

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GABRIEL LANDIM DE ALMEIDA

A MORTE DAS CERTEZAS:
Uma interpretação psicanalítica do Livro Tibetano dos Mortos

Orientador:
Mauro Lantzman

SÃO PAULO
2025

GABRIEL LANDIM DE ALMEIDA

A MORTE DAS CERTEZAS:

Uma interpretação psicanalítica do Livro Tibetano dos Mortos

Trabalho de conclusão de curso
apresentado como exigência
parcial para a obtenção do grau
de bacharel em Psicologia.

Orientador:
Mauro Lantzman

SÃO PAULO
2025

Resumo

O presente trabalho busca realizar uma pesquisa teórica na qual se objetiva realizar uma análise com viés psicanalítico do Livro Tibetano dos Mortos. Buscaremos levantar, num primeiro momento, o que a psicanálise já disse sobre a temática da morte, pegando como base textos freudianos e lacanianos. Em sequência, realizaremos uma contextualização acerca do Budismo Tibetano, passando pela história do desenvolvimento do budismo no Tibete, as práticas do budismo tântrico e sobre o Livro Tibetano dos Mortos em si. Então, com uma base conceitual bem levantada e definida, nos deteremos a analisar o conteúdo do livro, buscando construir sentidos usando a psicanálise como ferramenta contornando o tema da morte.

Palavras chave: Budismo, psicanálise, morte, Lacan, Freud, Livro Tibetano dos Mortos

Sumário

1.0 Introdução	5
2.0 Método	9
3.0 Psicanálise e morte	12
4.0 Contextualização do Livro Tibetano dos Mortos	17
4.1 O que é o Budismo Tibetano e contextualização do Budismo Tântrico	17
4.2 Uma breve história do Budismo Tibetano	18
4.3 O Livro Tibetano dos Mortos	19
4.4 Os Bardos	20
4.4.1 Chikhai Bardo	20
4.4.2 Chonyid Bardo	22
5.0 Análise do Livro Tibetano dos Mortos	23
5.1 Chikhai Bardo	24
6.0 Referências	25
6.1 Referências não consultadas	26
7.0 Cronograma de Trabalho para o Segundo Semestre	27

1.0 Introdução

Frequentemente perguntamos ou somos perguntados, em conversas informais ou reflexões profundas não planejadas, acerca do sentido da vida. “Qual o sentido da vida?”, me pergunto quantas vezes ao longo do curso da história essa pergunta já foi feita, quantas vezes o questionado declinou da resposta e o questionador se frustrou, quantas vezes o questionado respondeu, e, como da outra vez, o questionador também se frustrou. Não me recordo a primeira vez em que me questionei sobre isso, da mesma forma que com não muito mais assertividade saberia dizer a última, porém, sem engano, posso assegurar que não fazem muitos dias. Se por um momento nos detivermos na palavra “sentido”, conseguimos abstrair dela sinônimos como “rumo”, “direção” ou até mesmo, forçando um pouco a peça e o encaixe, “caminho”. Refletindo sobre esse significado específico da palavra sentido, parece certo afirmar que o sentido da vida é o caminho por onde esta leva ao destino. Sem sombra de dúvida, podemos afirmar que não há destino diferente entre os humanos que não a morte. Acredito que, a essa altura do raciocínio, seja inútil escrever isto, mas ainda assim quero fazê-lo para encerrar a conclusão que leva ao tema central do presente trabalho: temos então, que o sentido da vida é a morte.

O fantasma da morte assombra a humanidade desde tempos imemoriais, o único entre nós que nunca sofreu diante da temática possui nome: mentiroso. Diversos intelectuais ao longo da história se debruçaram sobre o tema, e a partir dessas reflexões foram criadas correntes filosóficas e religiosas, dentre outras formas de pensamento. Na filosofia ocidental, podemos destacar pensadores como Heidegger, que trouxe diversas contribuições ao afirmar que o ser humano é diretamente constituído pela finitude, ou melhor, por sua consciência da existência desta (Cardinalli, 2015). Contudo, há outras vertentes que também se debruçaram sobre o tema, talvez não tanto quanto a fenomenologia, mas sem dúvida, trouxeram contribuições de extrema importância para o diálogo da questão humana a respeito da morte. Dentre as outras vertentes, podemos apontar a psicanálise, que ao longo de sua história explorou bastante esse tema, vamos focar nossa atenção ao longo deste trabalho nas produções de dois autores: Freud e Lacan, bem como nos valeremos de comentadores, em especial para o segundo.

O próprio Freud, fundador da psicanálise, trata da morte em diversos textos, sendo o principal *Além do princípio do prazer*, onde o autor traz, pela primeira vez, o conceito de

pulsão de morte, que se trata de uma força que age em oposição à pulsão de vida no aparelho psíquico, sendo a primeira responsável por construir relações e por garantir a conservação da vida, enquanto a segunda trata do desligamento, da agressão, e da cessação de todas as tensões. Ou dito de outra forma, um desejo inconsciente de retornar a uma condição inorgânica, anterior à vida (Freud, 1920).

Por outro lado, no Oriente, diversas tradições filosóficas e religiosas se desenvolveram e, entre outros assuntos, trataram também da morte. Vale ressaltar que nenhuma das filosofias, ciências ou religiões que citarei foram desenvolvidas para, especificamente, lidar com a morte, mas sim trouxeram reflexões e contribuições acerca dela em seus arcabouços. Das tradições orientais que tratam do tema, podemos citar o *yoga*, o taoísmo e – creio que seja este o mais conhecido – o budismo. O budismo nasce como religião, filosofia e acima de tudo, como um sistema de práticas, na Índia, em algum momento entre 484 e 404 aec. (HARVEY, 2013/2019). Seu fundador, Sidarta Gautama, foi um nobre, membro da casta dos kshatriyas – ou, a casta dos guerreiros e governantes –, que após passar por quatro experiências que lhe abalaram a consciência, decide abandonar sua vida no palácio, renunciar sua casta e partir em uma jornada de busca do autoconhecimento e de como se livrar do sofrimento inerente à vida; jornada essa que levou-lhe a despertar ou, dito de outra forma, chegar à iluminação, tornando-se um Buda, que traduzindo do sânscrito ou do páli, significam “aquele que despertou” (HARVEY, 2013/2019). Depois disso, Sidarta passa a ensinar aqueles que queriam ouvir sobre aquilo que descobriu, dando-lhes a chave para que, como ele, outros seres chegassem à iluminação libertando-se do sofrimento e do *samsara*, podendo atingir o estado de *nirvana*. Após a morte de Buda, seus seguidores criaram escolas, que foram se ramificando e se espalhando por toda a Ásia, incorporando ao budismo elementos culturais de cada região que passava (HARVEY, 2013/2019).

As escolas budistas possuem muitas especificidades, diferenciando-se principalmente no que concerne à interpretação de ensinamentos e conceitos. A história do surgimento das escolas budistas é muito complexa e cheia de pormenores que são de extrema importância para sua compreensão exata, algo que é quase irrelevante para o objetivo deste trabalho, portanto, o tema da história do budismo como um todo não será abordado em detalhes. Contudo, vale dizer que a filosofia budista é bem consolidada, e todas as escolas, guardadas as suas idiossincrasias, abordam os mesmos temas e pensam de forma muito semelhante. Basicamente, o budismo foi um só, desde a sua fundação a partir do Buda histórico, até que ocorreu o primeiro cisma, cujo motivo se discute até hoje sem uma conclusão exata, levando à origem de duas correntes: os Sthaviras e os Mahasamghikas (HARVEY, 2013/2019).

No presente trabalho, focaremos na escola Vajrayana, também conhecida como budismo do norte, ou ainda budismo tibetano. Pelo fato do budismo Vajrayana englobar diversas tradições, como a Nyingma e a Gelupa, por exemplo, que divergem em alguns pontos, não se sabe como enquadrar essa forma de budismo, se como uma parte do budismo Mahayana – que traduzido do sânscrito significa “o grande veículo”, e recebe esse nome por englobar as tradições que mais ajudaram a espalhar a prática budista pelo mundo – ou como um outro veículo em si mesmo, o que faria sentido com a tradução da palavra Vajrayana que significa “veículo do raio”.

