mestre, portanto, uma corporificação do “estado desperto” (Wyl. *rig pa*)

da consciência de todos os seres, não mais sujeito a ir e vir, abraçando a todos com sua incessante compaixão.

A partir desta consciência que percebe Padmasambhava como a corporificação de todos os *buddhas* dos três tempos, roga-se a ele por suas bênçãos, pedindo-o que pacifique toda e qualquer adversidade, sejam elas de origem externa ao praticante (qualquer ato ou circunstância nociva a se manifestar contra o mesmo), interna (ou seja, em sua própria saúde física e emocional), ou mesmo secretas (de âmbito mental, a ignorância fundamental que obscurece a verdadeira natureza da consciência). Desta maneira, invoca-se pela compaixão do mestre para que os passos no caminho espiritual sejam livres das três formas de obstáculos.

O termo sânscrito *mantra*, no contexto dos *tantras* budistas, se refere à essência sonora de uma divindade específica, e não possuem necessariamente uma tradução literal de suas sílabas. Enquanto a manifestação visual de tais divindades é em si uma representação simbólica de suas qualidades, ou seja, das características específicas do estado búdico que tal manifestação representa, seu *mantra* é uma fórmula sonora de igual função, possuindo, portanto, diversos níveis simbólicos de entendimento. Ao iniciar sua exposição sobre tais níveis de compreensão de seu *mantra*, em *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas* (revelado pelo *tertön* Karma Lingpa), Guru Rinpoche explica à sua consorte Yeshe Tsogyal o sentido e a importância do mesmo como sendo a própria essência de todos os ensinamentos proferidos pelo Buddha, de todas as diferentes classes de divindades tântricas e, em relação com o contexto da primeira estrofe da prece aqui analisada, o revela como sendo a essência do coração de todos os *buddhas* dos três tempos:

O, Noble Daughter, the Vajra Guru mantra is not only my essential mantra, it is the life-essence of the deities of the four classes of tantra, the nine vehicles, the 84,000 aspects of the Dharma, and so on. The heart essence of all the Buddhas of the three times, the lamas, deities, *dākinīs*, Dharma protectors, and the like is encompassed by this mantra. The reason for this is as follows. Listen well and hold this in your heart. Recite the mantra. Write it. Tell it to sentient beings in the future (KARMA LINGPA, 2002, p. 3).

Em seguida, na segunda estrofe da prece, lemos:

Sabedoria primordial que conhece tudo o que existe, a permear como o espaço,  
Compaixão amorosa que protege todos os seres como a seus próprios filhos,  
Poder que não possui limites, Precioso de *Oḍḍiyāna*,

A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Om āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*  
 (KHANDRO, 2009, p. 38)

No primeiro verso, vemos uma referência ao mestre através do termo “sabedoria primordial” (Wyl. *ye shes*), uma das três características fundamentais da natureza da realidade que, por não estar sujeita a qualquer forma de limitação, é então desobstruída, sendo definida, a partir dos ensinamentos proferidos no “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”, por “vacuidade” (Skt. *śūnyatā*; Wyl. *stong pa nyid*). O mestre é também a expressão natural desta sabedoria fundamental que tudo permeia, cuja radiância surge espontaneamente como compaixão por todos os seres sencientes, sendo, portanto, a própria “mente da iluminação”, ou simplesmente a “intenção iluminada” (Skt. *bodhicitta*, Wyl. *byang chub kyi sems*), como vemos no segundo verso, conceito este proferido igualmente no “Segundo Giro”. Nesse sentido, a partir desta compaixão inata e livre de limitações, o verso seguinte descreve o mestre como sendo em si soberano em seu poder de manifestação como benefício a todos os seres.

Esses três aspectos de “sabedoria, compaixão e poder” são caracterizados tradicionalmente a partir do conceito dos “três corpos” (Skt. *trikāya*, Wyl. *sku gsum*), sendo a essência da mente o *dharmakāya* (Wyl. *chos sku*), ou “corpo absoluto”, sua natureza o *saṃbhogakāya* (Wyl. *longs sku*), ou “corpo de fruição”, e sua capacidade o *nirmanakāya* (Wyl. *sprul sku*), ou “corpo de manifestação”. Assim como o *dharmakāya* é em si uma alusão ao céu, dele emergem espontaneamente as nuvens do *saṃbhogakāya*, as quais se manifestam como a chuva do *nirmanakāya* em sua vasta atividade pelo bem dos seres. O mestre é, assim, percebido externamente como uma *manifestação iluminada* que, em sua presença compassiva, corporifica o Buddha e seus ensinamentos. Internamente, ele é a *bem-aventurança iluminada*, que em sua radiância dissipa os véus dos conceitos e das emoções aflitivas. Secretamente, ele é, portanto, a perfeita *essência iluminada* – o mestre é a própria natureza da mente no “espaço básico” (Skt. *dharmatā*, Wyl. *chos nyid*) que precede o surgimento dos fenômenos. Desta forma, roga-se a Padmasambhava por suas bênçãos e compaixão para que todos os obstáculos sejam removidos e possa-se então reconhecer, externamente, tudo o que se manifesta como sendo o *nirmanakāya*, enquanto, internamente, que tudo seja realizado como a expressão luminosa do *saṃbhogakāya* e, secretamente, a própria consciência seja percebida como *dharmakāya*.

Em *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas*, Padmasambhava explica que, em seu *mantra* – *Om āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ* –, a sílaba *Om* consiste nas “Cinco Famílias Búdicas” do *sambhogakāya*, expressão natural das cinco características da sabedoria primordial.<sup>63</sup> Na sílaba *āḥ* é o inabalável *dharmakāya* e *hūṃ* o perfeito *nirmanakāya*, o próprio Guru Rinpoche. *Vajra* representa as divindades iradas que surgem como expressão das “Cinco Famílias Búdicas”, *guru* é a assembleia de mestres *vidyādhara*s, *padma* simboliza todas as *ḍākinīs* e divindades femininas, *siddhi* são as divindades que protegem os tesouros e *hūṃ* é o coração de todos os protetores do *Dharma* (KARMA LINGPA, 2002, p. 3). Tais divindades iradas, mestres *vidyādhara*s, *ḍākinīs* e protetores, pertencentes às “Três Raízes”, podem ser definidas aqui, igualmente, por “corpos de manifestação” (*nirmanakāya*), sendo eles nada mais do que uma expressão da realização espiritual do mestre, o qual revela ao discípulo o caminho tântrico de realização espiritual através destas Três Raízes.

O texto prossegue com a terceira estrofe:

Suprema corporificação das Três Jóias do *Buddha*, *Dharma* e *Samgha*,  
 Das Três Raízes do *Guru*, *Deva* e *Ḍākinī*,  
 E da essência, natureza e compaixão.  
 Sublime refúgio, Vajradhara de Oḍḍiyāna,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Om āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*  
 (KHANDRO, 2009, p. 38)

Ao vermos Guru Rinpoche como sendo a corporificação das “Três Joias”, entendemos que o mesmo é, como descrito na primeira estrofe, a própria *presentificação*, nos três tempos, de todos os *buddhas*, sendo, portanto, a essência do despertar de onde se manifestam os ensinamentos (seu *Dharma*), e a partir do qual as transmissões espirituais se tornam possíveis. O Mestre de Oḍḍiyāna é, externamente, a *Samgha*, a assembleia de monges detentores (e, portanto, transmissores) dos ensinamentos do “Primeiro Giro da Roda do *Dharma*”. Internamente, ele é a *Samgha* dos discípulos *bodhisattvas* que detêm os ensinamentos do “Segundo Giro”. Secretamente, Padmasambhava é a *Samgha* de *buddhas* e *bodhisattvas* que residem nas “Terras Puras” dos estágios de realização e que detêm todas as classes de *tantras*

<sup>63</sup> A serem descritas no contexto da quinta estrofe da prece.

destes que são os ensinamentos do “Terceiro Giro”.

Enquanto percebemos o mestre como sendo, externamente, a corporificação das “Três Jóias”, internamente ele é a corporificação das “Três Raízes”: ele é *Guru* (Wyl. *bla ma*, o Mestre), a raiz das bênçãos; ele é *Deva* (Wyl. *yi dam*, as Divindades Tutelares), raiz das realizações espirituais; ele é *Dākinī* (Wyl. *mkha’ gro*, aspectos femininos de sabedoria), raiz das atividades iluminadas. Estes três, Mestre, Divindade Tutelar e *Dākinī* são, respectivamente, os aspectos externo, interno e secreto de Padmasambhava no contexto dos *tantras*.

