

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS
DOUTORADO

Ricardo Strauch Aveline

**AS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS DO BUDISMO E SUAS
IMPLICAÇÕES ÉTICO-SOCIAIS**

São Leopoldo, abril de 2011.

Ricardo Strauch Aveline

**AS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS DO BUDISMO E SUAS
IMPLICAÇÕES ÉTICO-SOCIAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger

São Leopoldo

2011

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lama Padma Samten e Irene Strauch, pelo exemplo e generosidade com que me beneficiaram ao longo dos anos.

Ao meu orientador Luiz Inácio Germany Gaiger pelos inúmeros conhecimentos que compartilhou comigo ao longo do período do doutorado, pelas agradáveis e produtivas orientações, pela mente aberta e brilhante com que beneficia seus orientandos, pela amizade e carinho que estabelece com seus alunos.

Aos meus professores do doutorado, pelas ótimas aulas ministradas e leituras indicadas, pelas interessantes discussões fomentadas, pela paciência e carinho a cada encontro.

Há mais de trinta anos venho trabalhando pela paz: combatendo a pobreza, a ignorância e a doença; ajudando a salvar *boat people* no mar; evacuando os feridos das zonas de combate; arranjando novos lares para os refugiados; ajudando crianças e órfãos famintos; fazendo oposição às guerras; produzindo e disseminando a literatura em prol da paz; treinando assistentes sociais e aqueles que trabalham pela paz; e reconstruindo lugarejos destruídos pelas bombas. Em virtude da prática da meditação – parando, acalmando-me e examinando as coisas em profundidade –, tenho sido capaz de alimentar e proteger as origens da minha energia espiritual e dar continuidade a este trabalho.

Tich Nhat Hanh – líder budista vietnamita que cunhou o termo budismo engajado pela primeira vez.

RESUMO

O budismo, uma das grandes religiões mundiais, conheceu um processo de expansão para o Ocidente desde o século XIX, ao mesmo tempo em que, no Oriente, viu-se ameaçado pela redução do número de adeptos e pela proibição de sua prática por regimes ditatoriais instalados nos países asiáticos nos períodos do colonialismo e do pós-guerra. A partir de 1950, passou a manifestar uma nova característica, de engajamento social e político, expressa em projetos sociais budistas que surgiram em diferentes continentes e países. Essa nova configuração, entretanto, ainda se baliza em conteúdos típicos da tradição milenar asiática, tais como a meditação, a não-violência, a compaixão, a não-identidade e a ênfase na vida humana preciosa e na interdependência. Tais concepções entraram em contato com a cultura racional e individualista da modernidade ocidental. Nesse contexto, as ações de engajamento, sustentadas em uma teoria social budista própria, interpelaram a percepção sociológica clássica a respeito do budismo, no sentido de constituir uma religião introspectiva, de renúncia contemplativa do mundo. Diante dessas questões, esta tese buscou verificar como a evolução histórica do budismo, em particular o budismo engajado, tem acarretado alterações na natureza dessa religião e como, em contrapartida e dentro de novos termos, o budismo engajado tem preservado e promovido a cultura e os valores budistas no mundo moderno. Em paralelo ao estudo do budismo engajado no mundo e no Brasil, uma pesquisa em instituição budista brasileira, por intermédio da pesquisa participante, buscou caracterizar essas práticas, identificar seus efeitos sobre seu público-alvo e avaliar sua contribuição para as iniciativas de promoção social. Concluiu-se que, a partir dos efeitos da colonização, modernidade e globalização, as instituições budistas vêm manifestando maior envolvimento social. O budismo, caracterizado por Weber como uma religião de renúncia contemplativa do mundo, assumiu uma feição de engajamento no mundo. Os projetos sociais budistas conciliam os elementos gnósticos milenares típicos do budismo com a ação social budista, que seguem as orientações do *dharma* budista aplicado ao campo social. Esse encontro do gnóstico com o racional pode trazer contribuições e inovações ao campo das ciências sociais aplicadas e também promover a preservação e ampliação do budismo.

Palavras-chave: Budismo. Gnose. Modernidade. Budismo Engajado. Ação Social.

ABSTRACT

Buddhism, one of the world's great religions, met an expansion to the West since the nineteenth century, while in the East was at risk by a reduction on the number of followers and the ban on its practices by dictatorial regimes installed in the Asian countries during the colonialism and postwar periods. From 1950, it began to manifest a new feature of social and political engagement, expressed in Buddhist social projects that have emerged in different continents and countries. This new configuration, however, is still based in typical ancient Asian tradition, such as meditation, nonviolence, compassion, non-identity and focus on precious human life and interdependence. These concepts came into contact with the rational and individualistic culture of Western modernity. In this context, the actions of engagement, sustained in a Buddhist social theory itself, have approached the classical sociological perception about Buddhism of an introspective, contemplative renunciation of the world religion. Given these issues, this thesis sought to determine how the historical development of Buddhism, particularly the engaged Buddhism, has caused changes in the nature of this religion and how, in new terms, the engaged Buddhism has preserved and promoted, by contrast, culture and Buddhist values in the modern world. In parallel with the study of engaged Buddhism in the world and in Brazil, a research in a Brazilian Buddhist institution, through participant research, sought to characterize these practices, identify their impact on your public and evaluate their contribution to the initiatives of social promotion. It was concluded that, from the effects of colonization, modernity and globalization, the Buddhist institutions are showing greater social involvement. Buddhism, characterized by Weber as a religion of contemplative renunciation of the world, assumed a face of engagement in the world. The Buddhist social projects concile the typical ancient gnostic elements of Buddhism with Buddhist social action, which follow the guidelines of the Buddhist *dharma* applied to the social field. This meeting of the gnostic with rational may bring contributions and innovations to the field of applied social sciences as well as promote the preservation and expansion of Buddhism.

Keywords: Buddhism. Gnosis. Modernity. Engaged Buddhism. Social Action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A HISTÓRIA SOCIAL DO BUDISMO	17
1.1 A antiga Índia: crenças e sociedade.....	18
1.2 A vida do Buda e o surgimento do budismo	20
1.2.1 Os quatro encontros	23
1.2.2 A partida de Siddhartha	23
1.2.3 O despertar de Siddhartha	25
1.2.4 A propagação dos ensinamentos budistas e seus efeitos sociais	28
1.3 O budismo após o falecimento do Buda.....	30
1.4 Budismo em risco ou budismo em expansão?.....	35
1.5 O budismo na atualidade: um novo budismo? Sim.	40
1.6. A questão weberiana diante da literatura contemporânea	44
2 O BUDISMO ENGAJADO	50
2.1 Budismo engajado na Ásia	55
2.2 Encontros e desencontros do budismo com a sociedade ocidental	59
2.3 Características e peculiaridades do budismo engajado ocidental.....	65
2.4 O desenvolvimento de uma ética budista: manifestações mais importantes	70
2.4.1 A teoria da Responsabilidade Universal do Dalai Lama.....	72
2.4.2 As teorias de Sulak Sivaraksa, Buddhadasa e Ken Jones.....	76
2.4.3 A Teoria dos Três Venenos Institucionalizados de David Loy.....	79
2.4.4 A Teoria da Cultura da Paz do Lama Padma Samten.....	82
2.4.5 O Caminho do Meio, as Quatro Nobres Verdades e o Nobre Caminho Óctuplo apresentados pelo Buda	86
3 O BUDISMO NO BRASIL	88
3.1 A chegada e o desenvolvimento do budismo no Brasil.....	89
3.2 A nova face do budismo no Brasil	94
3.3 Budismo no Brasil: risco ou expansão?.....	96
3.4 A realidade social das religiões no Brasil.....	99
3.5 Budismo, Budismo Engajado e Budismo Engajado Verde-Amarelo.....	101
4 PRINCÍPIOS DA AÇÃO SOCIAL BUDISTA JUNTO AOS SETORES POBRES... 103	
4.1 Pobreza e desigualdade social no Brasil.....	105
4.2 A gênese e a mimese: problema da origem da desigualdade	109
4.3 Organizações civis e religiosas, redes associacionistas e a noção de <i>mandala</i> da ação social budista	113
4.4 Particularidades dos modelos de intervenção budistas.....	121
5 OBJETO, METODOLOGIA E PESQUISA DE CAMPO: O CASO DO CEBB..... 125	
5.1 A aproximação com o local de pesquisa	126
5.2 Os métodos utilizados.....	128
5.3 Pesquisa participante e observação participante (ou etnografia).....	130
5.4 A construção epistemológica de uma ecologia de saberes	133
5.5 O estudo de caso: Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB).....	135
6 O ENGAJAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DO CEBB..... 143	
6.1 O Instituto Caminho do Meio, o NASCEM, a Casa da Sopa e a Escola Infantil Caminho do Meio.....	143
6.2 O Jardim Castelo	146
6.3 A atuação em rede do CEBB Caminho do Meio: “mandala da cultura de paz”	147
6.4 Budismo engajado e sua adaptação à cultura brasileira: o “método do fio”.	154
6.5 Budismo engajado na educação e no meio empresarial	159

6.6 Budismo engajado na política	164
6.7 O engajamento budista interpretado à luz da teoria do <i>Desenvolvimento como Liberdade</i> de Amartya Sen	166
6.8 Engajamento budista para o diálogo com a ciência.....	169
6.9 Situando o caso estudado no contexto mais amplo do budismo engajado no mundo ..	172
CONCLUSÃO	174
REFERÊNCIAS	182

INTRODUÇÃO

Ao longo da história da humanidade, a religião tem exercido forte influência sobre a vida dos seres humanos, estando presente, sob variadas formas e manifestações, em todas as sociedades historicamente estudadas. Os campos arqueológicos acusam vestígios claros de símbolos e cerimônias religiosas já nas primeiras sociedades pesquisadas. Essa presença constante da religião através da história até os dias atuais tem demonstrado sua influência na forma como as pessoas entendem a sua função perante a sociedade e como percebem o propósito das suas próprias vidas.

No seu estudo sobre as religiões, Max Weber manifestou o entendimento de que as religiões não são necessariamente forças conservadoras. Para Weber, os movimentos inspirados na religião muitas vezes geram transformações sociais impressionantes. Em *Ética protestante e espírito do capitalismo*, por exemplo, Weber explicou como o protestantismo serviu como fonte para a mentalidade capitalista presente no Ocidente moderno.

Neste sentido, Giddens (2005, p. 432) explica que os escritos de Weber sobre a religião diferem dos de Durkheim e de Marx, primeiramente porque relacionam a religião com a transformação social, um ponto ao qual Durkheim havia dado pouca atenção, segundo porque Weber argumenta que a religião não é necessariamente uma força conservadora como sustenta Marx; ao contrário, para Weber, movimentos inspirados na religião muitas vezes geram transformações sociais impressionantes.

Em contrapartida, Marx, Durkheim e Weber compartilhavam da visão de que um processo de secularização, em que a religião perderia sua influência sobre as diversas esferas da vida social, certamente ocorreria à medida que as sociedades se modernizassem e passassem a depender mais da ciência e da tecnologia para controlar e explicar o mundo social (GIDDENS, 2005, p. 437). Como explicariam eles a proliferação das tradições pentecostais no mundo contemporâneo?

Estariam as religiões perdendo força diante da modernidade como previram Marx, Durkheim e Weber, entre outros autores que contribuíram para a teoria da secularização¹ ou estamos diante justamente do contrário, em que as inseguranças decorrentes da modernidade

¹ Segundo, Berger (2000): “Ainda que a expressão “teoria da secularização” se refira a trabalhos dos anos 1950 e 60, a idéia central da teoria pode ser encontrada no Iluminismo. A idéia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”.

(GIDDENS, 2005; BECK, 1998) fazem as pessoas buscarem nas religiões, nas terapias, nos livros de auto-ajuda, assim como, nas drogas, no alcoolismo, na violência as alternativas para viverem em uma sociedade de risco; ou vão parar em hospícios e presídios (FOUCAULT, 1987). Para Berger (2000), o mundo contemporâneo “é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”.