O budismo tibetano nasce num período mais recente, devido à geografia do Tibete fazer dele um país de difícil acesso (HARVEY, 2013/2019). Contudo, o budismo indiano passa a ser praticado no Tibete e professores tibetanos passam a ser formados. Um ponto crucial do desenvolvimento dessa escola é a existência de uma tradição conhecida como Bon, que foi extinta depois que o budismo chega ao país, porém renasce depois, fazendo com que o xamanismo tibetano fosse uma das expressões relevantes da espiritualidade na região (HARVEY, 2013/2019). Desta forma, o xamanismo tibetano influenciou muito a escola de budismo do norte.

Mais adiante, abordaremos a história do budismo tibetano com um pouco mais de profundidade, mas o que interessa saber num primeiro momento, é que em decorrência de seu desenvolvimento que temos acesso mais tardiamente ao Livro Tibetano dos Mortos ou Bardo Thodol, material sobre o qual nos debruçaremos neste trabalho. Como muitos textos antigos, a história deste está envolta em misticismo, lendas e incógnitas, as quais não têm respostas concretas até hoje. No entanto, não será neste aspecto que nos concentraremos, mas sim no conteúdo do livro em si, como um produto cultural, como uma literatura.

O Livro Tibetano dos Mortos, também chamado de Bardo Thodol, possui um peso cultural muito forte na região do Tibete, na China, e, por conseguinte, em todo o Budismo Tibetano e seus diversos praticantes espalhados pelo mundo. Isso se dá, pois seu conteúdo se refere ao que acontece na vida após a morte, contando em detalhes o que acontece a uma consciência que morre, por quais “processos”, ou *bardos*, ela terá de passar até que esteja pronta para o renascimento tendo a oportunidade de continuar em seu objetivo rumo à iluminação. Além disso, o Bardo Thodol tem outra importância, pois os rituais fúnebres tibetanos são baseados nele, sendo parte do ritual a leitura na íntegra do texto para a pessoa falecida, no intuito de que sua consciência saiba o que fazer uma vez que não há mais um corpo para estar consciente (EVANS-WENTZ, 1985/2024).

Meu objetivo com este trabalho não é apontar o dedo para uma religião que não participo ou pratico e dizer o esperado de que todas as religiões são uma forma da humanidade sublimar a castração e que toda a crença em algo após a morte é apenas uma forma de não lidar com o medo que ela causa, isso é uma conclusão muito óbvia, generalista e simplista, ainda mais ao considerarmos um dos fenômenos humanos mais complexos: a religião. A escolha da análise de um texto budista se dá principalmente pelo motivo de que, qualquer desavisado que não conhece muitas religiões além das três grandes religiões monoteístas, por acaso leia textos psicanalíticos considerar brilhante a afirmação freudiana de que a religião seria uma forma de simbolizar o pai interceptador na figura de Deus, o que considerando a mitologia cristã ou outras, pode ser bastante certa, mas ao expandi-la para outras religiões certamente encontraremos problemas, problema esse que encontramos ao tentar encaixar o budismo nisso: como isso poderia ser verdade numa religião não-teísta? Essa característica do budismo foi o que me levou a escolher um texto dessa religião para que pudesse analisar seu conteúdo, pois o fato de não existir um deus ali, muda todas as peças de lugar, torna tudo mais interessante e permite um leque de compreensões. Assim, posso dizer que o objetivo deste trabalho é de fato bem simples, ler o conteúdo do Livro Tibetano dos Mortos através de uma lente psicanalítica – abordagem escolhida por uma proximidade pessoal e por contar com o conceito de pulsão de morte e pulsão de vida, e, dada a natureza do texto, pode nos servir como ferramenta interpretativa importante.

Já a escolha do tema se dá, num primeiro momento, não pelo interesse em psicanálise ou no Livro tibetano dos mortos, mas sim pelo interesse na morte. O tema é tratado pela humanidade há séculos, milhares de livros já foram produzidos a respeito e nos mais diversos saberes: teológico, biológico, filosófico, antropológico e até psicológico, contudo, apesar dos anos e anos e das diversas vidas dedicadas à morte, o assunto permanece uma incógnita – como um sábio oráculo, cujos lábios foram cerrados até o fim dos tempos por uma força desconhecida, confrontado por viajantes de terras longínquas que retornarão de sua busca com não muito mais conhecimento do que quando a iniciaram. Há uma aura de mistério pairando sobre a morte que nem os mais fervorosos estudos foram capazes de abalar, e nem de longe essa é a minha intenção. Afinal, o objetivo deste trabalho nada mais é do que realizar uma análise psicanalítica do Livro Tibetano dos Mortos. A literatura sendo ela mesma parte da cultura, incorre em olharmos para a cultura, mas num recorte diminuto, olhando apenas para um aspecto, e dentro deste aspecto apenas para um trabalho. Tentarei com esse trabalho produzir sentidos que dialoguem com o texto, usando a psicanálise, o texto que, por sua vez, produz sentido com a morte, a qual produz sentido com a vida.

2.0 Método

Acredito que seja justo iniciar ressaltando que a natureza deste trabalho é a de uma pesquisa teórica, na qual realizarei uma análise psicanalítica do Livro Tibetano dos Mortos, um dos escritos mais importantes da religião budista. Tendo isto posto, devo ressaltar que, mesmo este sendo um grande produto cultural, de importância histórica e social inestimável, não será nesse âmbito que irei me deter. A cultura tibetana, como veremos mais adiante, mesmo ainda carecendo de fontes literárias acessíveis em nossa língua ou mesmo em inglês, consegue reunir tanto conteúdo, que seria impossível trabalhar isso de forma justa num trabalho de conclusão de curso. Desta forma, decidi discutir o conteúdo do livro numa análise literária com viés psicanalítico, o que nem por um segundo permite que nos afastemos da cultura que produziu o material sobre o qual nos debruçaremos, o ponto é que a cultura não se trata do objeto em questão. Apesar disso, não deixaremos de dirigir-nos a ela, e para tanto, teremos um capítulo para a contextualização do Livro Tibetano dos Mortos e do próprio Budismo Tibetano, onde irei me alongar e deter um pouco mais nesse tema, a fim de que o leitor esteja bem situado na altura em que iniciarmos a análise e discussão propriamente dita, não sendo minha intenção, de forma alguma, sequer pretender esgotar o tema – como já disse, isso não seria possível.

Cabe também esclarecer o uso da psicanálise como método da pesquisa, uma vez que, não raramente, a vemos sendo mais utilizada em pesquisas de ordem não-teórica e estudos de caso. Como afirma Hashimoto e Tavares (2013), a psicanálise, mesmo se dando na dimensão da práxis, do fazer clínico, não é apenas através dele que ela se sustenta, podendo citar o próprio Freud, que desenvolveu a metapsicologia como uma base teórica capaz de sustentar aquilo que poderia ser vivenciado em clínica. Entretanto, mesmo as pesquisas teóricas em psicanálise, ainda, em algum nível, visam a prática, ou melhor, o fazer clínico, isso porque em todos os âmbitos em que tenhamos produções psicanalíticas, temos a interpretação (Hermann, 2004 apud. Hashimoto e Tavares, 2013).

Colocando da forma que eu trouxe, pode parecer algo amplo e que nada tem a ver objetivamente com a questão de pensar uma pesquisa teórica em psicanálise. Tendo a discordar, pois para dizer em poucas palavras, é isso mesmo, a interpretação une a psicanálise em todo o seu fazer científico. Entretanto, seria interessante dissecar um pouco a interpretação. Para tanto, precisamos dizer que o conceito de interpretação foi sendo alterado ao longo do desenvolvimento da psicanálise:

“A interpretação na psicanálise freudiana é o caminho pelo qual o analista desvenda os sentidos latentes das

palavras e comportamentos dos sujeitos em análise. Ela tem em vista a produção de sentido sobre os sintomas, apontando o desejo inconsciente, por isso é um dos pilares da técnica, funcionando como um campo discursivo que apontaria para o núcleo do inconsciente e da causação psíquica.” (ALMEIDA e ATALLAH, 2009, p. 153).