No terceiro verso desta estrofe, vemos descritas as três características fundamentais da natureza da mente. A primeira delas trata da “essência” (Wyl. *ngo bo*) da mente, enquanto algo que vai além de qualquer possível descrição, imaginação, ou formulação conceitual, recorrentemente elucidada a partir da metáfora do espaço (Wyl. *nam mkha’*), despido de qualquer limitação. Por ser desobstruída em sua perfeita vastidão, desta “essência” nasce a segunda característica, sua “natureza” (Wyl. *rang bzhin*) expansiva e aberta, clara em seu constante irradiar, e se manifesta como esta que é sua terceira característica, sua “energia compassiva” (Wyl. *thugs rje*) que tudo permeia, um fluido e constante tomar forma que abraça toda a realidade da existência cíclica, o *samsāra*, e de sua transcendência, o *nirvāṇa*. Estas três características são a expressão natural dos “Três *Kāyas*”, acima descritos, reconhecidas como sendo a própria natureza da mente.

Desta forma, o mestre é visto como “fonte de refúgio” que se desdobra em três dimensões: externa (as “Três Jóias”), interna (as “Três Raízes”) e secreta (os “Três *Kāyas*”), sendo, portanto, a corporificação última de refúgio na qual as mesma se reúnem, o *buddha* primordial Vajradhara. Externamente, roga-se, portanto, pelas bênçãos e pela compaixão de Guru Padmasambhava para que se possa realizar o “Caminho dos *Sūtras*” livre de obstáculos. Internamente, para que se possa realizar o “Caminho dos *Tantras*”. Por fim, secretamente, para que se possa manifestar plenamente a natureza da mente como sendo em si os “Três *Kāyas*”.

Novamente, em *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas*, Padmasambhava descreve as sílabas de seu *mantra*, agora de acordo com as diferentes classes que definem o sistema de “Nove *Yānas*” da tradição *Nyingma*:

*Oṃ Āḥ Hūṃ* is the heart of the three classes of tantra.

*Vajra* is the heart of Vinaya and Sūtra.

*Guru* is the heart of the Abhidharma and Kriyā Yoga.



*Padma* is the heart of Upā and Yoga Tantras.  
*Siddhi* is the heart of the Mahā and Anu yogas.  
*Hūm* is the heart of Dzogchen Ati Yoga.  
 (KARMA LINGPA, 2002, p. 3)

Nas três primeiras estrofes da prece, vimos Padmasambhava como sendo, respectivamente, a corporificação dos “*buddhas* dos três tempos”, uma manifestação plena dos “Três *Kāyas*”, e a união das fontes de refúgio externa, interna e secreta (as “Três Jóias”, as “Três Raízes” e os “Três *Kāyas*”). Já na quarta estrofe, vemos o Mestre de Oḍḍiyāna como a união dos aspectos referidos nas estrofes precedentes, dispostos abaixo nos três primeiros versos:

Dissipador da escuridão da ignorância, a sustentar a força vital dos ensinamentos,  
 Subjugador das legiões demoníacas da percepção dualista,  
 Protetor dos seres que estabeleceu a base do *Dharma* do *mantra* secreto,  
 Segundo Buddha, bondoso Mestre de Oḍḍiyāna,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūm vajra guru padma siddhi hūm*  
 (KHANDRO, 2009, p. 38)

Secretamente, o mestre é a claridade que dissipa a escuridão da ignorância, o próprio *dharmakāya* ou “corpo absoluto”, o aspecto mais sutil da mente (e, portanto, da realidade), a se manifestar como a corporificação de todos os *buddhas*, sustentando, assim, a força vital ou essência do caminho da liberação. Internamente, o mestre é sabedoria, compaixão e poder, qualidades estas que surgem espontaneamente da claridade primordial do *dharmakāya* e representam aqui o *sambhogakāya* ou “corpo de fruição”, surgindo como o dismantelar das visões errôneas, nascidas da ignorância, que dão origem à percepção dualista. Externamente, o mestre é, por fim, o *tomar forma* de todos os *buddhas* a partir de sua sabedoria, sua compaixão e seu poder, manifestando plenamente como um *nirmanakāya* a guiar os seres através dos ensinamentos tântricos, aqui identificados como “o *Dharma* do *mantra* secreto”, termo este que denota, simplesmente, que os ensinamentos contidos nos *tantras* possuem pré-requisitos (os próprios fundamentos dos dois “Giros da Roda do *Dharma*” anteriores), sem os quais não seriam compreendidos.

Desta forma, Guru Rinpoche é a corporificação dos “Três *Kāyas*” e a inexaurível fonte

dos ensinamentos do *Buddhadharma*, sendo denominado de “Segundo Buddha”, ao qual se reza para a obtenção da plena realização de tais ensinamentos (externamente), pelo subjugar da percepção dualista (internamente), e pelo dissipar da ignorância (secretamente).

Em *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas*, Padmasambhava expõe seu *mantra* de acordo com a capacidade que o mesmo tem de purificar aquilo que a tradição denomina como os “três venenos fundamentais” da consciência – o apego, a raiva e a própria ignorância –, assim como o tem de purificar as diversas emoções e estados aflitivos advindos desses três venenos:

*Oṃ Āḥ Hūṃ* purifies obscurations of the three mental poisons.

*Vajra* purifies obscurations of hatred and aversion.

*Guru* purifies obscurations of pride.

*Padma* purifies obscurations of craving and attachment.

*Siddhi* purifies obscurations of jealousy.

*Hūṃ* purifies obscurations of delusion and disturbing emotions.

(KARMA LINGPA, 2002, p. 3-4)

Em seguida, na quinta estrofe da prece, vemos Padmasambhava como sendo a corporificação de diferentes divindades, as quais representam características distintas da natureza da mente:

Corporificação da forma iluminada, Mañjuśrī Heruka,

Corporificação da fala iluminada, Padma Heruka,

Corporificação da mente iluminada, Viśuddha Heruka,

Corporificação das qualidades iluminadas, Mahottara Heruka,

Mestre da atividade iluminada, manifestando como Vajra Kumāra,

Essência que os une todos, poderoso Thötrengtsal.

A você eu rogo, conceda suas bênçãos!

Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!

Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!

*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*

(KHANDRO, 2009, p. 38-39)

No capítulo segundo da presente dissertação, no contexto dos diferentes conteúdos em que consistem as transmissões da tradição *Terma*, vimos que, dentre as duas principais categorias de Divindades Tutelares, se encontram as “Oito Grandes *Maṇḍalas*” de “Kagye” (Wyl. *bka’ brgyad*). Estas oito configurações, definidas como *maṇḍalas*, se referem a oito

divindades principais acompanhadas de divindades secundárias, estas últimas dispostas em torno das primeiras. Tais divindades principais são subdivididas em duas categorias, sendo cinco pertencentes às divindades ditas de sabedoria, ou seja, manifestações iluminadas que representam aspectos e qualidades específicas da natureza primordial da consciência, e três divindades mundanas, as quais exercem a função de divindades protetoras do *Dharma* que garantem o progresso espiritual dos praticantes, livre de possíveis adversidades e obstáculos.

Nos cinco primeiros versos da estrofe supracitada, vemos Guru Rinpoche como a corporificação destas cinco divindades de sabedoria das “Oito Grandes *Maṇḍalas*”, as quais representam, mais especificamente, a forma, fala, mente, qualidades e atividades iluminadas. Estes cinco aspectos iluminados são em si o manifestar das chamadas “Cinco Sabedorias” (Wyl. *ye shes lnga*), personificadas pelas “Cinco Famílias Búdicas”, as quais aparecem, no contexto das “Oito Grandes *Maṇḍalas*”, na forma de cinco divindades iradas.

Estas “Cinco Sabedorias” são aspectos fundamentais da natureza da mente. A primeira delas, a “sabedoria do *dharmadhātu*” (Wyl. *chos dbyings ye shes*) se refere à sabedoria primordial, a natureza absoluta de todos os seres, a partir da qual as outras quatro sabedorias se originam. Esta sabedoria é representada pela família de nome Buddha, personificada pelo Buddha Vairocana, o qual, no contexto das “Oito Grandes *Maṇḍalas*”, aparece como a divindade irada Mañjuśrī Heruka.