Estaria o budismo sendo beneficiado por esse fenômeno nos tempos atuais (TRAINOR, 2007) ou estaria sofrendo o risco de extinção em meio a um processo de secularização, deixando de alcançar um público suficientemente representativo, já que é uma “religião para poucos”? E, no Brasil, quais são as chances do chamado “budismo verde-amarelo” (USARSKI, 2004)? Estaria ele em declínio, “mal-sucedido” no país pelo fato de não estar sendo seguido pelos descendentes dos imigrantes asiáticos (USARSKI, 2004)?

O budismo, para Weber, é uma das principais religiões do mundo (WEBER, 1967, p. 234), uma religião que pertence ao “tipo-ideal” de “renúncia contemplativa”, de “religiosidade emocional massiva”, “gnóstica”, distinguindo-se das religiões de “tipo-ideal racional” (WEBER, 1967, p. 237).

De fato, religiões tidas por Weber (1967, p. 237) como pertencentes ao “tipo-ideal” racional, tais como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, diferem-se por possuírem uma dimensão profética tradicionalmente direcionada pela razão através da leitura dos textos sagrados e para promoção da justiça social através de atuação direta no mundo.

O budismo asiático inicial é caracterizado pela liberação espiritual individual e não pela promoção de justiça social, ainda que Buda tenha dado conselhos sociais e se oposto ao regime de castas na Índia antiga. A busca pela salvação no budismo se difere por não estar centralizada na razão, mas sim em métodos espirituais “mágicos” ou “de salvação” como a meditação e as preces (WEBER, 1967, p. 237). Weber não quer dizer com isso tratar-se o budismo de uma religião que ignorava totalmente o processo racional, porém, para esse autor, a razão utilizada nos estudos do *dharma*² convive com os rituais “gnósticos”, “mágicos”, “emocionais”, da meditação e das preces, fundamentais para se alcançar o *nirvana* (gnose).³

² *Dharma* – para os hindus significa dever brahmânico-hinduísta, ordem moral eterna que define obrigações próprias de acordo com a posição social herdada. No budismo, *dharma* significa “ensinamento”, “verdade”. É um conceito budista central que inclui a verdade eterna conseguida pelo Buda, a expressão verbal da mesma, assim como os fenômenos e elementos que compreendem a realidade (TRAINOR, 2007, p. 238).

³ Estágio espiritual da iluminação alcançado pelo Buda.

Weber, entretanto, não chegou a presenciar a expansão do budismo engajado no Ocidente,⁴ impulsionado pelos efeitos da globalização, e o seu consequente diálogo com o cristianismo, com a ciência, com a psicologia e a psiquiatria ocidentais, o que trouxe inúmeras contribuições e interlocuções para ambos os lados. Um dos mais interessantes frutos da sua chegada ao Ocidente, entretanto, talvez tenha sido a manifestação de um engajamento social budista de forma organizada, que vem sendo denominado de “budismo engajado”.

Parte dos autores pesquisados (Robert Thurman, Thich Nhat Hanh, Sulak Sivaraka) diz que o budismo sempre foi engajado eis que desde os tempos do Buda, tendo em vista que ele mesmo interviu em guerras, deu conselhos econômicos e sociais a reis e aos seus súditos (POWERS, 2000, p. 232). Segundo Hanh, todo o budismo é naturalmente engajado (HANH, 2008). Ao se utilizar o termo “budismo engajado” neste estudo, entretanto, adota-se a posição da corrente majoritária de autores que se referem ao fenômeno contemporâneo, iniciado como decorrência da modernidade, do colonialismo, da invasão estrangeira na Ásia, das guerras mundiais, da ocidentalização, da opressão, da injustiça social, da pobreza e desigualdade social que obrigaram os budistas a se organizarem em grupos para intervir em conformidade com os preceitos budistas no âmbito social seja como forma de prática espiritual, seja para transformação social, seja para preservação ou promoção do budismo, ou todos estes fatores reunidos (KING, 2006).

O budismo sempre teve a capacidade de ser uma religião missionária por causa da sua adaptabilidade e flexibilidade frente às mais diversas culturas, fato que decorre da sua ênfase na impermanência e na vacuidade. Ao chegar à China, por exemplo, o budismo *mahayana* (proveniente da Índia) absorveu características do taoísmo chinês, dando origem ao Chan/Zen. Chegando ao Tibete, o budismo acolheu características do Bon, religião nativa do Tibete, originando o budismo tântrico *vajrayana*. Ao chegar ao Ocidente, o budismo naturalmente colheu características do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, o que refletiu em uma ampliação do seu caráter de engajamento social (QUEEN, 2000a, p. 2).

Esse engajamento social, entretanto, incorporou práticas budistas milenares como a meditação direcionada à promoção da bondade, a amorosidade e a compaixão, além da ênfase na busca da felicidade, por meios que não estão ligados necessariamente ao enriquecimento material, ao profissionalismo ou à inserção social; mas sim a uma vida de forte inserção e

⁴ Weber viveu entre 1864 e 1920 (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 71), sendo que o budismo engajado no Ocidente passa a se expandir por volta de 1950 (QUEEN, 2000a).

participação comunitária por meio da simplicidade, da renúncia e de autocontentamento. O ideal da vida monástica permeia os valores sociais budistas. Além disso, dentre os praticantes brasileiros, vive-se a promoção do trabalho comunitário sem remuneração, mas sim, com base no que o budismo chama de mérito.⁵

No Brasil, existem 243 espaços de prática budista cadastrados no site budista nacional “dharmanet”, nos quais são realizadas as práticas espirituais de meditação, preces, estudos e retiros. Ao longo da última década, entretanto, alguns centros budistas passaram a organizar atividades voltadas não apenas para a meditação, preces e retiros (classificados por Weber com o termo “gnose”), mas também, uma atuação de “tipo-ideal” racional, por meio de projetos sociais budistas direcionados para “este mundo”.

Esse engajamento budista no mundo abrange projetos direcionados para diversos públicos leigos, incluindo atividades que partem da atuação em comunidades de periferia até a promoção de eventos que favoreçam os diálogos com o meio científico e com o Poder Público. Essas diligências incluem palestras no meio empresarial, programas de televisão e rádio e organização de eventos internacionais com vistas à arrecadação de recursos para fins culturais e religiosos de âmbito internacional (como o *Relics Tour 2008*) e por trabalhos sociais em zonas de alto índice de criminalidade e em casas de cumprimento de medidas socioeducativas.

Em todas essas atividades, o engajamento budista se caracteriza pela presença marcante do *dharma* nas ações sociais, seja nos fundamentos e na lógica que orienta a organização dos projetos, a chamada ética social budista, seja por intermédio de palestras em que os ensinamentos do Buda são adaptados para a realidade contemporânea.

Ao organizar o seu engajamento social, os centros budistas brasileiros ingressam em um campo já trilhado por outras instituições budistas existentes em outros países. No Reino Unido, em 1983, foi criado o NEB (*Network of Engaged Buddhism-UK*), uma instituição que reúne budistas engajados que pertencem a organizações como o Partido Verde inglês e a outras instituições, que trabalham pela paz ou pelo meio ambiente. O objetivo declarado deste grupo é o de promover pressão para que ocorram oportunidades de transformação pessoal e

⁵ O mérito pode ser descrito, utilizando-se de uma nomenclatura cristã, como uma forma de “milagre”, por meio do qual, o indivíduo que realiza algo favorável à comunidade tende a obter como retorno condições favoráveis para o seu bem-estar físico e espiritual. Ou, em palavras budistas, aquele que anda em harmonia com a natureza, com a noção de mandala, naturalmente contribui para o bem-estar coletivo, por isso, é também protegido pela comunidade.

social no Reino Unido e em outras partes do mundo. Na Alemanha, o movimento NEB foi criado em 1993 e, dentre suas atividades, encontram-se inúmeros projetos envolvendo apoio emergencial e para reconstrução do sudoeste da Ásia.

Compõem o problema de pesquisa os aspectos históricos e conceituais do tema “budismo engajado”, se ele representa um novo budismo (ou uma reforma budista), em que se difere do budismo engajado praticado em outros países, se ele rompe com a configuração tradicional do budismo de ser uma religião de “renúncia contemplativa do mundo” (WEBER, 1967). Procurou-se identificar os resultados qualitativos do engajamento budista no Brasil, sua adaptabilidade à cultura brasileira e se o engajamento social e político budista representa uma alternativa ou meio eficaz para promoção social.

O engajamento social budista está baseado em uma teoria social budista e na ideia da construção de uma cultura de paz. A cultura de paz está enraizada na noção de que a partir do estabelecimento de ações pessoais favoráveis em relação aos outros seres, surge a felicidade no plano pessoal. Em contrapartida, o exercício de ações hostis em relação aos outros seres, impede a construção de uma civilização pacífica. Segundo a noção budista de cultura de paz, nenhum ato corrupto e agressivo constrói relações positivas e, portanto, não gera felicidade e segurança. Consequentemente, não produzirá uma cultura sustentável, não importando a quantidade de poder que possua a sua disposição (SAMTEN, 2004).

Diante do atual contexto social, questiona-se se o *dharma* – pautado em ética, compaixão, meditação, amorosidade, bondade e equanimidade – consegue efetivamente se desenvolver em uma sociedade individualista orientada pela competição. Não se deve descartar a hipótese de que o budismo, em verdade, não estaria sobrevivendo em meio a uma época em que, como dizia Karl Marx, “tudo o que é sólido se desmancha no ar”.

Para responder às questões propostas, este estudo apresenta por um lado uma ampla pesquisa bibliográfica sobre o tema *budismo engajado*, compreendendo a teoria social budista aplicada em outros países e o encontro dessa linha teórica com o pensamento de autores e escolas da sociologia contemporânea. Paralelamente, este trabalho buscou subsídios em uma pesquisa de campo desenvolvida ao longo de três anos (entre 2007 e 2010), período em que o pesquisador viveu com sua família no Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) de Viamão, RS e acompanhou a vida comunitária e os projetos sociais budistas.

O CEBB é a instituição com maior número de espaços de prática budista no país com um total de 22 dos 243 existentes no território nacional,⁶ o que tende a lhe tornar uma instituição bastante representativa do budismo brasileiro. Além disso, o CEBB possui engajamento social budista, o que contribui com elementos de campo e etnográficos.

Das obras de Max Weber retiraram-se três aspectos fundamentais que são utilizados por servirem como referência para auxiliar na compreensão do fenômeno do budismo engajado e dos seus efeitos para preservação e promoção da religião budista. A questão weberiana acerca das relações entre a religião e a ética intramundana constitui o pano de fundo deste estudo.

Nesse sentido, o primeiro aspecto importante é o conceito e as características do budismo apresentadas por Weber em sua obra *A Religião da Índia: sociologia do hinduísmo e do budismo* (WEBER, 1967); a segunda diz respeito aos três fundamentos de legitimidade dos líderes: a autoridade da tradição, a autoridade dos dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) e o estatuto legal (LOCHE, 1999), buscando-se identificar em qual tipo se encontram os dirigentes budistas. E, a terceira diz respeito ao “grau de validade empírica das normas” (o *dharma*, ensinamento do Buda, visto como lei para os budistas), ou seja, o seu “peso na prática” para “orientar ações” humanas contínuas, “seja como obrigações, seja como modelos de conduta” (DULCE, 1991, p. 219) em projetos sociais budistas.

Os resultados encontrados não são definitivos, pois as mudanças existentes nas comunidades budistas são muito intensas e surpreendentes, sendo que o próprio budismo engajado tem poucas décadas de existência no país.

Justifica-se a escolha do presente tema por acreditar-se que o diálogo entre o Oriente e Ocidente, assim como, entre as religiões orientais e o Ocidente e suas religiões pode promover uma série de conhecimentos e soluções “gnósticas” relevantes para a humanidade nestes tempos de “sociedade de risco”.