Por outro lado, considerando o retorno a Freud, proposto por Lacan, e suas contribuições teóricas, podemos compreender interpretação de outra forma:

“Interessante ainda constatarmos que, enquanto a racionalidade clássica pressupõe um fechamento em torno dela mesmo, na medida em que a subjetividade é excluída, a Psicanálise por sua vez inclui a noção de *vazio* (Lacan, [1959-1960]/2008) como constitutivo do todo, se quisermos e pudermos ainda pensar em algo que seja considerado completo. O fato é que a Psicanálise, sobretudo a partir do *retorno a Freud* efetuado por J. Lacan (1901-1981) considera definitivamente este *vazio* como constitutivo do sujeito psíquico, o que em termos teóricos se refere ao núcleo do registro do Real (Lacan, [1959-1960]/2008) e ao pulsional em si incognoscível (Freud, [1915]/1996); em suma, aquilo que está para além da simbolização, mas que atua como *uma falta que insiste em não se inscrever* (Lacan, [1959-1960]/2008) evidenciando a presença de sua ausência. É por este viés de entendimento que é possível considerar toda produção de sentido como sendo da *ordem do artifício*, como uma possibilidade de produzir sentido acerca daquilo que está sempre num para-além, uma vez que com a Psicanálise compreendemos que a verdade é sempre *não-toda* (Lacan, [1959-1960]/2008). Articulando tais considerações com a implicação do sujeito nas produções de sentido realizadas por meio do método psicanalítico (Psicanálise em Intensão²) gostaríamos de apontar a partir de agora algumas especificidades de uma Pesquisa Teórica em Psicanálise.” (HASHIMOTO e TAVARES, 2013, p. 171 e 172).

Isso abre um mar de possibilidades para o fazer teórico psicanalítico, uma vez que a interpretação não revela algo subjacente, que está lá apenas aguardando para ser descoberto. Ironicamente, isso quebra toda a aura mística que vemos no senso comum sobre a psicanálise,

pois, para que possamos seguir adiante no trabalho, nos desfazemos da indumentária de suposto saber legada ao analista, e isso se aplica ao presente texto. Não há nada a ser descoberto ou desvelado sobre um texto antigo e secreto vindo do oriente, como muitos dos produtos culturais da New Age e seu orientalismo barato tentava vender, o que há é um material cultural que influencia as práticas e crenças sobre a morte de todo um povo até os dias de hoje tentando ser compreendida com as lentes de uma corrente de pensamento oriunda da Europa ocidental. Não existe nenhum sentido a priori nisso, e o objetivo aqui é justamente interpretar, não para descobrir, mas para construir sentido.

3.0 Psicanálise e morte

Como já foi dito, a morte é uma das experiências humanas em torno da qual mais se aglomeram sentimentos, como medo e angústia, e, por tanto, a psicanálise enquanto campo de estudo não se furtaria a debruçar-se sobre o fenômeno. Segundo Campos (2013), a ideia de morte dentro da psicanálise é concebida de forma complexa, já que, segundo ele, Freud afirma que “o inconsciente não retém representações negativas, ou seja, não seria possível falar de uma representação propriamente direta da morte, uma vez que esta deveria significar ausência da vida.” (CAMPOS, 2013, p. 2). Sendo assim, ainda segundo o mesmo autor, não há espaço para a representação psíquica da morte, uma vez que não se tem sua experiência.

A conhecida ideia de pulsão de morte, vem como um princípio conservador, podendo se expressar de algumas formas indiretas, como através da agressividade e da compulsão à repetição, por exemplo (CAMPOS, 2013). Seria, portanto, a pulsão de morte resultado de uma tentativa do aparelho psíquico de se manter, ou melhor, tentar se aproximar de um estado de não-perturbação absoluto (FREUD, 1920). Contudo, segundo a segunda teoria pulsional freudiana, a pulsão de morte não pode se expressar diretamente, como explica Campos:

As pulsões de vida constituiriam a força de ligação em jogo no aparelho psíquico, em oposição à pulsão de morte, que seria a força de desligamento. Tudo que é representação e tentativa de organização é expressão da pulsão de vida, enquanto toda ruptura e traumatismo à organização do psiquismo é expressão da pulsão de morte. Essa idéia leva a um pequeno paradoxo, pois chegamos facilmente à conclusão de que a pulsão de morte é contra toda a possibilidade de representação no psiquismo, uma vez que ela é a tendência de descarga absoluta da energia psíquica, o que levaria, em última instância a um esvaziamento e destruição do próprio psiquismo. Assim, a pulsão de morte age de forma muda no psiquismo, sabotando-o na surdina. Sua expressão só pode ser deduzida de forma indireta, por meio dos fenômenos da compulsão à repetição, da reação terapêutica negativa, do sentimento inconsciente de culpa e da agressividade. (CAMPOS, 2013, p. 2-3).

Acredito que seja válido trazer aqui também, brevemente, como o raciocínio da segunda dualidade pulsional se desenvolve na psicanálise, usando como base o clássico texto de Freud “Além do Princípio do Prazer”. A antiga dualidade pulsional, lidava, como se pode presumir pelo nome, também com duas forças, a tensão provocada pelo desejo e o (não necessariamente) subsequente alívio dessa tensão, que gera o que chamamos de prazer. A essa regulação das tensões psíquicas, foi dado o nome de princípio do prazer, em torno do qual, até então acreditava-se organizar toda a economia psíquica (Freud, 1920). Contudo, isso passou a ser questionado quando um fenômeno passou a ser observado na sociedade após o

retorno dos homens que serviram na Primeira Guerra Mundial, as chamadas neuroses de guerra, tendo como principal sintomatologia investigada os sonhos que colocavam novamente essas pessoas em situações traumáticas vividas na guerra, indo na contramão do que se sabia sobre os sonhos até então, que iriam na direção da realização de desejos – ou seja, do princípio do prazer (Freud, 1920). Assim, Freud chega à conclusão de que há algo que regula no aparelho psíquico para além do princípio do prazer, nos levando a uma nova dualidade pulsional, com a pulsão de vida figurando no campo daquilo que se constrói, que se afirma, indo no sentido “instintivo” da reprodução, enquanto a pulsão de morte seria relativa ao desligamento, à retroversão da energia projetada para si mesmo outra vez, a repetição, a agressividade (Freud, 1920).

Com isso acredito que seja possível ter alguma ideia acerca da pulsão de morte e de como a psicanálise clássica (entende-se por clássica, freudiana) entende a morte. Por certo o tema não está esgotado, uma vez que há diversas produções cercando-o, sendo que algumas ainda serão analisadas no presente trabalho. Contudo, gostaria de introduzir o conceito de pulsão de morte sob a perspectiva lacaniana agora.

Em Lacan, temos uma perspectiva um pouco diferente da freudiana, apesar de não se diferenciar em bases, aqui temos a introdução da linguagem como objeto de análise (algo que Freud usou, mas não nomeou como base de sua teoria), estabelecendo o arcabouço simbólico gerado a partir do momento que passamos a representar coisas através de palavras. Esse anteparo simbólico faz com que o homem entre em contato com a realidade de forma indireta, uma vez que é possível falar sobre uma coisa ao invés de apontá-la, descrever ações e até produzir metáforas, o que nos leva à famosa afirmação lacaniana de que a palavra mata a coisa (CASTRO, 2011). Desta forma, o sujeito como um todo se organiza a partir da linguagem na qual ele é inserido a partir do momento que nasce, e moldado em sua relação com o Outro, de forma que o inconsciente criado é sujeito da palavra. Isso ocorre pois, materialmente, não nascemos em meio a nada, nascemos cercados de significantes, nascemos como um significante aglomerado de significados que nos foram impostos antes mesmo de nascermos; ou seja, nascemos determinados a nos tornarmos reféns da linguagem (CASTRO, 2011).

Por tanto, numa perspectiva lacaniana, pulsão de morte pode ser entendida como aquilo que há de mais central no ser humano, uma vez que ele se estrutura, enquanto discurso e enquanto inconsciente, dentro da linguagem, dentro do simbólico, legando ao ser humano um lugar que vai na contramão da natureza (CASTRO, 2011). O Real não faz sentido, ele apenas existe, e a partir do momento que nós o delimitamos e convertemos em símbolo,

esvaziamos as coisas, e portanto, esvaziamo-nos a nós mesmos, enquanto seres dotados de um aparato simbólico só o podemos ser por sermos antes, ou melhor, durante o processo de nos tornarmos aquilo que é, castrados. Como afirma Castro segundo Lacan:

A ordem simbólica “tende para além do princípio do prazer, fora dos limites da vida, e por isso Freud a identifica à pulsão de morte” (Lacan, 1978, p. 375). O simbólico constitui uma espécie de prótese, de dispositivo artificial acoplado ao organismo humano, que o mortifica: “A natureza do símbolo ainda está por esclarecer. Aproximamo-nos de sua essência situando sua gênese no mesmo ponto que a da pulsão de morte” (Lacan, 1981a, p. 244). Noutros termos, “a pulsão de morte não é senão a máscara da ordem simbólica” (Lacan, 1978, p. 375). Isso faz do homem uma espécie de cyborg: “O próprio ser humano está em parte fora da vida, ele participa da pulsão de morte” (Lacan, 1978, p. 113). (CASTRO, 2011, p. 11).