O termo sânscrito *heruka*, no contexto tântrico budista, se refere exclusivamente a divindades de aspecto irado. Em seu comentário sobre a *Prece em Sete Linhas*, Dungsey Thinley Norbu elucida estes aspectos irados em relação com os “Três *Kāyas*”:

Self-radiance, or the qualities of natural clarity of the empty essence of Dharmakaya wisdom, can appear limitlessly as peaceful, desireable and wrathful wisdom bodies and pure lands, completely beyond any direction such as above, below, in the middle, and in between, as only naturally appearing extremely pure Sambhogakaya wisdom bodies and pure lands of Ogmin, where there is never any place for impure, flawed phenomena to wander, so it is called the wrathfulness of the self-accomplished nature. From the wisdom of the empty essence of Dharmakaya and the self-accomplished radiant wisdom of Sambhogakaya, which are beginninglessly free from gathering and separating, the manifestation of unobstructed compassion can appear. In order to annihilate the cause and result of suffering of sentient beings, as explained earlier, there are manifestations of wrathful Nirmanakaya in this world. When the rakta of attachment of beings' continuous mind that grasps at samsara as real is guided to the cause and result of happiness by wrathful compassion, free from attachment, it is called *Tragtung*, or the wrathfulness of compassionate Nirmanakaya

(NORBU, 2013, p. 76).

Em tibetano, o termo *heruka* é traduzido como *trattung* (Wyl. *khrag 'thung*, literalmente “bebedor de sangue”) e, nesse sentido, é associado à superação dos venenos da mente (Norbu relaciona aqui o termo sânscrito *rakta*, “sangue”, com o veneno do apego): o beber do sangue dos venenos da mente é a atividade irada de todos os *buddhas*, como meio hábil de dissipação de tais venenos da consciência dos seres sencientes. Thinley Norbu prossegue:

Trattung is the glorious Heruka, the general name by which wrathful deities are known. As explained earlier, when the extremely pure Dharmadhatu is referred to as the qualities of the Buddha, it is compassionate wrathfulness of the self-occurring nature. Although its appearances of inconceivable qualities do not have even an iota of mind with attachment and aversion, since its qualities of discerning wisdom are forever unobstructed, they manifest outwardly in the signs of enlightened bodies, wisdom, and pure lands with impartial attachment to all beings (IDEM, 2013, p. 77).

A segunda é definida como a “sabedoria que é como o espelho” (Wyl. *me long lta bu'i ye shes*), e é assim chamada por ser aquilo que espelha a “sabedoria do *dharmadhātu*” na existência fenomênica, ou seja, ela é a qualidade inerente à mente que permite perceber a verdadeira natureza absoluta da realidade como presente em todas as coisas. Esta sabedoria é representada pela família de nome Vajra, personificada pelo Buddha Akṣobya, o qual surge no presente contexto como a divindade Viśuddha Heruka, o “*heruka* totalmente puro”.

A terceira é a “sabedoria da equanimidade” (Wyl. *mnyam nyid ye shes*), sendo ela a consciência que percebe a existências do *samsāra* e do *nirvāṇa* como tendo “um só sabor” (Wyl. *ro gcig*), livre de dualidade. Esta sabedoria é representada pela família de nome Ratna, personificada pelo Buddha Ratnasambhava, o qual aparece aqui como Mahottara Heruka (Wyl. *che mchog he ru ka*, o “grande e glorioso *heruka*”).

A quarta é chamada de “sabedoria do discernimento” (Wyl. *so sor rtog pa'i ye shes*), que se define como tal por ser a capacidade de discernir as características de *samsāra* e *nirvāṇa*, os quais, apesar de inseparáveis em sua essência, se manifestam com qualidades distintas no âmbito dos fenômenos. Esta sabedoria é representada pela família de nome Padma, ou “Lótus”, personificada pelo Buddha Amitābha. No contexto das “Oito Grandes *Maṇḍalas*”, Amitābha se manifesta como a divindade Padma Heruka, o “*heruka* do lótus”.

A quinta e última é a “sabedoria que tudo realiza” (Wyl. *bya ba grub pa'i ye shes*), consistindo da ação dos *buddhas* que, ao perceber os seres sencientes a errar em ignorância

por não reconhecerem sua própria natureza, se manifestam em incontáveis formas em benefício destes últimos. Esta sabedoria é representada pela família de nome *Karma*, ou “Ação”, personificada pelo Buddha Amoghasiddhi, aparecendo aqui como Vajra Kumāra, “Juventude *Vajra*”, este um dos epítetos da deidade Vajrakīla, a “Adaga *Vajra*”, ela própria um *heruka*.

Estas cinco sabedorias inatas da consciência, quando não reconhecidas como plenamente presentes, tomam a forma dos chamados “cinco venenos”, estes uma elaboração a partir dos “três venenos” acima descritos. Enquanto a classificação em três venenos é relacionada ao não reconhecimento dos “Três *Kāyas*”, os “cinco venenos” são relacionados ao não reconhecimento das cinco sabedorias. No ciclo focado na deidade Dorje Drolö (esta um dos “Oito Nomes” de Padmasambhava), revelado como “Tesouro da Mente” por Dudjom Jigdral Yeshe Dorje (Wyl. *dud 'joms 'jigs bral ye shes rdo rje*, 1904-1989), vemos uma invocação à divindade que, assim como os *herukas* descritos aqui, se manifesta como aspecto irado, surgindo como a raiz destes “cinco venenos”, ou seja, como as próprias sabedorias cujo não reconhecimento toma a forma de tais venenos:

HUNG! From the wrathful palace of the cannibal demons,  
Thötreng Tsal, subduer of the arrogant ones of the  
billion fold universe,  
Appears in the ferocious form as the blood-drinker Padma.  
Manifest, manifest, please manifest from Dharmadhātu.  
Manifest from the expanse of the rakta ocean of desire;  
Manifest from the embankments of the bones of  
anger;  
Manifest from the center of the masses of the human flesh of ignorance;  
Manifest from the great expanse of the blazing fire of pride;  
Manifest from within the tempestuous winds of  
jealousy.  
(NORBU, 2013, p.84)

O célebre epíteto de Padmasambhava Thötrengtsal (Wyl. *thod phreng rtsal*, “Adepto com Guirlanda de Crânios”), na invocação supracitada, se refere à sua capacidade de esvaziar a existência cíclica do *samsāra*, libertando todos os seres dos obscurecimentos (os venenos) que os impedem de reconhecer a verdadeira natureza da realidade. Desta forma, vemos, na quinta estrofe da prece aqui analisada, Guru Rinpoche como a “essência que os une todos” (KHANDRO, 2000, p. 38), o soberano adepto que manifesta como meio hábil de destruição

das raízes da ignorância.

Abaixo, segue uma tabela com as relações diretas entre as “Cinco Sabedorias”, as “Cinco Famílias Búdicas”, os cinco *buddhas* que as presidem, os cinco *herukas* que deles manifestam, as cinco características iluminadas que eles representam e os “cinco venenos” que nascem como percepção deturpada destas “Cinco Sabedorias”:

**Tabela 1:** Tabela de Sabedorias, Famílias, *Buddhas*, *Herukas*, Características e Venenos.

**Fonte:** Autor.

<b>Sabedoria</b>	<b>Família</b>	<b>Buddha</b>	<b>Heruka</b>	<b>Característica</b>	<b>Veneno</b>
Sabedoria do <i>dharmadhātu</i>	Buddha	Vairocana	Mañjuśrī Heruka	forma iluminada	ignorância
Sabedoria que é como o espelho	Vajra	Akṣobya	Viśuddha Heruka	mente iluminada	raiva
Sabedoria da equanimidade	Ratna	Ratnasambhava	Mahottara Heruka	qualidades iluminadas	orgulho
Sabedoria do discernimento	Padma	Amitābha	Padma Heruka	fala iluminada	apego
Sabedoria que tudo realiza	Karma	Amoghasiddhi	Vajra Kumāra	atividades iluminadas	inveja

No tesouro de Karma Lingpa, vemos o *mantra* de Padmasambhava como o realizar dos “Três *Kāyas*” e das “Cinco Sabedorias”:

*Oṃ Āḥ Hūṃ* grants the attainment of the three kāyas.

*Vajra* grants the attainment of the mirror-like wisdom.

*Guru* grants the attainment of the wisdom of equanimity.

*Padma* grants the attainment of the wisdom of discernment.

*Siddhi* grants the attainment of the all-accomplishing wisdom.

*Hūṃ* grants the attainment of all that stems from primordial wisdom.

(KARMA LINGPA, 2002, p. 3-4)

Desta forma, roga-se a Guru Rinpoche para que, externamente, todos os obstáculos advindos dos “cinco venenos” e surgindo como circunstâncias negativas e adversidades sejam

dissipados. Internamente, roga-se ao mestre para que os próprios venenos da consciência sejam pacificados. Por fim, secretamente, roga-se para que os preoprios venenos sejam reconhecidos como uma exibição pura e espontânea das “Cinco Sabedorias”.