De acordo com os autores do budismo engajado (JONES, 2003; LOY, 2003), nos países industrializados existe hoje a crescente compreensão de que os bens materiais não são suficientes para promover a paz interna tampouco a paz social. Tal raciocínio possui relação estreita com a corrente da modernidade reflexiva, que sustenta que a humanidade está

⁶ Informações obtidas no site “Dharmanet”: Disponível em: <www.dharmanet.com.br>.

refletindo sobre as vantagens e desvantagens da modernidade e buscando novos caminhos que sejam condizentes com a sustentabilidade ambiental (BECK, 1998).

Martin Luther King Jr. após estudar os livros do monge budista Thich Nhat Hanh, afirmou que, se as idéias do monge viessem a ser aplicadas no Ocidente, construiriam um monumento à irmandade, ao ecumenismo e à humanidade internacionais. Já Albert Einstein previu que o budismo seria “a religião cósmica do futuro” (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 43). São questões ainda hoje vivas e de difícil resposta, porém existem indicações sobre os rumos e futuro do budismo, tratadas no presente estudo.

Convém salientar que, na Academia, o budismo ainda não foi suficientemente pesquisado. A questão weberiana precisa ser retomada para identificar se o budismo nos tempos atuais continua pertencendo ao tipo-ideal de renúncia contemplativa do mundo ou se passou a assumir uma feição destinada à atuação “neste mundo”. Há uma literatura considerável no campo da sociologia latino-americana sobre o fenômeno religioso em si, mas não sobre o budismo e a sua inserção no Brasil. O interesse acadêmico, apenas nas últimas décadas, ganhou certa relevância no país, havendo escassa pesquisa se comparada com a Europa e os E.U.A. (USARSKI, 2006).

Ademais, é importante que as ciências sociais, mais especificamente a sociologia da religião, trate da presença do budismo engajado no país e, principalmente, dos seus efeitos na sociedade brasileira. Segundo Steil, Genz e Alves (2006, p. 5), a presença do budismo no Brasil, ainda que pequena percentualmente, possui significativo impacto sobre o campo brasileiro. Para Usarski (2002), o budismo dificilmente será um fenômeno de massa no Brasil, mas poderá exercer influências na sociedade como um todo. A valorização do budismo é reconhecidamente feita por pessoas que pertencem aos segmentos sócio-econômicos mais altos (SOARES, 2006, p. 16).

No tocante à metodologia do estudo, este trabalho segue a linha do que Boaventura de Souza Santos denomina de “ecologia de saberes”, constituindo-se por uma concepção metodológica que parte da premissa de que existe uma diversidade epistemológica no mundo, devendo-se reconhecer a existência de uma pluralidade de formas de conhecimento. Ele propõe que a utilização dos pressupostos e procedimentos das ciências naturais e do pensamento ocidental, seja apenas uma das formas de conhecimento. Deve-se utilizar também a subjetividade e a experiência adquirida ao longo de séculos pela humanidade, tanto no

Ocidente como no Oriente, sob pena de um imenso “desperdício da experiência”. Segundo Santos (2004, p. 778-9), “a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo”. Valendo-se de tais premissas, esta pesquisa utiliza não apenas autores ocidentais e acadêmicos, mas também, autores orientais, inclusive monges e líderes budistas como Thich Nhat Hanh, Dalai Lama, Sulak Sivaraksa, dentre outros, cujas obras trouxeram importantes contribuições para este estudo.

A metodologia também se caracteriza pela presença de “pesquisa-participativa”, pois, além de viver com sua família ao longo de três anos no Centro de Estudos Budistas Bodisatva de Viamão, período em que foi realizado o estudo de campo, o pesquisador também acompanhou os projetos budistas, além de participar de retiros espirituais e auxiliar na organização do evento *Relic Tour* no ano de 2008. Soma-se a essas peculiaridades, o fato de o pesquisador ser filho da liderança budista do CEBB, tendo sido introduzido ao budismo ainda na sua infância; tema que será retomado no final do estudo.

Este trabalho encontra-se estruturado em seis capítulos. O primeiro trata da história social do budismo e do budismo engajado, das características do budismo contemporâneo, do risco vivido pelo budismo nos países asiáticos hoje e da atualidade do conceito weberiano de budismo nos dias atuais. Neste primeiro capítulo, procura-se responder duas das questões do problema de pesquisa de forma ainda parcial, quais sejam, se o budismo engajado representa uma nova face do budismo ou reforma budista e, neste sentido, se o conceito weberiano de budismo ainda hoje é válido e em que medida. Busca responder também se o budismo se encontra em risco de extinção, se ele tende a se manter de forma sustentável ou se tende a expandir no mundo.

No segundo capítulo, trata-se do tema *budismo engajado*, demonstrando a forma como se expandiu e se adaptou no Ocidente, procurando também responder às questões do problema de pesquisa, tais como, o conceito e as características do budismo engajado, retomando a questão sobre se o budismo engajado representa um novo budismo. O capítulo apresenta ainda, a ética social budista que norteia os projetos sociais budistas e sua interlocução com algumas escolas da sociologia contemporânea.

O terceiro capítulo tratará do budismo engajado no Brasil com dados sobre a realidade social das religiões no país. Sobre o budismo propriamente, apresenta breve história do budismo no Brasil. Procura responder, com base teórica, aos motivos que levam os brasileiros

a procurar o budismo, se seria em decorrência dos efeitos da modernidade, sociedade de risco, pelo carisma das lideranças, etc.

O quarto capítulo trata da questão social brasileira e das particularidades dos projetos sociais budistas, visando demonstrar se são capazes de representar uma alternativa viável para as políticas públicas sociais do país do ponto de vista teórico.

O quinto capítulo trata da questão da metodologia de pesquisa e do estudo de caso do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), procurando demonstrar os métodos utilizados e as principais características do centro budista onde ocorreu a pesquisa de campo.

O sexto capítulo é dedicado ao estudo de caso. Verifica-se como ocorre o engajamento social do Centro de Estudos Budistas, retomando várias questões tratadas nos capítulos anteriores. Para tanto, são utilizadas atas de reuniões de budistas engajados, material coletado nos sites do CEBB na internet, observação de campo, entrevistas jornalísticas e entrevistas com o Lama Padma Samten. O material auxilia a confirmar ou não as hipóteses teoricamente tratadas ao longo da tese, situando o caso estudado no contexto mais amplo do budismo engajado no mundo.

O sexto capítulo é seguido pelas conclusões resultantes da pesquisa, retomando-se os temas tratados ao longo do estudo com inserção de novas contribuições.

1 A HISTÓRIA SOCIAL DO BUDISMO

O budismo possui a peculiaridade de ter surgido e de estar centrado na figura do seu fundador, o Buda (SMITH; NOVAK, 2003). Nesse sentido, o exemplo da vida do Buda e os ensinamentos por ele ministrados têm servido de inspiração para a conduta dos budistas ao longo dos séculos. A vida do Buda possui o roteiro para o *nirvana* e esse roteiro ou método vem sendo interpretado e atualizado para a realidade contemporânea, surtindo efeitos sobre as ações sociais dos budistas.

Segundo Smith e Novak (2003, p. 17):

O budismo começa com um homem. Nos últimos anos da sua vida, quando a Índia ardia com sua mensagem e os reis se curvavam para ele, as pessoas iam vê-lo, da mesma maneira como iriam a Jesus, perguntando o que ele era. (...) Sou aquele que despertou, respondeu Buda. Sua resposta se tornou o seu título, pois é isso o que 'Buda' quer dizer. A raiz sânscrita *budh* denota tanto 'despertar' quanto 'saber'. Buda, portanto, significa 'O Iluminado', ou 'O Desperto'.

Dos primórdios aos tempos contemporâneos, os budistas tomam como referencial a vida do Buda e os seus ensinamentos (*dharma*). Assim, como disse o próprio Buda ao monge Vakkali: “quem vê o *Dharma*, vê a mim, quem vê a mim, vê o *Dharma*” (TRAINOR, 2007, p. 6).

Nos estudos acadêmicos sobre o budismo no Ocidente, sempre houve uma tendência a apresentar o budismo, ao menos na sua forma original, como uma busca pessoal pela sabedoria, principalmente sob o ponto de vista filosófico e racional, deixando de lado os rituais, a vida do Buda e os costumes e ações sociais budistas (TRAINOR, 2007, p. 6).

Somente nas últimas três décadas os pesquisadores americanos e europeus passaram a apresentar o conteúdo de diversidade cultural das tradições budistas e o papel central que o ritual tem desempenhado na história e na prática das instituições budistas (TRAINOR, 2007, p. 6).

Assim, hoje as pesquisas são capazes de conciliar a filosofia budista (racional) e o treinamento da mente proposto pelo Buda (gnósis) com sua atuação social (neste mundo), possibilitando-se uma nova leitura do budismo. Além disso, desde os tempos de Weber até os tempos atuais, o budismo tem sofrido renovações a partir de novas manifestações, inclusive como efeito da globalização sobre as religiões (SMART; DENNY, 2008).

Para discutir a evolução do budismo, seu impacto social na atualidade e o seu papel no Brasil, é importante primeiramente localizar-se dentro da paisagem social e religiosa da Índia do século VI a. C., período do surgimento do budismo, pois é impossível entender qualquer movimento religioso sem se referir ao contexto histórico específico do seu surgimento (BOISSELIER, 1994, p. 14).

Além disso, é inegável que o budismo traz consigo uma série de elementos do “hinduísmo”, tais como a questão da reencarnação, dos deuses, da meditação. Em contrapartida, o budismo inovou ao ignorar o regime das castas, pois para o Buda, a libertação da alma é um potencial humano que está em todos (FACHIN, 2009, p. 17). Contextualizar esses aspectos sob o ponto de vista histórico é relevante para a compreensão do movimento budista engajado na atualidade, possibilitando identificar o que é novo no engajamento budista e o que se mantém desde os tempos do Buda.

Ainda neste capítulo, sob o subtítulo de *Budismo na atualidade*, será analisado mais especificamente o budismo engajado do ponto de vista histórico, ainda que o papel social do budismo também permeie o capítulo de forma geral.

1.1 A antiga Índia: crenças e sociedade

As origens da civilização da antiga Índia remontam ao período compreendido entre 6000 anos a. C. e 2800 anos a. C., sendo que a população vivia em uma confederação de cidades com áreas agrícolas. Entre as primeiras cidades importantes destacaram-se Kalibangan, Harappa e Mohenjo-Daro, as quais possuíam uma estrutura arquitetônica comum, sendo extensas e divididas em setores retangulares, possuindo banhos públicos e salas de assembléia. Essa configuração urbana indica que havia uma integração política típica de um império, assim como, a existência de uma sociedade hierarquizada (SMART; DENNY, 2008, p. 48).

Os estudos arqueológicos indicam selos e estátuas de natureza religiosa, tais como, a figura sentada de um *yogui*, o que pode estar relacionado com práticas de ascetas já existentes naquele período (SMART; DENNY, 2008, p. 48).

A partir de 2000 anos a. C., a cultura e os pensamentos dos habitantes passaram a ser influenciados pela chegada de arianos que se estabeleceram primeiramente onde hoje é o

território paquistanês (BOISSELIER, 1994, p. 14-5). Estudos recentes apontam que os nômades arianos, que vêm sendo descritos como invasores da região, talvez tenham sido, na verdade, emigrantes que chegaram ao longo de um período de 500 anos (SMART; DENNY, 2008, p. 49).⁷ Cerca de 1000 anos a. C., eles já haviam alcançado o rio Ganges no noroeste da Índia, assim como, o norte, o centro e talvez até mesmo o sul do território indiano (SMART; DENNY, 2008, p. 48).