Tendo o ser humano fugido à natureza através da cultura, que construiu o simbólico que o aparta do real, não significa que ele deixou de ser produto da natureza, ou produto da vida, apenas não participa mais desta. Sendo assim, ainda carrega como herança um funcionamento orgânico, que impele à satisfação de suas necessidades, que agora não são mais tão necessidades assim, que se vêem agora num molde mais “artificial”, eis a pulsão, que mesmo que se aproxime da necessidade, ainda estará submetida aos significantes (CASTRO, 2011). Sobre a pulsão, Castro afirma:

A satisfação é a finalidade da pulsão, mas a melhor maneira de entendê-la, segundo Lacan (1973, p. 163), é através dos termos em inglês aim e goal. Ambos têm uma certa afinidade de sentido, porém, mais precisamente, o primeiro indica o que se pretende fazer (ênfatizando o trajeto), enquanto o segundo indica o alvo (ênfatizando o destino final). Em última instância, o propósito da pulsão não é um goal, atingir uma hipotética satisfação definitiva, mas um aim, obter satisfação circulando repetidamente no circuito fechado em torno do objeto. Ora, em termos lacanianos, a satisfação via repetição é o gozo. (CASTRO, 2011, p. 13).

Em outras palavras, podemos dizer que a pulsão sempre é satisfeita e ao mesmo tempo nunca pode ser satisfeita, o que pode parecer contraditório e anti-natural, e parece ser assim porque de fato é. Nós funcionamos num regime de excesso uma vez que somos dotados do simbólico, pois uma vez dissociados do real, passamos a carregar em nós mesmos todo o mundo que nos cerca, todo picotado e remendado nos significantes que produzimos, passamos a criar a nós mesmos, tornamo-nos uma cópia imperfeita da natureza, que nos expulsa e nos destitui do gozo absoluto (CASTRO, 2011). Isso faz com que estejamos constantemente num estado de tensão além do suportável, que seria regulado pelo princípio

do prazer, mas esse excesso desconfortável sempre volta a incomodar, e é por isso que Lacan, segundo Castro (2011), afirma que toda pulsão é, no limite, pulsão de morte.

É fato que as “pulsões de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedoras da paz e constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer” (Freud, 1920/1976, p. 84-85). Ora, a pulsão de morte é justamente aquilo que transpõe o nível aceitável de tensão. Mantendo o modelo dualista, no qual Freud sempre insistiu, Lacan fornece uma chave para entendermos esse dualismo: toda pulsão é, ao mesmo tempo, pulsão de vida e pulsão de morte. “A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão” (Lacan, 1973, p. 232).” (CASTRO, 2011, p. 15).

Tentando encerrar aqui a conceituação de pulsão de morte para Lacan, devemos adentrar a dimensão do gozo, de forma um pouco mais detida. O gozo ocorre na dimensão do real, e, via de regra, nada se pode saber dele. Pode ser “descrito” (emprego tal palavra por falta de outra que cumpra melhor sua função, apesar de não ser perfeita para o que se objetiva a partir dela) como “um impulso desenfreado para o prazer, que gera repetição, excesso, desprazer, sensações devastadoras que põem em xeque nosso equilíbrio.” (CASTRO, 2011, p. 17).

Sendo o gozo pertencente ao terreno do real, e nós enquanto humanos castrados, não experienciamos o real, é lógico afirmar que não experienciamos também o gozo em sua plenitude. Experienciamos apenas aquilo que é possível significar dele, estamos, então, limitados nesse âmbito:

Quando Lacan (1966, p. 821) diz que “o gozo é interdito a quem fala como tal”, é a esse gozo primordial que ele se refere. Na medida em que a inserção na linguagem implica uma perda de gozo, pode-se considerá-la em si mesma como a castração inaugural, anterior à fase edipiana, uma castração inerente à própria linguagem. (CASTRO, 2011, p. 18).

A conclusão levantada pelo autor do texto, que serviu de base para as conceituações lacanianas acerca da pulsão de morte, é a de que o ser humano liga de ponta a ponta a sua existência numa cadeia significante. Assim, busca incansavelmente reproduzir em sua vida um estado predecessor à sua existência simbólica, um estado indiferenciado, que permite o gozo completo, e nunca consegue. Ou melhor, consegue, mas o único estado em que consegue atingir o grau de indiferenciação que se assemelha ao do anterior à presença da linguagem, é a morte. Nos termos empregados pelo autor, o “real indiferenciado do gozo absoluto” e o “real indiferenciado da morte”, representam uma conexão simbólica total da vida, da origem ao destino (CASTRO, 2011).

Portanto, apenas para encerrar numa conclusão mais poética, nós nos resguardamos da existência voraz, de existirmos de forma voraz, e nesse movimento passamos a desejar de forma voraz. Esse desejo avassalador, que nos impele à destruição, é o mesmo que nos destruiria. Em suma, a morte nos devolve nosso estado original – somos feitos de morte.

4.0 Contextualização do Livro Tibetano dos Mortos

Conforme dito antes, o Livro Tibetano dos Mortos, ou o Bardo Thodol, é um texto religioso que narra os estágios pelos quais as consciências humanas mortas passam até que estejam prontas para um renascimento. Dada a importância do texto para a religião, e este ser um texto cuja origem é nebulosa e a história que se sabe possui correlações intrínsecas com o Budismo Tibetano e com a figura de Padmasambhava, é muito importante que seja feita uma contextualização acerca do budismo Vajrayana. Então o presente capítulo estará dividido nos seguintes subtópicos: O que é o Budismo Tibetano, Uma breve história do Budismo Tibetano e O Livro Tibetano dos Mortos.

4.1 O que é o Budismo Tibetano e contextualização do Budismo Tântrico

O que veio a ficar mais conhecido como Budismo Tibetano pode também ser chamado de Budismo do Norte, Budismo Tântrico ou Budismo Vajrayana, e, surpreendentemente, não nasceu no Tibete. Ou melhor, nasceu e ao mesmo tempo não, pois o budismo baseado nos Tantras surgiu na Índia, se espalhando posteriormente para o Japão, a China e o Tibete, sendo que o que ocorreu durante a fundação do budismo tibetano foi a incorporação de divindades locais e certas práticas do xamanismo tibetano (HARVEY, 2013/2019).

O budismo tântrico se desenvolve na Índia concorrendo com shaivismo tântrico, a religião que cultua o deus Shiva, apropriando-se deste e adaptando seus complexos rituais para a perspectiva budista, colocando como objetivo agora a libertação da consciência e alcançar o estado búdico (HARVEY, 2013/2019). As principais práticas do budismo tântrico envolvem a visualização de divindades e a recitação de mantras (ou palavras de poder) relativos a elas, que começam como práticas mundanas e depois passam a se tornar avançadas, sendo capazes de proporcionar a realização espiritual através de uma vivência religiosa intensa (HARVEY, 2013/2019).

O budismo tântrico cresceu na Índia, passando a ser considerado “um novo veículo e mais poderoso, cujos métodos produzem o Estado de Buda, não apenas a proteção mundana.” (HARVEY, 2013/2019, p. 211).

Desse modo, começou a chamar a si mesmo de *Vajra-yana*, o veículo do “Raio” ou do “Diamante”. Na Índia pré-budista, o *Vajra* era visto como o poderoso cetro de Indra, governante dos deuses védicos. No budismo primitivo, diziam que o *Arhat* tinha uma mente como um *Vajra* (P. *Vajira*; A.i.124) e no Mahayana considera-se que um *Bodhisattva* do décimo estágio

entra em um estado meditativo do tipo *Vajra*. (HARVEY, 2013/2019, p. 211).

A prática do budismo tântrico é sistemática, tendo vários níveis e sendo necessário galgar degraus alcançados por meio de iniciações. Essas iniciações são ministradas por um Lama, que uma vez encontrado pelo praticante que considera possuir afinidade para com ele, deve tomar para si a responsabilidade do bem-estar espiritual do praticante, que deve obedecer ao Lama e servi-lo sem pestanejar (HARVEY, 2013/2019). A cada novo nível de prática alcançado, novos textos e o conhecimento oral para entendê-los são legados ao praticante, junto com um mantra que permite estabelecer “contato” com uma nova divindade, ligada ao praticante mediante um ritual desempenhado pelo Lama, de modo que o aprendiz vai acumulando mantras e práticas.