Na sexta estrofe da prece, vemos a atividade do mestre em forma de profecias:

Sua forma iluminada aparecerá como seus regentes,  
 Sua fala iluminada você ocultou como tesouros,  
 Sua intenção iluminada você confiou a seus filhos devotos,  
 Em seu grande amor, você vela por todo o povo tibetano,  
 Guru Rinpoche, de incomparável bondade,  
 A você eu rogo, conceda suas bênçãos!  
 Pacifique os obstáculos externos, internos e secretos!  
 Dissipando-os os três, mantenha-me inseparável de sua compaixão!  
*Oṃ āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*  
 (KHANDRO, 2009, p. 39)

Como descrito, tanto no contexto de transmissão desta prece, quanto no Capítulo VIII de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, externamente, Padmasambhava aparecerá na forma dos indivíduos, por ele preditos, destinados a revelar seus tesouros. Internamente, Padmasambhava aparecerá na forma dos próprios tesouros a serem revelados. Secretamente, o mestre é o “Mandato da Mente” que abençoa os *tertöns*, assim como sua própria compaixão em trazer todos os seres para o caminho da liberação. Nesse sentido, roga-se pelas bênçãos e pela compaixão do *Guru*, para que suas profecias possam ser cumpridas na forma dos mestres que trarão seus ensinamentos aos outros (externamente), dos tesouros que serão, portanto, disseminados (internamente) e da liberação de todos os seres através desses tesouros (secretamente).

Em *Os Benefícios do Mantra Vajra Guru e uma Explicação de suas Sílabas*, vemos, portanto, o *mantra* de Padmasambhava como os estágios de realização no caminho da liberação:

By *Oṃ Āḥ Hūṃ*, the accomplishments of enlightened body, speech and mind are attained.  
 By *Vajra*, the accomplishments of the peaceful and wrathful deities are attained.  
 By *Guru*, the accomplishments of the Awareness-Holder Lamas are attained.  
 By *Padma*, the accomplishments of the *ḍākinīs* are attained.  
 By *Siddhi*, the supreme and common accomplishments.  
 By *Hūṃ*, whatever accomplishments you wish for is attained.

(KARMA LINGPA, 2002, p. 5)

Finalmente, na sétima e última estrofe da prece aqui traduzida, temos uma prece de invocação por excelência, pedindo pelas bênçãos de Guru Padmasambhava:

Eu rogo ao *Guru*, jóia que realiza desejos!  
 Pelo poder de nossas preces mais elevadas,  
 A nós que seguimos seus passos e a seus futuros discípulos,  
 Conceda a nossos corpos as bênçãos de sua imutável forma iluminada!  
 Conceda a nossas vozes as bênçãos de sua ininterrupta fala iluminada!  
 Conceda a nossas mentes as bênçãos de sua imaculada consciência iluminada!  
 Faça com que nossa experiência e realização se tornem manifestas,  
 E com que atinjamos o estado de *buddha* nesta mesma vida!  
*Om āḥ hūṃ vajra guru padma siddhi hūṃ*  
 (KHANDRO, 2009, p. 39)

A estrofe se inicia com a menção tradicional do mestre como sendo uma “jóia que realiza desejos” (Wyl. *yid bzhin nor bu*), por ser ele aquele que concede todos os métodos necessários para a total superação dos sofrimentos da existência condicionada, realizando, portanto, os desejos mais profundos e essenciais de todos os seres. Nesta estrofe final, como mencionado previamente, não vemos o reaparecimento do refrão, como no caso das estrofes anteriores, mas uma requisição final pelas bênçãos da forma, fala e consciência iluminadas do mestre, para que o corpo, a voz e a mente daquele que reza se tornem indissociáveis do estado de *buddha* plenamente manifesto naquele que o corporifica, o próprio Padmasambhava.

Ao receber as bênçãos da forma iluminada do mestre, o corpo do praticante é maturado como “corpo iluminado de manifestação”, o *nirmanakāya*. Ao receber as bênçãos da fala iluminada do mestre, a voz do praticante se torna a radiância desobstruída do “corpo iluminado de fruição”, o *saṃbhogakāya*. Ao receber as bênçãos da consciência iluminada do mestre, a mente do praticante se torna o “espaço básico” (Skt. *dharmadātu*, Wyl. *chos dbying*) do “corpo iluminado absoluto”, o *dharmakāya*. Nesse sentido, ao receber as transmissões de poder, pelas bênçãos de Guru Rinpoche, para realizar os próprios corpo, fala e mente como sendo os “Três *Kāyas*”, recebe-se este que é o aspecto último de realização da prática de *Guru Yoga*, onde os três são realizados como inseparáveis, sendo, portanto, este que é o “Quarto *Kāya*”, o *svabhāvikakāya* (Wyl. *ngo bo nyid kyi sku*), o “corpo iluminado essencial”, que nada mais é do que o estado final de pureza absoluta, a inseparabilidade dos “Três *Kāyas*”, onde todas as experiências e realizações espirituais se tornam plenamente manifestas, e o estado



búdico é então atingido.

Estes quatro estágios de realização dos “Quatro *Kāyas*” são relacionados com os “Quatro Níveis de Realização de um *Vidyādhara*”,<sup>64</sup> os quais vemos relacionados ao *mantra* de Padmasambhava no contexto do *Terma* de Karma Lingpa. Enquanto as sílabas *Oṃ Āḥ Hūṃ* representam um *Vidyādhara* que realizou os “Três *Kāyas*”, *Vajra*, *Guru*, *Padma* e *Siddhi* significam, respectivamente, os quatro níveis de “*Vidyādhara* de Maturação”, “*Vidyādhara* com Poder Sobre a Vida”, “*Vidyādhara* do *Mahāmudrā*” e “*Vidyādhara* de Presença Espontânea”. Por fim, a sílaba final *Hūṃ* é em si a realização de um *Vidyādhara* onde todos os níveis estão plenamente manifestos (KARMA LINGPA, 2002, p. 5).

O Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* é concluído com a afirmativa “Não se esqueçam de recitar esta prece, vocês me encontrarão em pessoa, não há dúvidas!” (KHANDRO, 2009, p. 39), onde Guru Rinpoche ressalta, assim, que tal prece, através da união entre as bênçãos do mestre e a devoção dos discípulos que a recitam, tem o poder de uni-los na esfera pura do Palácio da Luz de Lótus, sobre a Gloriosa Montanha Cor de Cobre, no continente de *Cāmaradvīpa*.

Isto conclui o terceiro capítulo da presente dissertação, onde o Capítulo IX do texto de investigação da mesma foi traduzido e comentado a partir de processos analíticos próprios à tradição *Terma*, à qual o texto pertence, os quais foram aqui igualmente descritos.

---

<sup>64</sup> Os “Quatro Níveis de Realização de um *Vidyādhara*”, descritos previamente em 1.3, são quatro estágios graduais de realização espiritual, dentro do contexto da tradição *Nyingma*.

## Conclusão

It is not by relying merely on the words of scriptures and instructions that one attains direct realization. It is gained through conviction in the very depths of one's mind, through one's own awareness (MIPHAM; PADMASAMBHAVA, 2015, p. 17).

O presente estudo procurou abordar a hagiografia de Guru Padmasambhava *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*, revelada como *Terma* pela mestra tibetana do século XX Sera Khandro, utilizando processos analíticos oriundos desta tradição, com o intuito de introduzir, compreender e dar voz aos processos de transformação desta mesma tradição.

A utilização de tais metodologias se deu de duas formas. Primeiramente, ao longo dos dois primeiros capítulos desta dissertação, foi realizada uma contextualização das origens e particularidades do texto-raiz a partir de sua própria narrativa. No primeiro capítulo, a introdução e o estabelecimento dos ensinamentos budistas no platô tibetano foram elucidadas a partir dos capítulos IV, V e VI do texto-raiz, utilizando como suporte diversos textos e comentários de mestres pertencentes à tradição *Terma*. Em seguida, as singularidades da linhagem *Nyingma* (esta a introduzida por Padmasambhava durante o século VIII, na qual se insere a tradição dos tesouros *Terma*) e suas distinções das outras tradições de budismo tibetano, estabelecidas posteriormente, foram abordadas. Por fim, como conclusão do primeiro capítulo, foram expostos o nascimento e os feitos do Mestre de Odḍiyāna que precederam sua ida ao Tibete, tendo como referência os capítulos I, II e III de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*. Com o intuito de trazer à tona suas diferentes características e qualidades, tal elucidação sobre Guru Padmasambhava se deu, principalmente, através de seus “Oito Grande Nomes” (Wyl. *gu ru mtshan brgyad*), termo este referente a suas oito principais manifestações, as quais simbolizam feitos específicos do Mestre ao longo da hagiografia.