As crenças dos arianos tinham ligação com religiões indo-européias, como a grega, a romana e a germânica (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 44). A cultura ariana estava baseada em um grupo de textos antigos – chamados *Vedas*⁸ (BOISSELIER, 1994, p. 16) – que eram tidos como revelações divinas. O mais antigo *Veda* encontrado se chama *Rigveda Samhita*, o qual descreve um mundo de muitos deuses aos quais se ofereciam elaborados sacrifícios públicos (SMART; DENNY, 2008, p. 49). O Livro dos *Vedas* consiste em quatro coletâneas, das quais certas partes datam de cerca de 1500 a. C. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 44).

O sacrifício tinha por fim refazer o ser primordial e conduzir deste modo os seres separados uns dos outros à sua unidade primitiva. Na religião védica, os deuses recebiam ofertas pelos homens, retribuindo a eles proteção e ajuda. Os rituais religiosos eram baseados no sacrifício pessoal e dos animais e envolviam rezas e oferendas; o fogo sagrado simbolizava a ligação entre o praticante e o divino. Assim como os deuses da Grécia antiga, os deuses védicos andavam entre os humanos e intervinham nas questões humanas (ARVON, 1963, p. 16-7).

Os *Vedas* previam também um regime de quatro castas (*vernas*).⁹ Três delas eram constituídas pelos arianos vitoriosos. A primeira era a casta sacerdotal *brahmins*; a segunda era a casta dos guerreiros-nobres, os *kshatriyas*, e a terceira, a dos comerciantes e fazendeiros, os *vaisyas*. A quarta casta, os *sudras*, era composta pelos povos indígenas (BOISSELIER, 1994, p. 16) ou servos (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 45).

⁷ Isso se sustenta pelo fato de não existirem provas arqueológicas que demonstrem que um grupo etnicamente homogêneo tenha conquistado o subcontinente mediante o uso da força. Sobre o tema, ver Smart e Denny, 2008, p. 49.

⁸ *Veda* significa “conhecimento” em *védico*, a forma arcaica do *sânscrito*. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 44).

⁹ A palavras *sânscrita* *verna* ou *varna* significa “cor”. O termo usado na Índia é *jati* que significa “nascimento” ou “tipo”. No idioma português, *casta* representa o feminino de *casto*, ou seja, “puro”. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, p. 45-6).

Uma vez que os arianos alcançaram o Ganges e, talvez por causa do seu contato com as culturas indígenas, as noções védicas começaram a se transformar em direção ao *brahmanismo*. Os *brahmans* ao mesmo tempo em que preservaram os rituais védicos e práticas de sacrifício, tomaram elementos de crenças religiosas sobre deuses que foram objeto de cultos locais e integraram-nos ao panteon védico, mantendo sua essência, porém modificando-os para se adaptarem ao seu novo contexto. A partir daí, passou a figurar *Vishnu* e seus múltiplos *avatars*, *Siva*, seus vários aspectos e freqüentemente *Brahma* (ARVON, 1963).

Assim, a paisagem espiritual pré-budista era composta por pessoas, alguns *brahmans* outros não, que buscavam a solução para o enigma da existência. Abandonando o mundo e as preocupações mundanas, eles foram chamados de renunciantes ou ascetas. Frequentemente eram solitários, itinerantes monges mendicantes. Muitos buscando apenas seu próprio avanço psíquico e o domínio da mente seguiam a prática do asceticismo. Essa disciplina extremamente antiga, que é mencionada nos textos védicos, é que procurava proporcionar o controle das funções e necessidades vitais. Outros seguiam yoga (ARVON, 1963).

O século VI a. C., quando o Buda e a sua religião fizeram sua primeira aparição, foi um período marcado por intensa atividade espiritual por toda a Ásia, desde as regiões mais ao leste da Grécia até a China. (BOISSELIER, 1994, p. 13).

Na época do Buda, as populações de Hastinapura, Shravasti, Kaushambi, Varanasi e Pataliputra, na atual Índia, eram centros de poder político, militar e econômico. As cidades estavam rodeadas de impressionantes fossos e muralhas. Em contrapartida, havia imensa capacidade artística por parte dos construtores e a arquitetura era opulenta (TRAINOR, 2007, p. 16).

1.2 A vida do Buda e o surgimento do budismo

Antes de discorrer sobre os relatos tradicionais sobre a vida do Buda, convém salientar que algum nível de discussão existe sobre a real existência da figura histórica do Buda. Sobre o tema, a maior parte das obras pesquisadas (ARVON, 1963; BARY, 1969; BOISSELIER, 1995; SMITH; NOVAK 2003; SMART; DENNY, 2008) salientam que a arqueologia fornece sérios argumentos que dão suporte à tese de que efetivamente existiu a personalidade histórica do Buda. Nesse sentido, salientam-se a inscrição sobre um relicário de Piprava no Nepal, de

onde se identifica que o culto das relíquias do Buda existia desde o século III a. C. Do mesmo modo, foi encontrado ao norte de Benares o local exato de Kapilavastu, terra natal do Buda (ARVON, 1963, P. 32; BARY, 1969, P. 6-7) e, em 1896, foi encontrada uma pilastra de pedra, erigida no ano de 250 a. C., pelo rei Asoka, na vila natal de Buda, dizendo ter o Buda nascido naquele local (POTTER, 1944, p. 149).

Ao mesmo tempo, não negam os autores que as histórias sobre a vida do Buda tenham sido revestidas de sucessivas camadas de feitos lendários (TRAINOR, 2007; ARVON, 1963; BARY, 1969; SMITH; NOVAK, 2003). Os relatos tradicionais da vida do Buda costumam iniciar com histórias sobre suas vidas anteriores, nas quais são destacadas suas virtudes excepcionais. Essas histórias tendem a salientar o mérito extraordinário do Buda que teria sido acumulado através de incontáveis vidas (TRAINOR, 2007, p. 24).

Segundo a lenda budista, a mãe do Buda, Mahamaya, que era a primeira das esposas de Shuddhodana, o soberano de um Estado próximo ao Himalaya, sonhou que um grande elefante branco entrava no seu ventre.¹⁰ O elefante branco, segundo previram os sábios da corte, significaria a grandeza do filho que estava destinado a se tornar um monarca universal ou um Buda (liberto). Mahamaya deu a luz ao seu filho Siddhartha em um bosque próximo de Lumbini, o atual Nepal, em meio a uma viagem que fizera para visitar sua família. Os relatos dão conta de que Siddhartha nascera limpo e que o parto ocorrera sem dor (TRAINOR, 2007, p. 25). Seu nascimento, segundo a maioria dos autores, teria ocorrido no ano de 563 a. C. (ou segundo outras tradições em 567 a. C.) e a sua morte em 483 a. C. (ou em 487 a. C.), tendo vivido por 80 anos (SMART; DENNY, 2008, p. 68; SMITH; NOVAK, 2003, p. 18; ARVON, 1963, p. 34).¹¹

De acordo com o costume da sua região, Siddhartha foi levado ao templo de Abhaya, o patrono da divindade do seu clã *sakya*, onde foram observadas as trinta e duas marcas e os oitenta sinais de um grande ser. Algum tempo depois, um mago de nome Asita previu que Siddhartha atingiria a suprema inteligência, tornando-se um Buda. O pai de Siddhartha, entretanto, não pretendia deixar que essa previsão se concretizasse, pois precisava de um

¹⁰ Não há unanimidade neste ponto entre os autores, sendo que alguns transcrevem a lenda dizendo que no sonho a trompa teria ingressado o flanco direito da mãe do Buda (ELIADE, 1978, p. 87) e outros ainda que teria ingressado o seio direito (ARVON, 1951, p. 33).

¹¹ Há novas fontes indicando que o Buda teria vivido 100 anos mais tarde. Sobre o tema, ver: USARSKI, 2009, p. 22.

herdeiro para assumir o seu trono, o que transmitiria confiança a todo o reinado (BOISSELIER, 1995, p. 41).

Assim, descreve-se que Siddhartha teve uma educação digna de um filho de um grande rei com uma enorme riqueza e todos os prazeres imagináveis (TRAINOR, 2007, p. 26). Nos estudos das sessenta e quatro artes e nos estudos espirituais costumava surpreender e superar seus próprios professores, assim como, nas atividades físicas (BOISSELIER, 1995, p. 45).

Quando Siddhartha completou dezesseis anos, a maioria, o conselho *sakya* decidiu que era o momento para o futuro soberano se casar. Siddhartha aceitou e descreveu as qualidades que desejava para sua esposa. Após o conselho encontrar a noiva com as referidas qualidades, foi realizada uma prova de proezas atléticas, na qual, Siddhartha se destacou frente aos demais competidores, demonstrando seu mérito para casar-se com a noiva selecionada, de nome Yasodhara (BOISSELIER, 1995, p. 46-7). Yasodhara lhe deu um filho que se chamava Rahula (SMITH; NOVAK, 2003, p. 18).

Depois do casamento, o rei Suddhodana teve um sonho em que seu filho Siddhartha renunciava ao mundo. Lembrou com isso da previsão feita por Asita e ficou muito preocupado. Assim, decidiu ampliar os prazeres sensoriais na vida do seu filho, para que não abandonasse o reinado (BOISSELIER, 1995, p. 47).

Relata-se que Siddhartha parecia ter tudo, família, boa aparência, riqueza, uma esposa com as qualidades que desejara, um belo filho. Vivia em um palácio protegido de qualquer movimento que pudesse causar algum tipo de perturbação. Os confortos eram amplos, sendo retirado de sua proximidade qualquer sinal de problema social, tais como, pobreza, mendicância, etc. (SMITH; NOVAK, 2003, p. 18-9).

Segundo Smith e Novak (2003, p. 19):

Três palácios e quarenta mil dançarinas foram colocados à sua disposição; ordens escritas foram dadas para que nada hediondo se intrometesse nos prazeres da corte. Especificamente, o príncipe deveria ser protegido de contatos com a doença, a decrepitude e a morte. Até mesmo quando ele saía para cavalgar, o caminho era desimpedido destas visões.

Sabendo do risco de que Siddhartha poderia vir a abandonar a vida de príncipe e se tornar um Buda, seu pai providenciou para que ele jamais tivesse contato com os problemas

sociais, ou com a velhice, a doença e a morte, de forma que não gerasse indagações sobre a condição humana (TRAINOR, 2007, p. 28). Todo o seu esforço, entretanto, foi em vão.

1.2.1 Os quatro encontros

Apesar de todo o esforço de Suddhodana, chegou o dia em que Siddhartha saiu do palácio em sua carruagem para ir à cidade. Lá viu velhice, doença, morte e um asceta. Os quatro encontros são relatados como centrais para que o, então príncipe, decidisse encontrar a superação para os sofrimentos que afetavam a todos. Também o contexto social de pobreza de boa parte da população representou uma novidade para Siddhartha que jamais tinha saído do palácio (TRAINOR, 2007).

Tarthang (1994, p. 17) descreve os quatro encontros da seguinte forma:

Primeiro surgiu um homem curvado e deformado pela idade, sua vida esvaindo-se, suas forças quase no fim, sozinho e sem amigos. Depois, surgiu um homem atacado pela doença, desfigurado e com dores constantes, rejeitado por seus antigos amigos, incapaz de experimentar qualquer coisa além de seu próprio sofrimento. Quando ele se foi, apareceu um corpo sem vida, rodeado de pessoas em luto que se lamentavam. Finalmente, apareceu um monge tranqüilo, um renunciante cuja mente estava voltada para a libertação.

Desde então, Siddhartha tomou consciência do sofrimento humano, a dor do mundo, com todas as vicissitudes a que as pessoas estão expostas. Inevitavelmente todo ser humano envelhece. Todo ser humano adoece. Todos ser humano vai morrer. Velhice, doença e morte: três símbolos do efêmero e do transitório. Nessas certezas estariam o problema básico da existência humana: nada é estável na vida, todas as coisas dependem de outras, tudo muda, por isso, é sofrido (KÜNG, 2004, p. 150). Ao mesmo tempo, a presença do asceta foi por ele interpretada como uma prova da possibilidade da superação do sofrimento (ARVON, 1963, p. 34-5).