4.2 Uma breve história do Budismo Tibetano

As influências budistas no Tibete, segundo Harvey (2013/2019), só ocorrem de forma mais intensa entre 618 e 650 e.c., quando Songsten Gampo assume o trono e se converte ao budismo por influência de suas duas esposas, sendo que uma vinha do Nepal e a outra da China. Após esse período, o budismo foi diminuindo na região, só voltando a ter maior influência mais de cem anos depois, quando ocorreu de fato a fundação do Budismo Tibetano. É contada uma história sobre como esse processo se iniciou.

No século seguinte, influências budistas vieram da Índia, da China e da Ásia Central, e o rei Tr'isong Deusten (Khr srong Ide'u bstan; 740-98) tentou criar o primeiro mosteiro no país. No entanto, segundo conta a tradição, seus esforços foram frustrados por terremotos e doenças, considerados resultado da hostilidade das divindades Bon. Os problemas continuaram mesmo depois que o mestre Mahayana Santaraksita, da Universidade de Nalanda, foi trazido para abençoar o local. Este último avisou que o budismo tântrico atrairia muitos tibetanos, devido às suas inclinações xamânicas, e sugeriu que o Mahasiddha Padmasambhava fosse convidado para ir ao Tibete. Consta que, ao chegar, ele exorcizou com sucesso o local por volta de 775, convertendo depois muitas das divindades nativas, que se tornaram protetoras do budismo. (HARVEY, 2013/2019, p. 229).

Depois disso, diversos debates sobre as diferentes abordagens do budismo começaram, sendo representados por monges, um do budismo indiano e outro do budismo Chan chinês, que discutiam como alcançar a iluminação. A abordagem indiana vence, e passa a se constituir no Tibete uma mistura do budismo tântrico indiano com o misticismo e o

xamanismo locais, dando origem assim ao que viemos a conhecer como Budismo Tibetano (HARVEY, 2013/2019).

4.3 O Livro Tibetano dos Mortos

Dado esse breve panorama da história do budismo tibetano, podemos partir agora para uma breve história do Livro Tibetano dos Mortos ou *Bardo Thodol* – cuja tradução não é Livro Tibetano dos Mortos, mas sim “A Grande Libertação pela Auscultação nos Estados Intermediários” (HENRIQUES, 2014). Se trata, basicamente, de uma compilação de diversos textos que remontam ao xamanismo tibetano, os quais versam principalmente sobre os *Bardos*, ou períodos de transição da consciência durante o processo de morte e renascimento. A doutrina do renascimento, mesmo que de forma diferente do que veio a se tornar o convencional, estava presente na região desde muito antes do budismo, servindo inclusive como ponto de aproximação entre a tradição Bon, muito presente no cotidiano da vida do povo, e o budismo que começava a entrar no Tibete (EVANS-WENTZ, 1985/2024).

A história acerca da escrita do livro é incerta, pois se trata de um período muito antigo, sobre o qual não encontrei material algum. Contudo, podemos ter acesso à história de sua descoberta, que é envolta em lendas e misticismo. Segundo uma xilografia tibetana cuja posse era do Lama Kazi Dawa-Samdub, tradutor do manuscrito do *Bardo Thodol* para o inglês, Padmasambhava proclamou a vinda de oito *Terton*, ou “Extratores”, que teriam como tarefa encontrar textos sagrados e trazê-los de volta à luz, sendo eles mesmos encarnações do próprio Padmasambhava. Quem teria encontrado o Livro Tibetano dos Mortos seria Rigzin Karma Ling-pa, que apesar de ser uma figura popular na história tradicional do Tibete, sua existência não pode ser confirmada, tendo seu feito se dado por volta do séc. VIII e.c. (EVANS-WENTZ, 1985/2024).

Segundo Henriques (2014) o principal conteúdo do Livro Tibetano dos Mortos é o seguinte:

O Bardo Thödol se configura como um tratado tibetano sobre a ciência da morte e do renascimento, um manual no qual estão contidas grandes mensagens reveladoras sobre a arte de morrer, já que esta é tão importante quanto à arte de viver, por isso ambas se completam. Nesse sentido, trata-se de um processo psíquico e espiritual a ser percorrido visando o correto aprendizado de uma morte corretamente controlada. Nele, os sábios ensinam que a meta final do homem é a transcendência sobre a transitoriedade. (HENRIQUES, 2014, p. 96).

4.4 Os Bardos

Para que possamos nos aprofundar no tema, ainda que diante de certas limitações, abordaremos de forma separada os textos relacionados aos três Bardos, ou melhor dizendo, três estágios do bardo, divididos em dois livros, respectivamente Chikhai Bardo e Chonyd Bardo, identificados no escopo de “Livro I”, e Sidpa Bardo, que por sua vez se encontra em “Livro II”. Para que possamos entender melhor, a palavra *bardo* é uma expressão da língua tibetana que significa *entre dois* (EVANS-WENTZ, 1985/2024). Assim, prosseguiremos dando um apanhado geral do que acontece em cada um dos Bardos, para que com maior proximidade, possamos prosseguir para uma análise envolvendo também o ritual fúnebre tibetano.

4.4.1 Chikhai Bardo

Este é o primeiro bardo, também chamado de estado intermediário dos momentos da morte, que tem início no momento em que o sujeito dá o seu último suspiro (HENRIQUES, 2014). No primeiro estágio desse bardo, ocorre a confrontação com a Clara Luz Primária, que deve ocorrer nos Estado Intermediário dos Momentos da Morte, que seria o momento em que o Fluxo Vital começa a deixar o corpo, mas ainda não o fez (EVANS-WENTZ, 1985/2024). Antes mesmo que se inicie a leitura deste Thodol, há a indicação da técnica yoguica de Transferência do Princípio de Consciência, que deve ser praticada em vida e aplicada no momento da morte, buscando manter o maior fluxo de consciência possível para assim conseguir alcançar a libertação, alcançada ao se lembrar de como proceder com a técnica (EVANS-WENTZ, 1985/2024). Vale ressaltar que, mesmo que várias vezes ao longo do texto a palavra libertação seja usada, ela não faz jus àquela do Nirvana, mas sim a não precisar se defrontar aos três bardos e poder se encaminhar para um novo renascimento (EVANS-WENTZ, 1985/2024).

Continuando, é dito que:

Aqui [pode haver] aqueles que, não obstante tenham ouvido muito [as instruções religiosas], podem não reconhecê-las; e [alguns] que, embora reconhecendo-as, achem-se pouco familiarizados com elas. Porém, todas as pessoas que receberam os ensinamentos prático [chamados] Guias serão – se isso for aplicado a elas – postas em confrontação com a Clara Luz Fundamental; e, sem qualquer Estado Intermediário, obterão o Dharma-Khaya Nascituro, por meio do Grande Caminho Perpendicular. (EVANS-WENTZ, 1985/2024, p. 193).

Com isso posto, são passadas as instruções sobre como proceder com a leitura do Thodol, que serve para aqueles que não puderam ser libertos por não terem reconhecido a

Clara Luz e para que obtenham sucesso em sua libertação, devem ser lembrados das instruções (ibid., 1985/2024). A leitura deve ser realizada, se possível, pelo lama que instruiu o falecido em vida, contudo, na impossibilidade disso, outras rotas devem ser tomadas, como a leitura ser realizada por uma pessoa próxima que seguia a mesma fé, uma pessoa que não fosse próxima, mas que tenha sido instruída na mesma religião, ou, fora de qualquer das possibilidades, uma pessoa com capacidade de ler o texto na íntegra com boa oratória deve ser o suficiente (ibid., 1985/2024).