No segundo capítulo da presente dissertação, foi estudada a tradição dos tesouros *Terma*, introduzida no Tibete pelo próprio Padmasambhava. Inicialmente, um estudo dos diferentes aspectos, propósitos e características das origens e métodos de revelação dos tesouros foram descritas a partir do tratado de Jigme Tenpa'i Nyima *O Oceano Maravilhoso: Uma Breve e Clara Explicação sobre a Transmissão Terma* (NYIMA, 1997) e do comentário sobre este realizado pelo lama contemporâneo Tulku Thondup Rinpoche, intitulado *Hidden*

*Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism* (THONDUP, 1997). Em seguida, foi feita uma contextualização da tradição *Terma* a partir do Capítulo VIII do texto-raiz, no qual Guru Rinpoche revela profecias sobre os tesouros e instrui seus discípulos sobre seus processos de revelação. Somada a esta última, foi realizada uma análise do aspecto *Guru Dorje Drolö* – este um dos “Oito Grandes Nomes” do Mestre, relativo especificamente à origem das transmissões dos tesouros – a partir dos ensinamentos do lama e *tertön* do século XX Chögyam Trungpa (TRUNGPA, 2001). O segundo capítulo foi concluído com um detalhamento do próprio texto de investigação desta dissertação, elucidando sua estrutura formal e as características específicas do gênero hagiográfico *namthar* (Wyl. *rnam thar*), assim como os contextos de sua origem no século VIII e de sua revelação no século XX.

Desta maneira, a utilização de metodologias particulares à tradição aqui estudada, durante o processo de contextualização do texto de análise desta dissertação é, em si mesma, uma forma de *leitura* de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Oḍḍiyāna*, da realidade na qual ele se insere, assim como pode ser vista como uma *tradução* dos temas contidos na hagiografia. O termo tradução aqui se aplica não somente de forma literal – do tibetano para o português –, mas como um processo de *revelação de sentido* do texto-raiz que, de acordo com os costumes desta tradição, expõe por ele próprio as características necessárias para sua compreensão e contextualização.

A segunda forma de utilização de metodologias particulares à tradição dos tesouros *Terma* de Padmsambhava, no terceiro capítulo desta dissertação, consistiu em um comentário verso a verso do Capítulo IX do texto-raiz. Primeiramente, foi oferecida uma tradução do mesmo para o português a partir do texto original em tibetano. Seguida desta, uma descrição detalhada dos aspectos particulares às metodologias aqui utilizadas definiu os parâmetros necessários para a compreensão de tais processos analíticos, distinguindo-os, inclusive, de outras abordagens de estudo existentes nas tradições de budismo *Vajrayāna* do Tibete.

Mais especificamente, como processo de elucidação das tradições metodológicas em questão, foi realizada uma distinção entre as tradições de análise comentarial definidas como *upadeśa* (Wyl. *man ngag*) – estas as “instruções essenciais” que destilam os conteúdos a serem transmitidos de mestre a discípulo em instruções práticas e concisas, as quais são enfatizadas no contexto da tradição *Terma* –, e a tradição filosófica, a qual se fundamenta em uma análise detalhada das características da realidade fenomênica e da percepção a partir do conceito de “cognição válida” (Skt. *pramāṇa*, Wyl. *tshad ma*).

Nestas duas ênfases de estudo, definidas, respectivamente, como o “*dharma* de realização” (Wyl. *rtogs pa'i chos*) e o “*dharma* das escrituras” (Wyl. *lung gi chos*), encontramos o tradicional costume de comentar um texto verso a verso. No entanto, a leitura realizada pelos dois sistemas se mostra consideravelmente distinta. Enquanto uma análise comentarial da tradição filosófica se fundamentará extensivamente em textos seminais do “Segundo Giro da Roda do *Dharma*” e em comentários sobre estes realizados por grandes mestres indianos e tibetanos do passado, a tradição das “instruções essenciais” dispensará este percurso (sem, no entanto, desmerecê-lo), buscando *traduzir* os versos do texto de investigação em instruções práticas de meditação.

A partir da clarificação das distinções de tais processos analíticos, o comentário sobre o Capítulo IX de *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna* seguiu a abordagem de elucidação de conteúdo da tradição de *upadeśa*, fundamentando-se, mais precisamente, no comentário de Sera Khandro sobre o *Terma* de seu mestre Dudjom Lingpa *Budeidade sem Meditação: Um Conselho para Tornar Evidente sua Própria Face como a Natureza Intrínseca da Grande Perfeição* (Wyl. *rang bzhin rdzogs pa chen po'i rang zhal mngon du byed pa'i gdams pa ma bsgom sangs rgyas*), assim como no célebre comentário sobre a *Prece em Sete Linhas* a Padmasambhava intitulado *O Lótus Branco* (Wyl. *padma dkar po*), do erudito do século XIX Jamgön Mipham Gyatso.

Este processo de dar voz à tradição *Terma* revela – a partir de uma compreensão dos versos do texto-raiz fundamentada em instruções essenciais concedidas formalmente de mestre a discípulo –, de acordo não somente com a linhagem em questão mas com as tradições budistas tibetanas de maneira geral, a importância do aspecto experiencial como ferramenta indispensável para uma verdadeira assimilação de seu conteúdo. Em outras palavras, para que possa haver uma leitura aprofundada sobre a vida de Padmasambhava de forma a instrumentalizá-la como mecanismo de transformação espiritual, o intercalar entre os processos de transmissão mestre-discípulo (que inclui o revelar de conteúdos velados nos versos do texto) e a utilização de técnicas meditativas se mostra como imprescindível para que haja uma leitura efetiva da hagiografia.

A exposição de diferentes aspectos de Padmasambhava, relativos a seus feitos ditos iluminados, ao longo de sua vida, não deve ser compreendida como mera descrição mítica. Por exemplo, a história de *Dorje Drolö* – esta sua manifestação incontrolavelmente irada, montando uma tigresa prenha e voando no céu sobre as montanhas e subjugando divindades locais, comandando-as a proteger os tesouros e a entregá-los a discípulos predestinados –, deve ser compreendida como “meio hábil” (Skt. *upāya*) de transformação espiritual próprio à

tradição *Terma* do Mestre de Odḍiyāna, devendo, portanto, ser lida a partir desse olhar específico que percebe o Mestre como a própria corporificação do caminho de superação dos sofrimentos da existência dita condicionada, sendo seus feitos em si mesmos “instruções essenciais” concedidas a seus discípulos. Desta forma, através de sua hagiografia, Padmasambhava convida seus discípulos a perceber suas manifestações (e, nesse caso, os tesouros que delas originam) a partir de uma “visão pura” (Wyl. *dag snang*).

Tradicionalmente, no contexto do budismo tântrico tibetano, o processo de assimilação de conteúdo é descrito em três etapas: escuta (Skt. *śruta*, Wyl. *thos*), reflexão (Skt. *cinta*, Wyl. *bsam*) e meditação (Skt. *bhāvanā*, Wyl. *sgom*). Primeiro, recebe-se a transmissão de um determinado conteúdo (no caso, um texto hagiográfico) de um mestre qualificado. Em seguida, contempla-se a transmissão recebida com o intuito de clarificar eventuais dúvidas. Como conclusão, aplica-se a métodos meditativos, igualmente transmitidos pelo mestre, de forma a integrar e selar perfeitamente a transmissão na consciência do discípulo. Nesse sentido, para que a transmissão da linhagem seja efetiva, os três aspectos de escuta, reflexão e meditação devem estar presentes.

Em uma conferência sobre tradução de tibetano e as “Oito Carruagens de Prática” – estas as oito linhagens de transmissão de budismo vindas da Índia para o Tibete<sup>65</sup> –, realizada em 2016 na sede da editora Shambhala, na cidade americana de Boulder, no Colorado, o lama tibetano Tenpa Gyaltzen introduziu sua palestra frisando a singularidade e a importância de Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye, este um dos precursores do movimento não-sectário *Rime* (Wyl. *ri med*), no século XIX, e responsável pela preservação de diversas tradições então em risco de extinção. Tenpa Gyaltzen comenta que Lodrö Thaye é estimado por todas as linhagens tibetanas como um autor prolífico, em grande parte por seus esforços em redigir liturgias e comentários e que, na verdade, tais textos não diziam nada novo, mas apenas *retransmitiam* os conteúdos de uma determinada linhagem (mais especificamente das linhagens em situação de risco). Não fosse esse o caso, Gyaltzen comenta, tivesse Lodrö Thaye acrescentado fabricações intelectuais próprias, isto seria considerado anti-*Dharma* (GYALTSEN, 2016).