A partir dos quatro encontros ele decidiu buscar a superação do sofrimento por intermédio da espiritualidade. Em uma determinada noite, ele percebeu como poderia sair do palácio rumo a essa busca. Mandou seu fiel cocheiro selar seu cavalo branco e partiu (SMITH; NOVAK, 2003, p. 20).

1.2.2 A partida de Siddhartha

Na noite em que completou 29 anos, Siddhartha iniciou uma nova existência. Após ter-se despedido em silêncio da sua mulher e do seu filho enquanto estes dormiam, deixou o palácio acompanhado do fiel cocheiro Chandaka. Eles partiram para a floresta. Alcançando a

profundeza da floresta, ele se despediu do cocheiro para buscar na meditação a liberação do sofrimento que a condição humana representava (ARVON, 1963, p. 35).

Durante os seis anos seguintes, Siddhartha teria passado por três fases. Na primeira, fase, escutou dois dos mais importantes mestres hindus da época e absorveu a sabedoria dessa tradição. Aprendeu sobre *raja yoga*, a yoga da meditação, mas também sobre a filosofia hindu. Com o tempo, porém, concluiu que os yogues não teriam nada mais a lhe ensinar (SMITH; NOVAK, 2003, p. 21).

Na segunda fase, ele se juntou a um grupo de ascetas e tentou, por meio de austeridades, atingir a liberação, partindo da concepção de que seu corpo o estava prendendo. Nesse segundo momento, reduziu sua alimentação ao extremo e se expôs ao tempo e a privações físicas. No final, ficou tão fraco que caiu desmaiado, sendo auxiliado com alimento, fato que teria salvado sua vida (SMITH; NOVAK, 2003, p. 21).

Tarthang (1994, p. 21) descreve essa etapa da seguinte forma:

Exteriormente o Bodhisattva adotou a prática das austeridades, amplamente respeitada na época como o caminho mais seguro para realizações espirituais. Dia após dia, mês após mês, ele expôs seu corpo ao vento, à chuva e ao sol. Por semanas seguidas ele mantinha a posição de lótus sem se mover. Durante anos só comeu um grão de arroz, uma semente de gergelim, ou uma baga por dia, sustentando-se da energia que extraía de sua meditação. Com o passar dos anos a condição do Bodhisattva tornou-se dolorosa de se ver. Seu corpo definhava, o esplendor dourado de sua pele transformara-se em uma palidez doentia. Sem brilho e desganhado, parecia uma criatura de outro mundo; todos os ossos de seu corpo macilento apareciam através de sua pele enrugada.

A difícil experiência deu a Gautama o primeiro esteio da sua doutrina: o princípio do caminho do meio – entre os extremos do asceticismo, em contradição ao comodismo. Segundo Smith e Novak (2003, p. 21), é o conceito da vida racionalizada, na qual ao corpo é dado aquilo de que ele precisa para funcionar de maneira perfeita, mas não mais que isso.

Recordou-se, então, da sua infância quando passava sem esforço através dos quatro estágios da meditação e resolveu continuar a sua prática, em uma terceira fase, desta forma, ou seja, sem esforço. Neste sentido, foi com prazer que ele aceitou uma oferenda de comida preparada para ele por uma moça chamada Sujata (TARTHANG, 1994, p. 23).

Na época, a conduta de Siddhartha não foi compreendida pelos seus cinco discípulos, que o observando, julgaram que havia desistido de seus votos, abandonando-o (TARTHANG, 1994, p. 23).

1.2.3 O despertar de Siddhartha

Na terceira e última fase, Siddhartha caminhou para o interior, para o lugar da árvore Bodhi (TARTHANG, 1994, p. 23).¹² Chegando ao local, ele se sentou e prometeu não se levantar enquanto não tivesse alcançado a iluminação (SMITH; NOVAK, 2003, p. 22).

Smith e Novak (2003, p. 22) apresentam os relatos sobre a meditação que teria levado Siddhartha à iluminação:

Os registros trazem, como primeiro evento da noite, uma cena de tentação semelhante à de Jesus na véspera do seu ministério. O Mal, percebendo que o sucesso do seu antagonista era iminente, correu ao local para perturbar sua concentração. Atacou primeiro como Kama, o Deus do Desejo, fazendo desfilar três mulheres voluptuosas com seu cortejo de tentações. Como aquele que viria a ser o Buda resistiu, a Tentação se transformou em Mara, o Senhor da Morte. Suas poderosas hordas assaltaram o aspirante com furacões, chuvas torrenciais e meteoros, mas Gautama tinha se esvaziado tanto do seu eu finito que as armas não encontraram um alvo para acertar e se transformaram em pétalas de flores quando entraram no seu campo de concentração. Quando, desesperado, Mara desafiou seu direito de realizar aquilo que estava fazendo, Gautama tocou a terra com a ponta dos dedos da mão direita, ao que a terra respondeu ‘eu lhe dou testemunho’, com cem rugidos trovejantes. O exército de Mara bateu em retirada, e os deuses do céu desceram das alturas em êxtase, com guirlandas e perfumes para velar o vitorioso.

Siddhartha, a partir daquele momento, passou a ser o Buda, o “desperto”, o “iluminado”, possuindo respostas para as quatro perguntas primordiais em busca das quais havia abandonado sua vida de príncipe: o que é sofrimento, de onde ele vem, como pode ser superado e qual o caminho para superá-lo. Tinha ele o conhecimento que veio a ser denominado de as *Quatro Nobres Verdades*. Nascia uma nova religião (KÜNG, 2004, p. 151).

Tendo respondido suas indagações sobre a condição humana, Buda sentiu compaixão pelos outros seres humanos e por todos os seres vivos, decidindo “abrir o portão da eternidade” para aqueles que quisessem ouvir as *Quatro Nobres Verdades* (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 59). Buda circulou por 45 anos em uma área de aproximadamente 400 quilômetros quadrados, situada na atual fronteira entre o Estado indiano de Bihar e o Nepal (USARSKI, 2009, p. 22). Desde o início, os seguidores de Buda se dividiram em dois grupos, os leigos e os monges, cada um com seus próprios deveres (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 59).

¹² Segundo Küng (2004, p. 151): “Tudo isso aconteceu há cerca de dois mil e quinhentos anos, no atual estado indiano de Bihar, na cidadezinha de Uruvela. Por isso essa árvore, que descende da figueira original, é chamada a árvore da iluminação. E a cidade de Uruvela, de Bodhgaya. É o segundo lugar de recordação do budismo, depois do lugar de nascimento de Siddhartha, Lumbini”.

Sua rotina diária era constituída por treinamento dos monges e monjas, criação e supervisão da *sangha* (comunidade de praticantes), supervisão dos assuntos da ordem, constante pregação pública e consultas em particular, aconselhando os perplexos, encorajando os fiéis e confortando os aflitos (SMITH; NOVAK, 2003, p. 25).

Todo ano havia um ciclo em que ele passava nove meses pregando o *dharma*, seguido por um retiro de três meses com seus monges durante a estação das chuvas. Relata-se que seu ciclo diário também estava padronizado de acordo com esse modelo, de forma que ele ficava muitas horas com o público, mas três vezes ao dia se retirava para direcionar sua atenção por intermédio da meditação à sua fonte sagrada (SMITH; NOVAK, 2003, p. 25).

Após a iluminação, Buda teria buscado primeiramente seus cinco discípulos para ajudá-los a alcançarem o mesmo estágio espiritual. Quando eles viram o Buda se aproximando, sua primeira reação foi o desdém. Eles decidiram que não lhe mostrariam sinal algum de respeito. No entanto, quando o Buda chegou diante deles, o poder de sua realização destruiu tal decisão. Eles levantaram-se para saudá-lo, preparando um lugar para ele nas sombras frescas do parque. Juntos eles entraram em meditação nas primeiras horas, posteriormente, o Buda transmitiu o ensinamento do Caminho do Meio, as *Quatro Nobres Verdades* (o sofrimento e a origem do sofrimento, o fim do sofrimento e o caminho que conduz ao fim do sofrimento)¹³ e apresentou o *Caminho de Oito Passos*¹⁴, o modo de conduta que resulta na liberação do *samsara*¹⁵. Os cinco discípulos, um por um, chegaram à realização (TARTHANG, 1994, p. 30).

Após seu primeiro discurso, o Buda permaneceu cinco anos viajando através da Magadha. O rei Bimbisara doou à *sangha* um bosque de bambus na capital Rajagrha, e ali

¹³ A primeira nobre verdade é o sofrimento. A vida é repleta de sofrimento. Há um passado de sofrimento e um futuro de sofrimento. A segunda nobre verdade é sobre a origem do sofrimento, que provém do desejo de experiências sensoriais. A terceira nobre verdade é sobre o fim do sofrimento. É possível pôr fim ao sofrimento ao superar o desejo. A quarta nobre verdade é o caminho que conduz ao fim do sofrimento. O desejo desaparece quando se segue o caminho do meio descrito no Caminho de Oito Passos (WILGES, 1994, p. 33).

¹⁴ O *Caminho de Oito Passos* é descrito da seguinte forma: 1) Fé pura. A verdade é o guia do ser humano. 2) Vontade pura. Ser sempre calmo e nunca fazer dano a criatura alguma. 3) Palavra pura. Nunca mentir, nunca difamar ninguém e nunca usar linguagem grosseira ou áspera. 4) Ação pura. Nunca roubar, nunca matar e nunca fazer nada de que uma pessoa possa mais tarde arrepender-se ou envergonhar-se. 5) Meios de existência. Nunca escolher uma ocupação que seja má, tal como falsificação, manejo de coisas roubadas, usura e semelhantes. 6) Atenção pura. Procurar sempre o que é bom e afastar-se do que é mau. 7) Memória pura. Ser sempre calmo e não permitir pensamentos que estejam dominados pela alegria ou pela tristeza. 8) Meditação pura. Consegue-se quando todas as outras regras foram seguidas e a pessoa atingiu o nível da paz perfeita. (WILGES, 1994, p. 33-4).

¹⁵ *Samsara* – Ciclo de renascimentos constantes a que todos os seres estão presos como resultado de suas ações intencionadas (*karma*); o ciclo oscila entre estados infernais e reinos sublimes e carentes de forma (TRAINOR, 2007, p. 239).

Buda geralmente morava durante o verão. Muitas pessoas foram àquele local à procura do Buda e da sua *sangha*. Rapidamente havia mais de mil monges reunidos em torno do Buda. No sexto ano, Buda retornou a Kapilavastu, cidade do seu nascimento e aceitou que sua família e quinhentos conterrâneos entrassem para a *sangha*. Buda continuou a ensinar por 45 anos (TARTHANG, 1994, p. 31).

Três locais tiveram uma importância especial para o Buda durante a sua vida. Um deles locais foi Rajagriha, capital de Magadha, governada pelo rei Bimbisara e, posteriormente pelo seu filho Ajatashatru, que foram importantes mecenas do Buda e da sua crescente *sangha*. O segundo local importante foi Sravasti, capital de Kosala, governada pelo rei Prasenajit. Essa cidade se destacava pela sua localização privilegiada para difusão dos ensinamentos, já que fazia parte de rota comercial. O terceiro local em que o Buda permaneceu bastante tempo de sua vida foi a cidade de Vaisali, capital da confederação republicana Vrijji (SMART; DENNY, 2008, p. 68).

Durante sua vida, o Buda enviou sessenta praticantes iluminados a difundir seus ensinamentos dizendo:

“viajem longe, monges, em benefício de muitos, pela felicidade de muitos, por compaixão pelo mundo, para o bem-estar, benefício e felicidade de deuses e humanos. Não deveis ir em duplas. Ensinem, monges, o *dharma*, que é delicioso do princípio ao fim” (TRAINOR, 2007, p. 38).