Existem normas muito específicas, principalmente quanto ao *timing* da aplicação do Thodol, que acaba tendo medidas um tanto incertas, tanto por variar de indivíduo para indivíduo – nisso entende-se do “estado dos nervos” de cada um, do nível de prática e até do bom e mau karma acumulado em vida –, quanto por ainda não existirem medidas cronométricas de tempo quando o texto provavelmente foi escrito, o que leva a, por vezes, as medidas de tempo serem dadas como “tempo de uma refeição” por exemplo (ibid., 1985/2024). As leituras a serem realizadas para o morto são descritas em seguida, que servem para lembrá-lo de coisas como a Clara Luz e quais são os sintomas da morte, devendo ser repetidas, em geral, de três a sete vezes (ibid., 1985/2024). Com exceção da primeira, que deve ser repetida até que “[...] um líquido amarelado comece a aparecer de várias aberturas dos órgãos físicos [do falecido]” (ibid., 1985/2024, p. 196). Eis a passagem a que me refiro, a título de curiosidade:

Ó nobre filho (nome do morto), chegou a hora de procurares o Caminho [na realidade]. Tua respiração está prestes a cessar. Teu guru te colocou em confrontação, antes, com a Clara Luz; agora, estás prestes a vivenciá-la em sua Realidade no estado do Bardo, onde todas as coisas são como o vazio e o céu desanuviado, e o intelecto nu e imaculado é como um vácuo transparente sem circunferência ou centro. Nesse momento, conhece-te; e permanece nesse estado. Também eu estou, neste momento, pondo-te em confrontação. (ibid., 1985/2024, p. 195).

Ainda, para o caso das pessoas que, mesmo sendo postas em confrontação com a Clara Luz Primária, não a reconhecem e não são libertas, há a Clara Luz Secundária, onde começa o segundo estágio do Chikhai Bardo (ibid., 1985/2024). Após a manifestação da Clara Luz Primária, o fluxo vital do indivíduo começa a sair por qualquer abertura do corpo, e logo após isso uma sensação de lucidez se sobrepõe na mente do falecido, e em seguida ele tentará determinar se está mesmo morto ou não, contudo, não será capaz de responder a isso, encontrar-se-á com conhecidos e parentes, podendo até ouvir o choro deles (ibid., 1985/2024). Neste momento, na tentativa de fazer com que o morto se liberte, novas instruções são postas

em prática, que consiste em dizer ao morto que medite sobre a sua “divindade tutelar”, e caso “[...] o [defunto] seja alguém do povo, diz: Medita sobre o Grande Senhor da Compaixão” (ibid., 1985/2024. p. 202), mais conhecido pelo nome em sânscrito *Avalokiteshvara* (ibid., 1985/2024). Caso isso falhe, devem começar as ilusões kármicas, que nos levam ao próximo bardo (ibid., 1985/2024).

4.4.2 Chonyid Bardo

Chonyid Bardo, que pode ser chamado de Estado Intermediário de Realidade (HENRIQUES, 2014), é o terceiro estágio do Brado, para onde segue a consciência do morto que não conseguiu se libertar na confrontação com a Clara Luz Primária nem com a Clara Luz Secundária, sendo também onde começam as ilusões kármicas (EVANS-WENTZ, 1985/2024). É um Bardo cuja leitura é considerada de extrema importância, caso aconteça de o morto chegar até ele (EVANS-WENTZ, 1985/2024).

Neste Bardo, o falecido tem uma maior consciência do que se passa, podendo reconhecer pessoas vivas a sua volta, até tentar interagir com elas, porém, sem sucesso, irá embora (ibid., 1985/2024). A partir daí, o morto passa a ser acossado por luzes, raios e cores, as quais, obviamente, não conseguem feri-lo ou matá-lo, uma vez que já não se encontra entre os vivos, no entanto é uma experiência que causa terror (ibid., 1985/2024), o que justifica a importância atribuída à leitura. Aqui também, o morto já não conta com um corpo físico, mas com um “[...] corpo-pensamento de inclinações” (ibid., 1985/2024, p. 208), ou corpo mental, bem como todas as aparições e deidades que se mostrarem não passam de formas-pensamento, ou visões mentais do próprio sujeito (ibid., 1985/2024).

A duração deste Bardo é de catorze dias, sendo que nos primeiros sete, o morto experiencia sete divindades pacíficas, enquanto nos demais dias, divindades coléricas (EVANS-WENTZ, 1985/2024). As divindades pacíficas vêm aos pares, uma masculina e outra feminina, e junto a elas vêm também luzes e raios de cores diferentes (HENRIQUES, 2014). Isso se segue da seguinte forma: aparece uma divindade masculina acompanhada de sua consorte na forma de uma luz radiante, em contrapartida, aparece simultaneamente uma luz opaca, que representa ações negativas pregressas do praticante, para as quais, por medo ou hábito, ele acaba sendo impelido (HENRIQUES, 2014). Nesse período, o lama tenta fazer com que ele reconheça a luz representada por essas entidades, o que, sendo realizado mesmo que uma vez, já confere libertação ao morto (HENRIQUES, 2014). Isso segue até o sexto dia, onde, caso mesmo colocado em confrontação, o fiel não tenha conseguido reconhecer a realidade, “[...] todos os Divinos Pais-Mães das Cinco Ordens [de Dhyani Budas] com seus

acompanhantes virão brilhar sobre a pessoa simultaneamente” (EVANS-WENTZ, 1985/2024, p. 220). Junto a isso, seis luzes opacas aparecerão, cada uma representando cada um dos seis reinos do Samsara (HENRIQUES, 2014). No sétimo e último dia de manifestação das divindades pacíficas, aparece a assembleia dos detentores do conhecimento, de forma diferente, como uma única luz de cores diferentes (HENRIQUES, 2014).

Caso até aqui, o falecido não tenha conseguido se libertar, ele segue para a confrontação com as divindades iradas, a partir de onde é considerado mais difícil o reconhecimento (HENRIQUES, 2014). Da mesma forma que se seguiu antes, a cada dia surge uma nova divindade acompanhada de sua consorte, com a qual o fiel deve ser colocado em confrontação e reconhecê-la para ser liberto (HENRIQUES, 2014). A partir de um determinado ponto, surgem as divindades femininas com cabeças de animais, “as oito Gaurí e as oito Pisáci” (HENRIQUES, 2014, p. 127). Se mesmo com isso, o morto ainda não tiver se libertado, ele passará pelo último estágio do Bardo.

4.4.3 Sidpa Bardo

Este é o Sidpa Bardo ou Estado Intermediário de Renascimento (EVANS-WENTZ, 1985/2024), estado pelo qual o morto passa antes que sua consciência possa renascer num corpo novo em um dos seis domínios do Samsara (ibid, 1985/2024). Neste estágio é muito mais difícil conseguir a libertação do ciclo de renascimentos sem fim, contudo não é impossível, desde que o fiel reconheça “as visões divinas como a verdadeira natureza da realidade” (HENRIQUES, 2014, p. 128).

O corpo mental do falecido recebe a capacidade de clarividência, o que aflora muito as suas percepções e o faz perceber que está de fato morto, sem que possa enganar a si mesmo, fazendo com que seu estado emocional fique instável, podendo ir de “de um estado beatífico a um estado de sofrimento, ou vice-versa” (HENRIQUES, 2014, p. 129). Ainda na tentativa de evitar um novo nascimento e alcançar a libertação, o lama lembra o fiel dos métodos de obstrução de entrada no ventre, o que é muito difícil (HENRIQUES, 2014). Durante o processo, o mundo no qual a consciência do morto está para renascer passa a chamar mais sua atenção:

Todavia, diante de seus olhos surgirão seis luzes que representam os seis domínios dos seres. Uma das luzes chamará sua atenção por seu brilho mais intenso, em outras palavras, ele será conduzido para o domínio que irá renascer. (HENRIQUES, 2014, p. 130).

Desta forma se encerra o Bardo, período no qual a consciência de um ser senciente fica entre-mundos, tendo múltiplas chances de escapar do sofrimento imputado àqueles que continuam a nascer e morrer no ciclo sem fim do Samsara. Caso a pessoa não tenha conseguido a libertação, ela deve renascer no mundo mais condizente com seu karma pregresso e assim continuar o ciclo, até que consiga uma nova oportunidade para tentar se libertar.

5.0 Como o Livro Tibetano dos Mortos significa a morte

Antes de nos atentarmos ao Bardo Thodol, devemos ter em mente que, quase tudo o que está presente no texto – tirando, é claro, a crença de que uma consciência pode renascer neste mundo, ou mesmo em outro mundo, como um ser diferente daquele que foi – é de natureza simbólica, significando algum aspecto mental da humanidade. Como observamos em:

1. Que todas as condições ou estados possíveis, ou reinos da existência sangsarica, céus, infernos e mundos, dependem inteiramente dos fenômenos, ou, em outras palavras, não passam de fenômenos.
2. Que todos os fenômenos são transitórios, ilusórios, irreais e inexistentes, salvo para a mente sangsarica que os percebe.
3. Que, na realidade, não existe em lugar algum seres tais como deuses, demônios, espíritos ou criaturas sencientes – todos não passam de fenômenos que dependem de uma causa.
4. Que essa causa é um apelo ou sede de sensação, de acordo com o estado da instável existência sangsarica. (EVANS-WENTZ, 1985/2024, p. 171).