Este conceito de anti-*Dharma* se refere àquilo que compromete a pureza de uma linhagem de transmissão, maculando-a. Sobre tal pureza, Dungse Thinley Norbu define linhagem como “continuous, unbroken precious qualities manifested through many different forms and aspects, whose essence always remain pure (NORBU, 2012, p. 35).

---

<sup>65</sup> As “Oito Carruagens de Prática” foram abordadas no item 1.2 da presente dissertação.

Nesse sentido, de acordo com a tradição aqui estudada, transmissão de conhecimento consiste em saber *escutar* um determinado conteúdo sem interferir com seus próprios julgamentos. Em sua *Guirlanda de Visões* (Wyl. *lta ba'i phreng ba*), este um texto que expõe as diferentes perspectivas dos “Nove *Yānas*” da linhagem *Nyingma*, Padmasambhava esclarece, a esse respeito, a razão dos ensinamentos dos *tantras* budistas serem definidos como secretos:

However much ordinary people may hear and reflect on this, they will not gain confidence in its truth and profundity. Since it is difficult to have confidence and to understand it with their ordinary minds and they do not recognize how true and profound it is, they judge by their own experience and think it is the same for everyone. “It is all a pack of lies,” they say, belittling superior beings and giving rise to an attitude of repudiation. This is why this teaching is extremely secret and also why it is called the Secret Vehicle (MIPHAM; PADMASAMBHAVA, 2015, p. 23).

O presente estudo da vida e da tradição dos tesouros *Terma* de Padmasambhava, a partir de sua hagiografia *O Lótus Branco Imaculado: Vida e Liberação de Odḍiyāna*, buscou observar e melhor compreender os aspectos específicos desta tradição, com o intuito de aprofundar o conhecimento acadêmico sobre suas características e singularidades e proporcionar um maior diálogo com a mesma, sendo este apenas um esforço inicial. Possam outros se sentir encorajados nesta direção, e possam novos esforços clarearem o caminho para uma real compreensão.

Esta dissertação é concluída com versos da *Guirlanda de Visões* de Guru Padmsambhava:

All phenomena are perfectly pure from the beginning and are a maṇḍala beyond all dimension, a vast and measureless palace that grants every wish. To enter this primordial, unsurpassable maṇḍala, one must open one’s eyes, which is achieved by hearing the texts of the vehicles of skillful means. To understand their meaning is to behold the maṇḍala. And when, once entered, the mandala becomes manifest, the great accomplishment is attained (MIPHAM; PADMASAMBHAVA, 2015, p. 21).

### Referências Bibliográficas

- BLONDEAU, Anne-Marie. Analysis of the Biographies of Padmasambhava According to Tibetan Tradition: Classification of Sources. In: **Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson**. Nova Delhi: Vikas, 1980.
- BOORD, Martin. **A Bolt Of Lightning From The Blue**: The vast commentary on Vajrakīla that clearly defines the essential points. Berlim: Wandel Verlag, 2010.
- CHANGCHUB, Gyalwa; NYINGPO, Namkha'i. **Lady of the Lotus Born**: The Life and Enlightenment of Yeshe Tsogyal. Boston: Shambhala, 2002.
- CHONAM, Lama; KHANDRO, Sangye. **The Lives and Liberation of Princess Mandarava**: The Indian Consort of Padmasambhava. Boston: Wisdom, 1998.
- CUEVAS, Brian Jaré. **The hidden treasures of Sgam-po-gdar Mountain**: A history of the *Zhi-khro* revelations of Karma-gLing-pa and the Making of the *Tibetan Book of the Dead*. Charlottesville: University of Virginia, 2000.
- DALAI LAMA. **Dzogchen**: A Essência do Coração da Grande Perfeição. São Paulo: Gaya, 2006.
- DALAI LAMA. **Minha Terra e Meu Povo**: A Autobiografia de Sua Santidade, o Dalai Lama. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- DORJE, Wangchuk. **Mahāmudrā**: The Ocean of Definitive Meaning. Seattle: Nitartha, 2001.
- \_\_\_\_\_. **sngon 'gro**. Upper Bhattu Tehsil Baijnath: Palpung Serabbling Monastic Seat, 2004.
- DOWMAN, Keith. **Masters of Mahāmudrā**: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas. Albany: State University of New York Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **The Yeshe Lama**: Jigme Lingpa's Dzogchen Atiyoga Manual. Middletown: Dzogchen Now! Books, 2016.
- GOUVEIA, Ana Paula Martins. O Filosofar Budista: breves reflexões sobre o fazer filosófico e as suas motivações. In: **Kriterion**, Revista de Filosofia, nº133. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2016.
- GYALTSEN, Tenpa; HARDING, Sarah. **The Eight Practice Lineages**: Part 6: Kalachakra and Orgyen Nyendrub. Boulder: Shambhalla, 2016. Disponível em: <<https://www.shambhala.com/videos/the-eight-practice-lineages-part-6-kalachakra/>>. Acesso em: 12 dez. 2017.
- GYATSO, Janet. The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition. In: **History of Religions**. Vol. 33. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- GYAMTZO, Yeshe. **Precious Essence**: The Inner Autobiography of Terchen Barway Dorje.

Woodstock: KTD, 2005.

HACKETT, Paul G. **A Tibetan Verb Lexicon: Verbs, Classes, and Syntactic Frames.** Ithaca: Snow Lion, 2003.

HARDING, Sarah. **Niguma: Lady of Illusion.** Ithaca: Snow Lion, 2010.

\_\_\_\_\_. **Machik's Complete Explanation: Clarifying the Meaning of Chöd.** Ithaca: Snow Lion, 2003a.

\_\_\_\_\_. **The Life and Revelations of Pema Lingpa.** Ithaca: Snow Lion, 2003b.

JACOBY, Sarah H. The Excellent Path of Devotion: An Annotated Translation of Sera Khandro's Short Autobiography. In: **Himalayan Passages: Tibetan and Newar Studies in Honor of Hubert Decleer.** Boston: Wisdom, 2014.

\_\_\_\_\_. **Consorts and Revelations in Eastern Tibet: The Auto/biographical Writings of the Tibetan Buddhist Visionary Sera Khandro.** Charlottesville: University of Virginia, 2007.

JIGME, Namkha. (Wyl. *nam mkha' 'jigs med*) o rgyan rnam thar dri med pad+ma dkar po:. In: **rig 'dzin srog sgrub/**. TBRC W13779. 4: 339 - 358. ldi lli: chos spyod dpar skrun khang, 2000. Disponível em: <[http://tbrc.org/link?RID=O1AT2|O1AT21AT225\\$W13779](http://tbrc.org/link?RID=O1AT2|O1AT21AT225$W13779)>. Acesso em: 30 abr. 2015.

KARMA LINGPA. **The Benefits of the Vajra Guru Mantra and an Explanation of its Syllables: A treasure text revealed by Tulku Karma Lingpa.** Darjeeling: Lotsawa House, 2002.

KHANDRO, Sera. **Refining Our Perception of Reality: Sera Khandro's Commentary on Dudjom Lingpa's Account of His Visionary Journey.** Ithaca: Snow Lion, 2013.

\_\_\_\_\_. The Immaculate White Lotus: The Life of the Master from Oddiyāna. In: ZANGPO, Ngawang. **Guru Rinpoché: His Life and Times.** Ithaca: Snow Lion, 2002.

\_\_\_\_\_. (Wyl. *kun bzang bde skyong dbang mo*). o rgyan rnam thar dri med pad+ma dkar po:. In: **gsung 'bum/ kun bzang bde skyong dbang mo/**. TBRC W1PD108254. 2: 41 - 55. khreng tu'u: si khron dpe skrun tshogs pa/ si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009. Disponível em: <[http://tbrc.org/link?RID=O3JT6357|O3JT63573JT6376\\$W1PD108254](http://tbrc.org/link?RID=O3JT6357|O3JT63573JT6376$W1PD108254)> Acesso em: 30 abr. 2015.

KHENPO, Nyoshul. **The Fearless Lion's Roar: Profound Instructions on Dzogchen, The Great Perfection.** Boston: Snow Lion, 2015.