Aos oitenta anos de idade, o Buda iniciou sua última viagem a partir de Rajagriha, passando por Vaisali (SMART; DENNY, 2008, p. 68). Reunindo seus discípulos ele seguiu para Kusinagara. Reclinando-se sobre seu lado direito entre duas árvores sala, colocou-se à disposição para as últimas perguntas daqueles que o rodeavam e falou pela última vez da impermanência de todas as coisas (TARTHANG, 1994, p. 32).

Antes de morrer, voltou-se para os seus tristes discípulos a seu redor e disse: “Talvez alguns de vós estejam pensando: As palavras do mestre pertencem ao passado, não temos mais mestre. Mas não é assim que deveis ver as coisas. O *dharma* que vos dei deve ser o vosso mestre depois que eu partir” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 59). Rodeado por inúmeras pessoas, ele passou através dos sucessivos estágios da meditação e partiu para o *parinirvana*, sem reencarnação (TARTHANG, 1994, p. 32).

Sobre sua morte relatam Smith e Novak (2003, p. 25).

Depois de um árduo ministério de quarenta e cinco anos, quando estava com 80, por volta de 483 a. C., o Buda morreu de disenteria após ter comido uma refeição de carne de javali seca, na casa de Cunda, o ferreiro. Mesmo no seu leito de morte,

sua mente se fixou nos outros. Em meio à dor, ocorreu-lhe que Cunda podia se sentir responsável pela sua morte. Seu último pedido foi, então, que Cunda fosse informado que de todas as refeições que ele tinha feito durante sua longa vida, apenas duas se destacavam por tê-lo abençoado de forma excepcional. Uma tinha sido aquela que lhe dera forças para alcançar a iluminação e a outra era aquela que estava abrindo os últimos portões do nirvana para ele.

Durante sua vida, o Buda deu ensinamentos que constituem o *dharma* e também criou uma instituição social totalmente nova: uma comunidade de renunciantes cujas extensas regras evoluíram com a nova sociedade da Índia (TRAINOR, 2007, p. 46). A comunidade budista passou a se chamar de *sangha*. Buda não deixou sucessor algum no comando de sua comunidade. Ele estava convencido de que sua *sangha* estava preparada para se nortear com base no *dharma* por ele ensinado (USARSKI, 2009, p. 23.).

1.2.4 A propagação dos ensinamentos budistas e seus efeitos sociais

Os textos relatam que, por onde Buda andou, ocorreram inúmeras transformações pessoais e muitas pessoas foram alcançando a iluminação. Do ponto de vista social, destaca-se a orientação de mendicância oferecida pelo Buda aos seus discípulos. Pouca alimentação, apenas para sobrevivência, não ter posses ou bens, ignorar o regime de castas (LOY, 2003).

Neste sentido, os ensinamentos do Buda rompiam parcialmente com a cultura em que nascera. Segundo Usarski (2009, p. 221):

Não há dúvida de que o Buda se colocou criticamente em relação à tradição dos Vedas, à fixação de um saber revelado e à justificativa suprema do sistema de castas como expressão da ordem universal inerente do cosmo (*sanatana dharma*). Também não aceitou a ‘certeza’ dos brâmanes de possuir o monopólio dos ‘bens religiosos’.

Segundo Weber (1967, p. 235), o budismo desconsiderava o regime de castas, acreditando que mesmo os *dalits* ou *shudras*¹⁶ seriam capazes de atingir a salvação, conforme a escola *Samkhya*. Ainda assim, o budismo colocava grande importância nas boas maneiras e também na educação, na família, provindo boa parte dos seus participantes de círculos de status distintos.

Weber (1967, p. 236), explica que o “pequeno burguês” e as “pessoas iletradas” não encontravam benefício na soteriologia budista e não encontravam satisfação na idéia de atingir *nirvana* por intermédio da renúncia como um “penitente entre as árvores”. Para eles, afastar-se da pobreza faria mais sentido do que renunciar o pouco que tinham. Além disso,

¹⁶ Os de casta mais baixa ou até mesmo fora do regime de castas (também denominados de “outcast”, “intocáveis” ou “untouchable”).

“eles não tinham os meios para alcançar o objeto”, pois a meditação exigia tempo para alcançar a “gnose” e eles não tinham tal “tempo de lazer”. Ainda assim, Trainor (2007, p. 38) relata que a *sangha* atraiu pessoas de todos os níveis da sociedade.

Buda também deu conselho aos reis de sua época sobre a importância de sociedades justas do ponto de vista social, a não-violência, a divisão dos recursos naturais de forma equânime, a extinção da lógica de castas sociais, demonstrando ter um engajamento sociopolítico com os temas sociais de sua época, o que difere de um budismo centrado unicamente na busca espiritual (PARKUM; STULTZ, 2000, p. 348-9).

Ilustra a atuação de Buda no mundo, a sua intervenção no conflito ocorrido entre os *Shakyas* e os *Koliyas* sobre a divisão da água como recurso por cada um dos reinados. Já havia preparativos militares sendo exercidos por cada parte para entrar em guerra. Em conversa com os reis, Buda perguntou a um deles: “Quanto vale a água, grande rei?”. “Muito pouco, reverendo”, respondeu o rei. “Quanto valem os guerreiros, grande rei”. “Estão acima de qualquer preço”, respondeu o rei. Então, Buda disse, “não faz sentido que por um pouco de água você destruía guerreiros que estão acima de qualquer preço” (SIVARAKSA, 2005, p. 5).

Relata-se que, ao ouvirem o ensinamento, os presentes ficaram em silêncio. Então, Buda disse a eles, “Grandes reis, por que vocês agem dessa maneira? Se eu não estivesse presente hoje, vocês teriam derramado um rio de sangue. Vocês agiriam da forma mais destrutiva” (SIVARAKSA, 2005, p. 5).

Dentre as passagens registradas nas escrituras, relata-se que Buda, ao dar ensinamentos nas pequenas cidades e vilarejos por onde passava, aconselhou a “compartilhar os recursos materiais com os familiares e amigos”, “não ficar endividado”, “levar uma vida sem culpa” e, principalmente, que “a maior riqueza é o contentamento” (*santutthi paramam dhanam*) (LOY, 2003, p. 57).

Segundo Potter (1944, p. 159):

Grande parte da sedução de Buda provinha de sua amizade democrática pela gente comum. Embora, pessoalmente, da nobreza e de parentes opulentos, adotara a vida dos pobres. Naturalmente os humildes correram-lhe ao encontro, como fizeram mais tarde com Jesus. No entanto ele admoestava o pobre que vivia no erro, colocando o caráter acima da riqueza, da posição ou mesmo da religião ritualística. Doutrina essa demais avançada para o seu tempo.

Em determinada passagem, relata-se que ele aconselhou aos líderes políticos que observassem as Dez Obrigações do Rei, incluindo liberdade, moralidade, auto-sacrifício, integridade, não-violência e assim por diante (*Dhammapadatthakatha Sutra*) (LOY, 2003, p. 57-8).

No Lion's Roar Sutra (*Cakkavatti-Sihanada Sutra*), Buda conta a história de um rei que foi aconselhado por um sábio a: “não deixar o crime prevalecer, se alguém estiver passando necessidade, dê a ele propriedade” (LOY, 2003, p. 56).

Em determinada passagem, o Buda aconselha o rei Pasenadi:

A prosperidade e a segurança de uma nação não devem depender da pobreza e da insegurança de outras nações. A paz duradoura e a prosperidade somente são possíveis quando nações se unem com o compromisso comum de buscar o bem-estar de todos. Políticas externas e econômicas devem seguir o caminho da compaixão para que a paz verdadeira seja possível (HUNT-PERRY, 2000, p. 53).

Em outro momento, conforme consta no *Dhammapada*, Buda adiou uma pregação até que um homem faminto fosse alimentado. Depois, explicou que “a fome é a maior das aflições” e a “saúde é a maior das propriedades” (KING, 1996a, p. 409)

Os conselhos aos reis também demonstram por um lado uma preocupação social “deste mundo” proveniente do próprio fundador do budismo e, em contrapartida, comprova que os ensinamentos budistas alcançavam grupos socialmente privilegiados, podendo influenciar diretamente sobre a sociedade por meio das decisões que vinham dos governantes.

1.3 O budismo após o falecimento do Buda

Durante as mais de quatro décadas em que transmitiu seus conhecimentos, o Buda conquistou muitos seguidores e preparou um grupo de monges pregadores que levaram longe seus ensinamentos (POTTER, 1944, p. 159). Logo após a morte do Buda, estes seguidores organizaram em Rajagriha o primeiro concílio budista com o objetivo de compilar os ensinamentos orais transmitidos por ele aos seus discípulos durante sua vida. Magadha, um dos três locais onde o Buda havia passado boa parte de sua vida, tornou-se um grande império que incorporou todos os reinos ao seu redor (SMART; DENNY, 2008, p. 69).

Em 373 a. C. em Vaisali se celebrou o segundo concílio budista, 110 anos após a morte do Buda. Neste evento ficou evidente a existência de divergências doutrinárias, em que

uma minoria, os *sthaviradinos* se separaram dos *mahasanghikas*, os quais tinham uma posição mais liberal (SMART; DENNY, 2008, p. 69).

Weber (1967, p. 243) ao relatar sobre este segundo concílio, afirma ter o mesmo sido caracterizado pelo manifesto da grande maioria dos monges no sentido de “reduzir a disciplina monástica” e estabelecer certos “detalhes da conduta nos monastérios”. Um dos aspectos tratados foi sobre a possibilidade de os monges poderem receber doações em dinheiro, rompendo com a tradição *hinayana* que vedava essa prática. Não houve acordo sobre o tema.

No curso do tempo, formaram-se dois grupos distintos que se distribuíram geograficamente. O budismo antigo de “observação estrita” (*hinayana*) que prevaleceu no sul da Índia e o budismo de “direção menos rígida” (*mahayana*), “o grande barco”, “a Igreja universal”, que aceitava leigos e prevaleceu no norte (WEBER, 1967, p. 244).

O budismo *mahayana* significou uma revolução no budismo. Essa escola sublinhava a importância da compaixão e da responsabilidade social mediante as ações do *bodisatva*, uma pessoa que dedica sua vida a salvar os demais. A partir dessa nova visão, o público laico passou a ter maior acesso ao *dharma* por meio de escrituras como o Sutra do Lótus (SMART; DENNY, 2008, p. 70).

No ano de 327 a. C., os exércitos de Alexandre Magno invadiram o noroeste da Índia, criando-se posteriormente um reino helenístico na zona de Gandhara, Purusapura e Taxila. Os missionários budistas logo iniciaram suas atividades na região e chegaram inclusive a conseguir apoio dos governantes locais como Menander (155-130 a. C.). A cultura grega influenciou o budismo principalmente por intermédio da introdução da arte em forma de estátuas na Índia. Ainda hoje existem estátuas do Buda e de passagens da sua vida decorrentes desta época (SMART; DENNY, 2008, p. 69).

O budismo, já no seu início, recebeu o apoio dos nobres, dos burgueses e de reis, vindo a se tornar a única religião de salvação que, pelo menos por um tempo, durante a Dinastia Maurya, tornou-se a religião oficial da Índia (WEBER, 1967, p. 233-4) e com o apoio do rei Asoka, recebeu o primeiro grande impulso para se tornar uma “religião internacional do mundo” (WEBER, 1967, p. 241).

A história da Dinastia Maurya remonta ao século III a. C., quando o império do rei Asoka (268-232 a. C.), com capital em Pataliputra, alcançou sua máxima extensão a custa de muitas vidas (SMART; DENNY, 2008, p. 69). Os relatos dão conta de que o rei Asoka teria

ficado perturbado com a perda de tantas vidas e, convertendo-se ao budismo, ele prometeu “trabalhar para o bem-estar público e para que os sujeitos sejam felizes e alcancem o céu” (WEBER, 1967, p. 238).