Lembremo-nos que, diferente de religiões a que estamos mais acostumados, como o cristianismo, o budismo é uma religião não-teísta, o que não significa que negue necessariamente com veemência a existência de deuses e entes do tipo, apenas não trabalha com esses conceitos, e quando lança mão destes, o faz de forma simbólica. Isso fica muito marcado no budismo tântrico, onde práticas como visualizações e acumulações de mantras que visam com que o fiel absorva ensinamentos que não podem ser passados apenas com palavras (HARVEY, 2013/2019).

Mesmo que as diversas ramificações do budismo discordem em diversas coisas, todas elas derivam de uma única corrente de pensamento, fundada por Sidarta Gautama. Dentre as ideias propostas vamos tomar três, que usaremos para melhor compreender como o Bardo Thodol significa a morte, sendo as Quatro Nobres Verdades, o Nirvana e a Roda de Samsara. As Quatro Nobres Verdades são um dos conceitos mais centrais de qualquer escola budista, e são: 1. existe o doloroso (que se refere a qualquer forma de sofrimento, desde um ferimento até o luto); 2. o doloroso é causado por algo, a avidez; 3. é possível cessar o sofrimento; 4. há um caminho a ser trilhado para que o sofrimento cesse – que seria o Nobre Caminho Óctuplo, do qual não vamos nos ocupar (HARVEY, 2013/2019). O Nirvana, que também é um conceito central no budismo, é um estado a se alcançar, estado esse em que o sofrimento experienciado na existência para, uma vez que sua causa não se faz mais presente, constituindo assim a meta final do praticante budista (HARVEY, 2013/2019).

Em outras palavras, o fim da sede por “mais alguma coisa”, a fim de dedicar toda a atenção ao aqui e agora; o abandono do apego ao passado, presente ou futuro; a liberdade proveniente do contentamento; não se apoiar na avidez a fim de que a mente não se fixe em nada, não se apegue a nada e em nada se pendure. Quando a avidez e outras causas relacionadas chegam, desse modo, ao fim, dukkha cessa. Isso é equivalente ao Nirvana [...], também conhecido como o “incondicionado” ou “não construído” [...]. (HARVEY, 2013/2019, p. 102).

A Roda de Samsara, ou Samsara, por sua vez, é também um conceito central do budismo, e diz das formas em que se é possível existir (RIMPOCHE, 1997 apud. HENRIQUES, 2014). As possibilidades de existir são divididas em seis reinos, subdivididos em três superiores e inferiores, a saber, devas, asuras (ou deuses ciumentos) e humanos (este último considerado o com maiores oportunidades de se alcançar a libertação) – que correspondem aos três reinos superiores –; e por fim, espíritos famintos, animais e os infernos – correspondendo aos três reinos inferiores marcados principalmente por grande sofrimento (PEACOCK, 2005 apud. HENRIQUES, 2014). O indivíduo que morre e não se liberta das ilusões do apego e da avidez, condena a si mesmo a retornar a um desses mundos, a depender de para onde suas ações o guiaram, repetindo o ciclo infundável de sofrimento ligado ao Samsara, cuja uma das traduções possíveis é “vagar” (HARVEY, 2013/2019).

Com isso, conseguimos observar que a visão do budismo sobre o mundo, apesar de não ser absolutamente, é em grande parte pessimista, pois a existência sendo composta por ilusões é incapaz de levar a algo diferente do sofrimento, sendo a única possibilidade de escapatória desse ciclo o reconhecimento da natureza vazia da existência. Essa compreensão, devendo não apenas ser compreendida de forma intelectual, mas sentida como uma experiência, permitiria com que o praticante deixasse de vagar pelo Samsara, ou, em outras palavras, morrer para não nascer nunca mais. Sintetizando essa pequena reflexão, podemos depreender que a existência, apesar de oferecer recursos para que seja possível alcançar a libertação, é marcada profundamente pelo sofrimento, do contrário não haveria necessidade para nos libertarmos.

Ao longo dos três Bardos, fica clara a necessidade de que o morto se liberte a todo custo, com oportunidades para isso desde que a vida deixa seu corpo até o momento em que sua consciência está para adentrar um ventre (HENRIQUES, 2014). Pensando que o objetivo é que se espere o melhor para o morto, isso faz sentido, mas quando comparamos à crença cristã de que o falecido ainda existe, porém num lugar melhor, pode soar um pouco estranho aos ouvidos daqueles mais acostumados a esta última narrativa. Isso porque o Bardo Thodol deixa claro que há apenas morte após a morte, e caso haja vida (em forma de renascimento),

que pena para o falecido, e mesmo assim, não aquela pessoa com quem todos conviveram que retornou, isso caso o morto renasça no mundo humano. Explicando um pouco melhor, caso a consciência do falecido reconheça a vacuidade da essência da realidade, e se liberte de toda ilusão da existência, logo ele não existe mais, ao menos não como indivíduo, já que a própria noção de “eu” se perderia com isso – como podemos ver no conceito de *anatma*, cuja tradução seria a negação de um “eu” (HARVEY, 2013/2019). Caso o falecido renasça, o processo de passar pelo Bardo da morte e renascimento, fez com que ele já não saiba o que foi anteriormente, ou melhor, *se* foi algo anteriormente – em qualquer um dos casos é a morte pura, como deixar de existir. Ainda assim, no último caso, podemos considerar um resquício de existência, já que o falecido se tornou algo novo, mas como consequência de suas ações anteriores, então ainda há uma linha que se conserva, no entanto, o sujeito com quem as demais pessoas da comunidade tinham contato, se foi.

Parece uma forma mais madura de se lidar com o fenômeno da morte, e até com o sofrimento que a experiência do luto provoca – ao invés de deixar a pessoa falecida conservada num canto do céu ao qual você não pode acessar, sem que ela mesma tenha também como interagir com as demais pessoas; ou até um inferno, onde você pode imaginar seus inimigos e desafetos que já não caminham entre os vivos queimando e agonizando em sofrimento eterno e regozijar-se nessa fantasia perversa. Pelo menos é o que parece, num primeiro olhar, referindo tão só à última parte da comparação, pois ao acompanharmos o que vai ocorrendo ao longo dos processos do Bardo a cada chance que o morto perde de se libertar, o vemos cada vez mais perdido e com medo, à medida que avança na espiral de terror pela qual ele está passando. Espiral seria um termo ruim para definir, porque o terror e o sofrimento vão aumentando.

Vamos nos ater a essa afirmação. No Bardo dos Momentos da Morte, não acontece nada que assuste o morto, contudo, caso ele não se liberte, haverá a Clara Luz Secundária, que acompanha uma súbita lucidez que o permite ouvir os lamentos dos familiares e tentar determinar se está vivo ou morto (EVANS-WENTZ, 1985/2024), algo que o desorienta. Seguindo para o Bardo da Realidade, isso se acentua mais, pois o falecido é colocado em confrontação com divindades, raios e cores, e isso é descrito no próprio livro como algo assustador e daí a importância de ter alguém que leia as instruções para o falecido nessa hora (EVANS-WENTZ, 1985/2024); aqui a cada oportunidade que o falecido perde de alcançar a libertação, uma nova oportunidade lhe é dada, mas ele passa por um ciclo de medo e terror novamente, que piora quando passa do sétimo dia e começa a confrontação com as divindades furiosas (HENRIQUES, 2014). E no Bardo do renascimento temos isso outra vez,

com a clarividência que desponta da consciência do falecido, permitindo por um lado uma maior compreensão, mas ao mesmo tempo jogando-o de repente da plenitude para o sofrimento repetidas vezes (HENRIQUES, 2014).

Isso passa a ideia, por mais que alguém esteja “acompanhando” o morto com a leitura do texto para ajudá-lo a lembrar dos ensinamentos, de uma forma de tortura ou destruição simbólica daquele que se foi. Ainda que exista um acompanhamento, o morto passa pelo sofrimento sozinho. Justificando a afirmação, podemos usar como base um trecho de Luto e Melancolia, de Freud:

Em que consiste o trabalho realizado pelo luto? Não me parece descabido expor esse trabalho da forma seguinte. O exame da realidade mostrou que o objeto amado não mais existe, e então exige que toda libido seja retirada de suas conexões com esse objeto. Isso desperta uma compreensível oposição – observa-se geralmente que o ser humano não gosta de abandonar uma posição libidinal, mesmo quando um substituto já se anuncia. [...] Mas a solicitação desta [a realidade] não pode ser atendida imediatamente. É cumprida aos poucos, com grande aplicação de tempo e energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto perdido se prolonga na psique. Cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido. (FREUD, 1917, p. 173-174, inserção do autor).