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

KONGTRUL, Jamgön. **The Hundred Tertons.** Woodstock: KTD, 2011.

\_\_\_\_\_. **The Treasure of Knowledge: Book Eight, Part Four: Esoteric**



Instructions: A Detailed Presentation of the Process of Meditation in Vajrayāna. Ithaca: Snow Lion, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **The Great Path of Awakening: The Classical Guide to Lojong, a Tibetan Buddhist Practice for Cultivating the Heart of Compassion.** Boston: Shambhala, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Gem Of Many Colours: The Autobiography of Jamgön Kongtrül.** Ithaca: Snow Lion, 2003.

KONGTRÜL, Jamgön; PADMASAMBHAVA. **Light of Wisdom: Volume I.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.

\_\_\_\_\_. **Light of Wisdom: Volume II.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2013.

\_\_\_\_\_. **Light of Wisdom: The Conclusion.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2013.

KUNZANG, Eric Pema. **The Rangjung Yeshe Tibetan-English Dictionary of Buddhist Culture: version 3.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2003.

\_\_\_\_\_. **Wellsprings of the Great Perfection: The Lives and Insights of the Early Masters.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2006.

LIPMAN, Kennard. **Secret Teachings of Padmasambhava: Essential Instructions on Mastering the Energies of Life.** Boston: Shambhala, 2010.

MAÑJUŚRĪMITRA. **Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation.** Boston: Shambhala, 2001.

mar pa chos kyi blo gros. **Life of the Mahāsiddha Tilopa.** Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1995.

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

MIPHAM, Jamgön; PADMASAMBHAVA. **A Garland of Views: A Guide to the View, Meditation and Result in the Nine Vehicles.** Boston: Shambhala, 2015.

MIPHAM, Jamgön. **White Lotus: An Explanation of the Seven-Line Prayer to Guru Padmasambhava.** New Delhi: Shechen, 2008.

MULLIN, Glenn H. **The Six Yogas of Naropa: Tsogkhapa's commentary entitled A Book of Three Inspirations: A Treatise on the Stages of Training in the Profound Path of Naro's Six Dharmas commonly referred to as The Three Inspirations.** Ithaca: Snow Lion, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Dalai Lamas on Tantra.** Ithaca: Snow Lion, 2006.

NAMKHAI NORBU, Chögyal. **Yantra Yoga: The Tibetan Yoga of Movement.** Ithaca:

Snow Lion, 2008.

NYIMA, Jigme Tenpa'i. Wonder Ocean. In: THONDUP, Tulku. **Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism.** Boston: Wisdom, 1997.

NYINGPO, Yudra. **The Great Image: The Life Story of Vairochana the Translator.** Boulder: Shambhala, 2004.

NORBU, Thinley. **A Cascading Waterfall of Nectar.** Boston: Shambhala, 2009.

\_\_\_\_\_. **Magic Dance: The Display of the Self-Nature of the Five Wisdom Dakinis.** Boston: Shambhala, 2012.

\_\_\_\_\_. **The Sole Panacea: A Brief Commentary on the *Seven-Line Prayer* to Guru Rinpoche That Cures the Suffering of the Sickness of Karma and Defilement.** Boston: Shambhala, 2013.

PADMASAMBHAVA. **Advice from the Lotus-Born: A Collection of Padmasambhava's Advice to the Dakini Yeshe Tsogyal and other Close Disciples.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dakini Teachings: A Collection of Padmasambhava's Advice to the Dakini Yeshe Tsogyal.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.

\_\_\_\_\_. **Treasures from Juniper Ridge: The Profound Treasure Instructions of Padmasambhava to the Dakini Yeshe Tsogyal.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2008.

\_\_\_\_\_. **The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States.** Londres: Penguin Books, 2006.

PALZANG, Khenpo Ngawang. **Wondrous Dance of Illusion: The Autobiography of Khenpo Ngawang Palzang.** Boston: Snow Lion, 2013.

RABJAMPA, Longchen; RINPOCHE, Dudjom; RINPOCHE, Beru Khyentse. **An Introduction to Dzogchen: The Four-Themed Precious Garland.** Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1979.

RANGDRÖL, Tsele Natsok. Clarifying the True Meaning. In: YESHE TSOGYAL. **The Lotus-Born: The Life Story of Padmasambhava.** Boston: Shambhala, 1999.

RICARD, Matthieu. **The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogin.** Ithaca: Snow Lion, 2001.

\_\_\_\_\_. **Enlightened Vagabond: The Life and Teachings of Patrul Rinpoche.** Boulder: Shambhala, 2017.

RIGPA. **A Great Treasure of Blessings: A Book of Prayers to Guru Rinpoche.** Londres: Dharmakosha, 2004.

RINPOCHE, Dudjom. **The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and**

History. Boston: Wisdom, 2002.

RINPOCHÉ, Khèmpo Deunyeu. **Vivre en Fils des Bouddhas**: “Les 37 Pratiques des Fils des Vainqueurs” de Thokmé Zangpo. Mas Vinsargues: Claire Lumière, 1998.

RINPOCHE, Sogyal. **O Livro Tibetano do Viver e do Morrer**. São Paulo: Talento / Palas Athena, 2011.

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

SANGPO, Khetsun. **Strand of Jewels**: My Teachers' Essential Guidance on Dzogchen. Boston: Snow Lion, 2015.

SCHNEIDER, Nicola. Self-representation and Stories Told: the Life and Vicissitudes of Khandro Choechen. In: **Revue d'Etudes Tibétaines**, n° 34, Paris, 2015, p. 171-188.

SHANTIDEVA. **A Guide to the Bodhisattva's Way of Life**. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2005.

SIMMER-BROWN, Judith. **Dakini's Warm Breath**: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. Boston: Shambhala, 2002.

STEARNS, Cyrus. **King of the Empty Plain**: The Tibetan Iron-Bridge Builder Thangtong Gyalpo. Ithaca: Snow Lion, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **The Dorje Chang Tungma**. Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Ultimately Perfect**. Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2010b.

THONDUP, Tulku. **Hidden Teachings of Tibet**: An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom, 1997.

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

TRUNGPA, Chögyam. **Crazy Wisdom**. Boston: Shambhala, 2001.

WALTER, Michael. Jabir, The Buddhist Yogi, Part I. In: **Journal of Indian Philosophy**, 20. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 425-438.

\_\_\_\_\_. Jabir, The Buddhist Yogi, Part II, Winds and Immortality. In: **Journal of Indian Philosophy**, 24. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 145-164.

\_\_\_\_\_. Jabir, The Buddhist Yogi, Part III, Considerations on an International Yoga of Transformation. In: **Lungta**, 16. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2004, p.

21-36.

WILSON, Joe B. **Translating Buddhism from Tibetan:** An Introduction to the Tibetan Literary Language and the Translation of Buddhist Texts from Tibetan. Ithaca: Snow Lion, 1992.

YESHE TSOGYAL; PADMASAMBHAVA. **The Legend of the Great Stupa & The Life Story of the Lotus Born Guru.** Berkeley: Dharma Publishing, 2004.

YESHE TSOGYAL. **The Lotus-Born:** The Life Story of Padmasambhava. Boston: Shambhala, 1999.

ZANGPO, Ngawang. **Guru Rinpoché:** His Life and Times. Ithaca: Snow Lion, 2002.

\_\_\_\_\_. **Jamgon Kongtrul's Retreat Manual.** Ithaca: Snow Lion, 1994.

## Glossário

Abhidharma (Skt.) – índices taxionômicos dos conteúdos dos *sūtras* proferidos pelo Buddha, realizados posteriormente por seus discípulos.

Bodhi (Skt.) – “iluminação”, o estado último de realização no caminho budista.

Bodhicitta (Skt.) – “mente da iluminação” ou “intenção iluminada”, este um dos ensinamentos seminais do “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”, fundamentado na prática de compaixão por todos os seres.

Bodhisattva (Skt.) – aquele que pratica e realiza *bodhicitta*.

Buddha (Skt.) – “aquele que despertou”, “o desperto”.

Buddhadharma (Skt.) – os ensinamentos do Buddha.

Camāradvīpa (Skt.) – continente dos demônios canibais para onde Padmasambhava seguiu após sua estadia no Tibete.

Cinco Famílias Búdicas – manifestação das “Cinco Sabedorias” enquanto os *buddhas* que as representam. São elas as famílias Buddha, Vajra, Ratna, Padma e Karma, personificadas pelos *buddhas* Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha e Amoghasiddhi, respectivamente.