A conversão para o budismo teria ocorrido após Asoka ter contato com um ensinamento do Buda, em que o mesmo afirmara:

A vitória gera ódio. A derrota cria sofrimento. O sábio não deseja nem vitória nem derrota. Raiva gera raiva. Aquele que mata será morto. Aquele que vence será derrotado. A vingança somente pode ser superada através do seu abandono. O sábio não deseja nem vitória nem derrota (SIVARAKSA, 1992, p. 81).

Seguindo o *dharma*, Asoka tornou-se uma das figuras mais significativas do budismo. Durante seu reinado estiveram presentes características de um engajamento social e político em um budismo ainda jovem (SMART; DENNY, 2008, p. 69). Através do seu apoio, os principais centros budistas se ampliaram com novos monastérios. Consta que ele fundou oitenta mil monastérios e que seu filho levou o budismo para o Ceilão, onde passou a florescer. Asoka também contribuiu para que o budismo alcançasse a Birmânia, o Sião e o Tibete, mas tarde chegando também na China e no Japão (POTTER, 1944, p. 159).

Nesse período, grande importância teve a aplicação do *dharma* para regular uma sociedade com base no bem-estar social e tolerância, promulgados em editos plurilíngües gravados em pilares de pedra e em rocas por toda a Índia (SMART; DENNY, 2008, p. 69). Ele editou as “leis de piedade”, enumerando-as da seguinte forma: “(1) obediência aos pais e aos idosos; (2) liberalidade em relação aos amigos, parentes, brahmins e ascetas; (3) respeito pela vida; (4) evitar mau humor e excessos de qualquer tipo” (WEBER, 1967, p. 239).

Das suas leis destacava-se a importância dada por ele para a tolerância, o que estava baseado na proibição budista do uso de violência. Neste sentido, o rei Asoka declarava que todos os indivíduos eram suas “crianças”. Para fazer cumprir suas leis, ele instituiu oficiais especiais, cuja função era de fiscalização (WEBER, 1967, p. 238).

Além disso, Asoka enviou missões budistas ao Sri Lanka, Bactria (atual Afeganistão), Síria e Alexandria através das rotas comerciais terrestres e marítimas (SMART; DENNY, 2008, p. 69). Segundo Küng (2004, p. 163) Asoka foi responsável por transformar o budismo em uma religião do Estado:

Ashoka, que é também o representante da centralização e do nivelamento, é algo assim como um imperador Constantino budista, por meio de quem o budismo, dentro e fora da Índia, passou a ser uma religião do Estado, do culto e do povo, com relíquias e crenças em milagres.

Em decorrência disso, o budismo passou também por um processo que Küng, (2004, p. 161) denomina de “mudança da constelação global”, deixando de ser uma religião predominantemente de elite da comunidade primitiva para passar a ser uma religião das massas dos países budistas, com cultos, ritos e cerimônias evoluídos.

Depois de Asoka, o budismo experimentou uma diversificação doutrinal com a aparição de dezoito escolas, entre elas se encontravam a *sarvastivada*, a *sammitiya*, a *mahishasaka* e outras escolas localizadas em diversas regiões do que hoje chamamos de Índia (SMART; DENNY, 2008, p. 70).

O quarto concílio budista ocorreu em 100 d. C., organizado pelo rei Kaniska (78- 102 d. C) em Cachemir com o objetivo de resolver as diferenças entre as dezoito escolas. O rei e seus sucessores se encarregaram da construção de muitos monastérios e monumentos entre os quais se destaca a grande estupa de Sanchi. No sul da Índia, governavam os reis Satavahana, os quais também apoiavam o budismo (SMART; DENNY, 2008, p. 70).

Entre os mestres budistas de destaque, encontra-se Nagarjuna (que viveu até o século II d. C), sendo o fundador da escola *madhyamika* do *mahayana* (SMART; DENNY, 2008, p. 71), que obteve inúmeros seguidores ao longo dos anos.

No século III d. C., Chandragupta I instaurou o império Gupta, durante o qual, o budismo viveu uma época próspera na Índia, caracterizada pela grande atividade cultural, artística e religiosa, em que o budismo obteve apoio das autoridades imperiais. Nesse período, foram instaladas grandes universidades budistas que atraíram a estudantes de toda a Índia e do resto da Ásia. Na Universidade de Nalanda, os irmãos Asanga e Vasubandhu desenvolveram a escola *yogacara*, mais desenvolvida do que a escola *madhyamika* do ponto de vista de uma psicologia budista. Foram também produzidas inúmeras escrituras para dotar de autoridade os novos ensinamentos. Entre os professores de renome, encontram-se Dignaga e Dharmakirti, que aperfeiçoaram o sistema lógico budista (SMART; DENNY, 2008, p. 71).

O budismo viveu um declínio na Índia ao longo dos séculos V e VI d.C com a invasão dos hunos (BOISSELIER, 1994, p. 127). Os hunos foram hostis ao budismo, destruindo centros budistas do noroeste da Índia e debilitando o império Gupta, que veio a sucumbir (SMART; DENNY, 2008, p. 71).

Segundo Weber (1967, p. 233), o declínio budista na Índia está relacionado com dois aspectos principais. Primeiramente, com o fato de que o budismo não possuía uma organização leiga, o que fazia com que perdesse espaço gradualmente para seitas hindus. Em

segundo lugar, a não-violência do budismo diante da força externa exercida sobre ele, principalmente do islã. Fatores, aos quais, Küng (2004, p. 164) acrescenta mais um: “a decadência dos ricos mosteiros budistas, que haviam se tornado excessivamente poderosos”.

A partir do *mahayana* novas doutrinas surgiram nos séculos VII e VIII d. C., entre elas o zen no Japão, uma seita baseada na primazia da meditação e o budismo tântrico, de doutrinas mágicas como aquelas existentes no brahmanismo, incluindo ritualismo, yoga e mágica, aceitando simbolismo sexual. O budismo tântrico foi praticado na Indonésia, alcançou o Tibete, seus países vizinhos e a região da Mongólia (BOISSELIER, 1994, p. 127).

A última etapa de prosperidade do budismo na Índia iniciou com a dinastia Pala no ano de 750 d. C., cujos centros destacados foram Magadha e Orissa. Durante esta dinastia foram instaladas as universidades de Somapura e Odantapuri (SMART; DENNY, 2008, p. 71).

Na medida em que a influência dos hunos avançava no noroeste, os monges budistas se retiravam para o centro do subcontinente. Foram as invasões dos muçulmanos procedentes do Afeganistão, entretanto, as responsáveis pela quase total extinção do budismo na Índia, incluindo a grande Universidade de Nalanda no ano de 1199 d. C, o incêndio da biblioteca e o assassinato de monges (SMART; DENNY, 2008, p. 71).

Por volta do século XII, o budismo indiano permanecia apenas no sul da Índia. Entretanto, nesse período, o budismo já havia se desenvolvido de forma ampla em outros locais da Ásia a partir dos monges enviados pelo Buda, por Asoka e outros dirigentes budistas (BOISSELIER, 1994, p. 127), além das rotas marítimas para Sri Lanka, Birmânia, Tailândia, Camboja e Laos, até Indonésia, “deixando por toda a Ásia meridional magníficas construções” (KÜNG, 2004, p. 164). Mais tarde, já no primeiro século depois de Cristo, passou a expandir-se também por terra através da Rota da Seda para a Ásia Central e para a China; em seguida, no século IV, para a Coréia e seus três reinos e de lá, por fim, a partir do século VI, para o Japão.

Nesse sentido, no Sri Lanka o budismo já em 250 a. C. passou a ser disseminado por intermédio da chegada do missionário budista Mahinda (filho do rei Asoka), que levou monges e escrituras para desenvolver o budismo. Na Birmânia, o budismo havia iniciado sua influência de forma consolidada a partir do século V, na Indonésia a partir de 600 d. C. No Vietnam a influência budista iniciou em II d. C, chegando a obter o *status* de religião oficial

em 939 d. C.. Também, o budismo alcançou e se desenvolveu em Camboja, Tailândia, Laos, China, Japão e Tibete (SMART; DENNY, 2008, p. 72-5).

1.4 Budismo em risco ou budismo em expansão?

Ao longo da história do budismo, houve períodos em que esta religião obteve apoio de reis e imperadores, assim como momentos em que esta religião foi perseguida e destruída por invasores. Quais são os desafios que encontra hoje? Estaria em risco ou expansão?

Na Ásia contemporânea, o budismo sofre com o controle e a intervenção sobre os monges e a vida monástica. Essa situação ocorre principalmente em países de forte influência budista como Tailândia, Birmânia, Vietnam, Coreia do Norte, Camboja, Japão e China (TRAINOR, 2007, p. 226).

Nesses países, ao longo do século XX, desenvolveu-se um processo por meio do qual os governos restringiram a liberdade religiosa mediante a perseguição e o aprisionamento de mestres budistas e do fechamento de monastérios e, paralelamente, incentivaram a promoção de valores e estilo de vida ocidentais (SIVARAKSA, 1992).¹⁷ Segundo King (1996a, p. 423), o budismo está lutando simplesmente para sobreviver em várias partes da Ásia, principalmente na China e no Tibete, mas também em outros locais, onde necessita resistir ao comunismo, ao colonialismo, à ocidentalização por décadas.

A modernidade chegou ao Japão já na era Meiji (1868-1912) por pressão do Ocidente. Essa aculturação teve como resultado a industrialização e a urbanização, mas também a secularização e ocidentalização de todos os setores da vida. A paisagem antes constituída por monges foi alterada, passando a ser composta pelos arranha-céus, trânsito, veículos e celulares (KÜNG, 2004, p. 170).

¹⁷ Em 1853, o Japão, foi obrigado a estabelecer relações diplomáticas com o Ocidente a partir da chegada do comodoro Matthew Perry e o Sião (Tailândia) também a partir de 1855 com a chegada do Sir John Bowring. Previamente, comerciantes e missionários ocidentais tinham vindo à costa asiática, mas sempre respeitando a cultura local. Os governantes mantinham o controle absoluto sobre os seus países. Na metade do século XIX, entretanto, o poder do Ocidente se tornou tão forte com o avanço da ciência e da tecnologia que eles se tornaram capazes de impor sua vontade sobre nós. A ‘Diplomacia do navio militar’ foi amplamente disseminada. Se qualquer país asiático recusasse suas demandas, navios militares forçariam sua obediência. Líderes asiáticos que recusaram serem controlados pelo Ocidente logo tiveram seus países colonizados. Tanto o Japão quanto o Sião habilidosamente garantiram que seus países tivessem relações diplomáticas com o Ocidente, mas nós não fomos tratados como iguais. (...) O Japão imediatamente lançou esforços para alcançar o Ocidente por meio da imitação, competição e ocupação de territórios estrangeiros. (SIVARAKSA, 1992, p. 11).

O budismo na Ásia está neste momento em grande perigo de ser visto pela geração mais jovem como algo antiquado, irrealista, pouco prático. Essa nova configuração vale para os budistas asiáticos mais jovens, não só no Tibet, mas aos tibetanos em diáspora, mongóis e outros budistas de todas as partes (WALLACE, 2000).

Assim, o colonialismo, a ocidentalização e a globalização seriam fatores, citados pelos autores acima, que estão contribuindo para o budismo experimentar essa situação de risco. Essa posição, entretanto, contrasta com a opinião de outros autores, para quem, o budismo está vivendo um período de “ressurgimento”.

Smart e Denny (2008, p. 78) apontam para o “ressurgimento do budismo”. Para eles, apesar da opressão européia, o budismo segue sendo a religião dominante no Sri Lanka e em demais países do sudeste asiático. A partir de 1950 e 1960, o budismo passou a ressurgir também na Indonésia graças aos esforços de Jinarakkhita Thera, assim como o budismo *mahayana* praticado pelos imigrantes chineses.