Como já abordamos anteriormente, esse desligamento, alguns anos depois, foi atribuído por Freud como trabalho da pulsão de morte (FREUD, 1920). Assim, podemos tomar o processo pelo qual o morto passa, para além da sua destruição enquanto sujeito resultante do processo, como uma forma simbólica para que aqueles que ficam consigam destruir a representação interna daquela figura que não existe mais, ao mesmo tempo que a pune por fazê-los sofrer a sua perda. Deste modo, é permitida tanto uma elaboração de luto, quanto um gozo sádico como forma de punir aquele que me faz sofrer. Nessa via, podemos especular que ganha-se algum tempo – quando alguém morre, o real se impõe sobre o simbólico, que não tem ferramentas para reagir, não há como criar uma representação psíquica de morte, como afirma Campos (2013), contudo, munido desse cabedal de crenças, aquele que passa pelo luto ganha um certo tempo para poder reagir, e recolher a libido ali alocada. Além disso, existe um senso de chão criado pela crença de guiar o morto pelo entre-mundos, existe algo a se fazer assim que a tragédia acontece, existe algo a se esperar.

Fica claro, aqui também, uma proximidade teórica em como o budismo enxerga o fenômeno da morte e como a visão lacaniana teoriza acerca do nosso anseio inconsciente por ela. Como vimos anteriormente, a meta maior do budismo é alcançar o Nirvana, que seria o

fim do sofrimento pela libertação do apego e extinção do “desejo” (o termo foi escolhido para maior aproximação com a psicanálise), que possibilita a não-fixação em qualquer coisa, possibilitando, assim, libertação do karma e por consequência, libertação do Samsara (HARVEY, 2013/2019).

Observando pelo lado da psicanálise, como mencionado no capítulo Psicanálise e morte, o ser humano é castrado e, sendo assim, é um ser faltante (CASTRO, 2011). Como seres faltantes, desejamos algo de fora que preencha essa falta, que não pode ser preenchida, pois a cada giro pulsional, recapturamos uma parcela do gozo perdido para então perder gozo outra vez (CASTRO, 2011). Desta forma seguimos nos regulando minimamente, suportando o regime de excesso em que vivemos por sermos dissociados do Real, buscando inutilmente o retorno de um gozo perdido, que era o gozo indiferenciado do real, cujo maior paralelo é o real indiferenciado da morte (CASTRO, 2011).

Em ambos os casos, a morte é vista como oportunidade para a grande realização da vida; claro que o budismo guarda sua visão religiosa e a psicanálise uma visão científica do assunto. Contudo, podemos verificar que para o budismo tibetano, que a morte é uma constante, e não é encarado como se ela fosse chegar, mas como se ela fosse voltar. Portanto, o que parece se apresentar é que a morte deve ser vivida, o fiel deve aprender a viver cada segundo da morte. Não é uma visão da morte que tem por meta confortar os que sofrem pela perda de alguém, podendo ser até violenta, porém, ao se encarar a morte dessa forma, também não há espaço para desilusões.

6.0 Considerações finais

O Livro Tibetano dos Mortos é, basicamente, um tratado sobre como aprender a morrer. Isso por si só já diz muita coisa. Em nossa cultura, tratamos a morte como algo a ser temido, não ser mencionado, é criado um tabu em torno de um tema que faz parte da vida de todos. Contudo, todos mencionam seu nome diariamente, depositam nos ouvidos dos seus companheiros suas teorias para o que pensam acontecer depois dela, se existe vida após a morte, conceito que já é um contrassenso em si mesmo, pois, ora, como teria vida após a morte se a morte nada mais é do que ausência de vida?

Pois bem, o texto do Bardo Thodol vai na contramão de tudo isso, ele aponta para a morte e não só não a teme, como tem por objetivo ensinar a morrer direito, que seria morrer para não voltar mais. Existe um vasto cabedal simbólico contido neste texto, que seria impossível de abordar em toda a sua riqueza de detalhes com o que este trabalho permite. Nos limitamos portanto, a olhar para o material de forma mais ampla, buscando encontrar possíveis formas através das quais ele permite significar a morte. No capítulo anterior, focamos mais na experiência de quem passa pelo luto, porém há algumas coisas que podem ser ditas sobre a experiência de quem morre.

O Bardo Thodol coloca a morte como a última oportunidade de libertação nessa existência, mas traz a morte na perspectiva do fenômeno biológico do morrer. Caso peguemos o conceito de morrer, como deixar de existir, e o expandirmos para deixar de criar karma, podemos chegar num paralelo com o estado de Nirvana. Claro, aqui não se objetiva colocar Nirvana e morte como a mesma coisa, até porque são conceitos que pertencem a categorias diferentes, seria impossível fazer isso.

O que se busca com isso é a seguinte reflexão: se colocarmos o Nirvana como objetivo final, temos a morte num lugar de sentido, que aponta para uma nova possibilidade de se alcançar algo que não foi possível em vida, de alcançar o total esvaziamento. Ou, dito de melhor forma, de encontrar na morte o cessar do sofrimento que foi inerente à vida.

7.0 Referências

- ALMEIDA, Leonardo Pinto de e ATALLAH, Raul Marcel Figueiras. CLÍNICA, A INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA NO CAMPO DA EXPERIMENTAÇÃO. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 14, n. 1, p. 149-157, jan./mar. 2009
- CAMPOS, Érico Bruno Viana. Considerações sobre a morte e o luto na psicanálise. *Revista de Psicologia da UNESP, Bauru*, 12(1), p. 13 - 24, 2013.
- CARDINALLI, Ida Elizabeth. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). *Psicologia USP*, São Paulo, n. 2, 249-258, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420135013>. Acesso em 10/11/2023.
- CASTRO, Julio Cesar Lemes. A Palavra é a Morte da Coisa: Simbólico, Gozo e Pulsão de Morte. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, vol XI, nº4, p. 1405 - 1428, 2011.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. Obras completas (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HARVEY, Peter. A tradição do budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas. Tradução: Claudia Gerpe Duarte, Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo, Cultrix, 2019. Título original: *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*.
- HENRIQUES, Ana Cândida Vieira. Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o Catolicismo Romano e o Budismo Tibetano. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba - Departamento de Ciências das Religiões, Programa de pós-graduação em Ciências das Religiões. João Pessoa, p. 261, 2014.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro, Zahar, 2009. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre 1: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*.
- NASCENTE, Heloísa Moschen de Paula. DUKKHA E ANGÚSTIA: UMA EXPLORAÇÃO A PARTIR DO BUDISMO E DA PSICANÁLISE SOBRE O SOFRIMENTO HUMANO. 2024, 53 p. Monografia de Conclusão de Curso. Departamento de Psicologia - Universidade Federal de São Carlos.
- TAVARES, Leandro Anselmo Todesqui e HASHIMOTO Francisco. A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. Gerais: *Revista Interinstitucional de Psicologia*, 6(2), p. 166 - 178, 2013.

6.1 Referências não consultadas

GROTE, Luke. The Self That Therefore I Am Not: Jacques Lacan, Zen Buddhism, and the Practice of Subjectivity. Theological and Philosophical Studies in Religion, 270 p. Drew University, Madison, NJ, 2022.

7.0 Cronograma de Trabalho para o Segundo Semestre

1. Abordar o conteúdo do Livro Tibetano dos Mortos propriamente dito sem interpretações ou visões acerca dele, fazendo realmente um resumo do texto na íntegra.
2. Estruturar os subcapítulos do capítulo da análise.
3. Escrever o capítulo da análise.
4. Escrever uma conclusão sintetizando a análise passando pelos pontos levantados.
5. Revisitar o capítulo Psicanálise e morte principalmente quanto ao trecho lacaniano, ainda não estou satisfeito com a sua escrita (considerando seriamente a exclusão do uso da teoria lacaniana).
6. Incluir O Mal-Estar na Civilização e Totem e Tabu no capítulo de psicanálise para que esse conteúdo possa também compor a análise.