Cinco Sabedorias – aspectos fundamentais da natureza da mente: a “sabedoria do *dharmadhātu*”, a “sabedoria que é como o espelho”, a “sabedoria da equanimidade”, a “sabedoria do discernimento” e a “sabedoria que tudo realiza”.

Cinco Venenos – a percepção errônea que não reconhece as “Cinco Sabedorias” como a verdadeira natureza da mente se manifesta como os “Cinco Venenos”: ignorância, raiva, orgulho, apego e inveja.

Ḍākinī (Skt.) – aspecto feminino de sabedoria.

Dharma (Skt.) – o *Buddhadharma*, os ensinamentos do Buddha

Dzogchen (Wyl. *rdzogs chen*) – “Grande Perfeição”, este o último da divisão em “Nove *Yānas*” da tradição *Nyingma*.

Heruka (Skt.) – termo atribuído às Divindades Tutelares em seus aspectos irados.

Jñāna (Skt.) – “sabedoria”, referente à compreensão da natureza vazia da realidade.

Kama (Wyl. *bka' ma*) – tradição oral, dentro do contexto da linhagem *Nyingma*, utilizado em contraste com a tradição dos tesouros *Terma*.

Karman (Skt.) – “ação”, termo este utilizado para designar a lei de causalidade, ou de causa e efeito.

Luz do Lótus (Wyl. *padma 'od*) – nome do palácio manifestado por Padmasambhava sobre a Montanha Cor de Cobre, no continente de Camāradvīpa.

Nirvāṇa (Skt.) – a transcendência da existência cíclica do *samsāra*.

Nobre Caminho Óctuplo – a última das “Quatro Nobres Verdades”, onde o Buddha ensina o caminho para a cessação do sofrimento em um método dividido em oito partes.

Nove *Yānas* – sistematização em nove partes dos ensinamentos dos “Três Giros da Roda do *Dharma*”, de acordo com a tradição tibetana *Nyingma*.

Nyingma (Wyl. *rnying ma*) – “a antiga”, a primeira linhagem de transmissão dos ensinamentos budistas a se estabelecer no Tibete, a partir do século VIII.

Mahāsiddha (Skt.) – “grande realizado”, termo este que define grandes adeptos do *Buddhadharma*, utilizado principalmente para designar os “Oitenta e Quatro *Mahāsiddhas*” do subcontinente indiano, estes últimos grandes praticantes tântricos.

Maṇḍala (Skt.) – o termo *maṇḍala* possui dois significados no contexto em questão: primeiro, como uma representação da totalidade do universo; segundo, como a manifestação de uma Divindade Tutelar, com suas divindades secundárias, seu palácio e sua esfera pura.

Mantra (Skt.) – essência sonora de uma divindade ou atributo específico.

Montanha Cor de Cobre (Tib. *zangs bdog dpal ri*) – local no continente de Camāradvīpa onde acredita-se ser a residência de Padmasambhava.

Oḍḍiyāna (Skt.) – terra de nascimento de Padmasambhava, a qual acredita-se ser no atual vale de Swat, no Paquistão.

Oito Carruagens de Prática – as oito linhagens de transmissão dos ensinamentos budistas transmitidas da Índia para o Tibete.

Oito Grandes Maṇḍalas de Kagye (Wyl. *bka' brgyad*) – uma das principais *maṇḍalas* de Divindades Tutelares na tradição *Nyingma*.

Oito Nomes do Guru (Wyl. *gu ru mtshan brgyad*) – oito aspectos de Padmasambhava simbolizando seus diferentes feitos e qualidades.

Paṇḍita (Skt.) – título usado no contexto budista para designar mestres eruditos que dominam as chamadas “cinco grandes ciências” de artesanato, lógica, gramática, medicina e a “ciência interna” do *Buddhadharma*.

Pratītyasamutpāda (Skt.) – originação interdependente, este um dos ensinamentos seminais do “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”.

Prece em Sete Linhas – a célebre prece em sete versos utilizada como invocação a Padmasambhava.

Quatro Níveis de um Vidyādhara – quatro estágios de realização espiritual de acordo com a tradição *Nyingma*: “*Vidyādhara* de Maturação”, “*Vidyādhara* com Poder Sobre a Vida”, “*Vidyādhara* do *Mahāmudrā*” e “*Vidyādhara* de Presença Espontânea”.

Quatro Nobres Verdades – o primeiro ensinamento proferido pelo Buddha, onde são expostas as verdades da existência do sofrimento, de sua origem, de sua possibilidade de cessação e do caminho que leva à sua cessação.

Śākyamuni (Skt.) – o “Sábio dos Śākyas”, este um epíteto do Buddha em referencia a seu clã de origem.

Samantabhadra (Skt.) – o *buddha* primordial em sua manifestação como *dharmakāya*.

Samsāra (Skt.) – a existência cíclica condicionada à possibilidade de sofrimento.

Sarma (Wyl. *gsar ma*) – “as novas” linhagens de transmissão dos ensinamentos budistas a se estabelecerem no Tibete, a partir do século X, termo este utilizado em contraste com a linhagem *Nyingma*, “a antiga”.

Śūnyatā (Skt.) – “vacuidade” ou ausência de existência intrínseca dos fenômenos, este um dos ensinamentos seminais do “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”.

Sūtra (Skt.) – os discursos proferidos pelo Buddha.

Tantra (Skt.) – métodos especiais de implementação dos fundamentos contidos nos *sūtras*, em especial dos *sūtras* do *Mahāyāna*. Os *tantras* constituem o terceiro dos “Três Giros da Roda do Dharma”.

Tathāgatagarbha (Skt.) – natureza búdica, a natureza perfeitamente pura da consciência, presente em todos os seres sencientes.

Terma (Wyl. *gter ma*) – os tesouros escondidos por Padmasambhava e seus principais discípulos, contendo ensinamentos destinados a serem revelados e praticados em tempos futuros.

Tīrthika (Skt.) – praticantes religiosos que seguem uma tradição distinta ao budismo, também designados como não-budistas.



Três Giros da Roda do Dharma – as três classes de ensinamentos proferidos pelo Buddha. O “Primeiro Giro” se refere aos ensinamentos de liberação pessoal, fundamentados nas “Quatro Nobres Verdades”. O “Segundo Giro” se refere aos ensinamentos sobre compaixão, vacuidade, natureza búdica e originação interdependente. Estas duas primeiras classes constituem a tradição dos *sūtras*, enquanto o “Terceiro Giro” se fundamenta nos ensinamentos dos *tantras*.

Três Jóias – o *Buddha*, se referindo “àquele que despertou”; o *Dharma*, este o ensinamento proferido pelo *Buddha*; a *Samgha*, a comunidade monástica que sustenta e transmite os ensinamentos.

Três Kāyas – os “três corpos”, sendo estes três aspectos da natureza búdica: o *nirmanakāya*, ou “corpo de manifestação”, o *sambhogakāya*, ou “corpo fruição”, o *dharmakāya*, ou “corpo absoluto”.

Três Raízes – três principais classes de liturgias nos *tantras* budistas: o *Guru*, o Mestre, a raiz das bênçãos; os *Devas*, as Divindades Tutelares, raiz das realizações espirituais, as *Ḍākinīs*, os aspectos femininos de sabedoria, raiz das atividades iluminadas.

Tripiṭaka (Skt.) – as “três corbelhas” que constituem as duas primeiras classes de ensinamentos proferidos pelo Buddha: *Sūtra*, *Vinaya* e *Abhidharma*.

Upāya (Skt.) – “meios hábeis”. Termo originário do contexto do “Segundo Giro da Roda do *Dharma*”, em conjunção com o conceito de *jñāna*, ou “sabedoria”. Os meios hábeis são a destreza em saber instrumentalizar a sabedoria fundamentada na realização da natureza da realidade de forma a possibilitar a superação do sofrimento de todos os seres.

Vajra (Skt.) – “diamante”, “trovão”, “indestrutível”. Termo utilizado para designar os ensinamentos do “Terceiro Giro da Roda do *Dharma*”, o *Vajrayāna*, ou “veículo adamantino”, em referência à fundamentação de tais ensinamentos no pleno reconhecimento da natureza primordial, inabalável e indestrutível da mente.

Vajradhara (Skt.) – o *buddha* primordial em sua manifestação como *sambhogakāya*.

Vidyādhara (Skt.) – literalmente “detentor de sabedoria”, termo este utilizado no contexto tântrico para se referir a um praticante espiritual realizado.

Vinaya (Skt.) – o código de conduta da comunidade monástica iniciada pelo Buddha.