Em Camboja, apesar dos trágicos acontecimentos da época de Pol Pot e seu Khmer Rouge, que desencadearam no assassinato de grande parte população monástica, a partir de 1992 os monges cambojanos, que haviam se refugiado em outros países, retornaram para Camboja reiniciando o budismo cambojano (POETHIG, 2002, p. 19).

Em entrevista com Lama Padma Samten (2011), eis o que menciona ele sobre o tema:

Olhando caso a caso, país a país vemos situações variadas onde de fato, há uma pressão sobre a preservação do budismo. É algo antigo, histórico, global. Ainda assim, o budismo resistiu e se expandiu ao longo do tempo. Desapareceu em algumas regiões e surgiu ou ressurgiu em outras. É um processo dinâmico dependente dos carmas e méritos e condição cultural, social, política etc. de cada região ao longo do tempo.

No caso da Índia, a invasão dos muçulmanos provenientes do Afeganistão, em 1199, provocou praticamente a extinção do budismo, pois foram assassinados os monges e queimadas as bibliotecas e também a Universidade de Nalanda, conforme visto anteriormente. Vários séculos depois, entretanto, o budismo demonstrou capacidade de regeneração na Índia por intermédio do movimento de conversão de inúmeros indianos a partir do movimento

liderado por Ambedkar na década de 1950 (USARSKI, 2009, p. 82; SMART; DENNY 2008, p. 78).¹⁸

O destino do budismo nos países com regimes comunistas, entretanto, tem sido um pouco mais difícil. Os primeiros movimentos de ressurgimento budista na China ocorridos em 1947 “foram cortados pela raiz”. Mais recentemente, a China vem da hostilidade para a indiferença e da indiferença para a tolerância ao budismo no seu território. Já no Tibete, a presença do comunismo chinês foi devastador, pois a partir de 1960 foram destruídos inúmeros templos e monastérios como forma de controlar o nacionalismo tibetano que era visto como vinculado à religião budista. Da mesma forma, entre as décadas de 1930 e 1950 se eliminou quase completamente o budismo organizado na Mongólia. Ainda assim, o budismo na Mongólia está ressurgindo (SMART; DENNY 2008, p. 78).

Sobre o risco vivido pelo budismo no Oriente, Lama Padma Samten (2011)¹⁹, em entrevista, relatou fatos por ele presenciados na sua participação no Congresso de Budistas da Ásia, em Taiwan, no ano de 2002 – evento promovido pelo mestre Shin-In, líder do grupo “Fokansan” que no Brasil mantém e dirige o templo Zu Lai localizado em Cotia, SP.

Relata que:

Lá ouvi as queixas dos monges de vários países da Ásia. As reclamações incluíam pobreza, falta de escolas budistas, falta de apoio de saúde, falta de instrução espiritual e treinamento, falta de domínio de outras línguas, falta de textos sagrados de estudo, falta de comida, falta de conexão de linhagem e de oportunidades de ordenação de monjas (especificamente das monjas), perseguição por governos, perseguição por grupos armados de outras religiões buscando domínio das terras das famílias budistas e os expulsando de seus locais, destruição de templos, estupros de familiares e mutilações por pessoas de outros grupos religiosos e outras etnias, pressão de grupos cristãos fundamentalistas, de evangélicos, de islâmicos. Achei bem grave a situação. Por outro lado, havia o poder do mestre Shin-In apoiando esses monges em cada um e todos esses itens, muito emocionante! Ele tem recursos e é muito organizado e articulado! Também completamente decidido e atuante, um verdadeiro Bodisatva heróico e poderoso! No caso do Tibete isso é muito grave especialmente pela decidida e contínua decisão em abalar a cultura tradicional tibetana. Recentemente tivemos a redução

¹⁸ O Dr. Bhimrao Ambedkar (1891-1956) foi um “intocável” que através de projetos sociais cristãos pôde superar o regime de castas e obter formação no Ocidente. No seu retorno, afirmou que o sistema de castas era algo negativo que impedia a criação de uma sociedade justa e viu no budismo uma tradição local asiática de cultura próxima ao hinduísmo, mas que traria igualdade no trato dos “intocáveis”. Ambedkar e muitos dos seus seguidores se converteram a escola budista *theravada* em 1956 e, desde então, vêm sendo promovidas conversões massivas em Maharashtra, Madhya, Pradesh, Karnataka e outros pontos do subcontinente. (Smart *et al*, 2003, p. 78; Queen e King, 1996).

¹⁹ Lama Padma Samten é o líder budista do Centro de Estudos Budistas Bodisatva, instituição budista com o maior número de espaços de prática no Brasil e também objeto da pesquisa de campo desta tese. A entrevista foi realizada por e-mail. A resposta chegou no dia 4 de fevereiro de 2011. O trecho selecionado representa parte da entrevista.

da língua tibetana a uma das línguas *adicionais* que as escolas oferecem dentro do Tibete. Agora a totalidade das escolas alfabetizam seus alunos, não importa sua etnia, em mandarim e outras línguas etnicamente chinesas e não mais em tibetano. Acrescido a isso, há o controle político sobre a indicação dos mestres renascidos e sobre os dirigentes dos grupos e mosteiros. Há restrições ao conteúdo dos ensinamentos e a idade de ingresso ao treinamento budista.

O ressurgimento e superação dessas dificuldades são ressaltados por Smart e Denny (2008, p. 78) para quem o budismo não apenas sobreviveu ao impacto da colonização européia e das convulsões do século XX com diferentes graus de êxito, mas também começou a atrair a um número considerável de seguidores no Ocidente.

Neste ponto, é importante salientar que o budismo é tido como uma religião pacifista, uma religião de “não-violência”. O próprio Buda teria dito que “não há maior felicidade do que a paz” (SIVARAKSA, 1992, p. 83). Além disso, o *dharma* apresenta princípios como o da impermanência e do desapego, ou seja, entender que tudo está sempre mudando e que, por isso, não se deve ficar apegado nem sequer a um país. Aplicando esses conhecimentos à situação do budismo no Oriente é possível compreender o motivo pelo qual o budismo desloca-se para o Ocidente. O budismo se torna, em parte, uma religião nômade no momento em que uma situação de violência se coloca diante dos seus praticantes e mestres, sendo que alguns terminam por migrar para outros países.

No Ocidente, o budismo não é uma religião tradicional, ele não representa qualquer risco. Aqui não existe a cultura dos monastérios, o sistema econômico já é dominante há muitas décadas, o nível de implementação da cultura de direitos humanos, liberdade religiosa e democracia já está mais avançado do que no Oriente. Todos esses fatores contribuíram para que o budismo tenha ingressado e florescido no Ocidente, demonstrando com isso, a sua possibilidade não apenas de ressurgir, mas também, de se expandir.

Smart e Denny (2008, p. 79) relatam os primeiros contatos do budismo com o Ocidente, ainda no período do colonialismo, quando alguns ocidentais se viram atraídos pelo budismo. A intensificação do fluxo de viajantes em ambas direções gerou maior contato com o budismo. Um dos caminhos encontrados pelo budismo no Ocidente se deu a partir da fundação da teosofia em 1875 por parte de Olcott e Blavatsky. Apesar de não ser uma doutrina budista, a teosofia possibilitou a introdução de idéias budistas no Ocidente. Este processo gerou a conversão de pessoas como Allan Bennett (1873-1923) e Anton Gueth (1878-1957) ao budismo. Em 1897 foi fundada a primeira organização budista ocidental nos Estados Unidos e em 1907 foi criada a primeira organização budista do Reino Unido.

Smith e Novak (2003, p. 120) indicam um contato ainda anterior entre o budismo e os europeus. Relatam que um dos primeiros europeus a ter contato documentado com o budismo foi o aventureiro Marco Polo, ainda no século XIII. Polo escreveu que “certamente, se ele (o Buda) tivesse se tornado cristão pelo batismo, teria sido um grande santo perante Deus”. Um século depois, o Papa Benedito XII enviou Jean Marignolli à China. Marignolli no retorno para casa teria passado por Sri Lanka, comparando favoravelmente os monges budistas que encontrou com os franciscanos católicos. Elogiou sua hospitalidade e observou que “essas pessoas levam uma vida extremamente santa”. Em 1549, quando o jesuíta Francisco Xavier chegou ao Japão, estava convencido da necessidade de entender amplamente a religião budista. Escreveu ele que era perceptível tratar-se de uma cultura desenvolvida. Teria dito que entre os povos não-cristãos descobertos até então, “nenhum supera os japoneses”. Xavier tornou-se amigo de um abade zen, estabelecendo uma relação de amizade calorosa e respeito mútuo.

Atualmente, o budismo no Ocidente possui centros monásticos organizados por monges e monjas ocidentais, além de centros budistas organizados por ocidentais leigos. Nas últimas décadas, tem ocorrido um aumento no número de praticantes budistas no Ocidente. Por exemplo, em 1950 o Reino Unido possuía apenas seis grupos e centros mais ativos, enquanto atualmente há várias centenas, incluindo os monastérios de Amaravati (*theravada*), Throssle Hole (*zen*) e Samye Ling (tibetano – *vajrayana*). Em função das mudanças políticas decorrentes do fim da Guerra Fria, o budismo também está se popularizando nos países da antiga Europa Oriental (SMART; DENNY 2008, p. 7).

A Alemanha, a Inglaterra, a França e a Suíça abrigam cerca de um milhão de budistas, 25% dos quais são europeus convertidos, e mais de novecentos grupos e centros budistas. Entre 1979 e 1991, o número de grupos budistas britânicos triplicou. São trezentos e setenta grupos. Na França há cerca de seiscentos e cinquenta mil budistas, sendo que, 25% são europeus. Nos Estados Unidos, em 1997, estavam registrados mais de mil grupos budistas de orientação meditativa da tradição zen. Entre 1964 e 1975 foram abertos cento e dezessete centros budistas e entre 1975 e 1984, mais trezentos e oito se somaram aos outros. Entre 1985 e 1997, seiscentos e oito novos centros de meditação entraram no quadro, mais que dobrando no número já existente. O budismo tibetano apareceu nos Estados Unidos somente na década de 1970, porém, entre 1987 e 1997, os grupos vinculados a essa escola dobraram seu número de cento e oitenta para trezentos e sessenta (SMITH; NOVAK, 2003, p. 123-8).

Assim, é possível dizer que, diante dos efeitos da modernidade, da colonização, da globalização, dentre outros fatores, o budismo asiático foi seriamente testado. Perante as dificuldades externas, foi o budismo extinto, por ser uma religião de “extrema tolerância”? Assumiu o budismo uma face de agressão, modificando sua característica de “não-violência”? Seus adeptos se dedicaram à agressão? Fomentou ele uma guerra santa? Ou, ao que se pode ver nos dias de hoje, sobreviveu e floresceu novamente?

Ao que tudo indica, julgando-se principalmente pela sua história de mais de 2500 anos, o budismo vem conseguindo sobreviver, ressurgir com novas faces, assim como, migrar e expandir, mantendo seu preceito original de “não-violência” bastante conservado. Estaria mais inclinado para a expansão do que para a extinção, já que atrai novos públicos, ampliando-se o número de centros e de praticantes budistas no Ocidente. Com a ressalva de alguns episódios, não houve utilização de violência por meio dos budistas, mas todas as dificuldades contribuíram para o surgimento de um engajamento budista “neste mundo”. Este tema será retomado ao longo deste trabalho.

1.5 O budismo na atualidade: um novo budismo? Sim.

Na atualidade, destaca-se no âmbito budista a formação de movimentos concentrados nos praticantes leigos, que estão desenvolvendo formas distintas de praticar o *dharma* (TRAINOR, 2007, p. 214). Dentre as características desse “novo budismo” leigo, destacam-se também a igualdade entre homens e mulheres, a utilização da meditação aplicada à vida cotidiana e o engajamento social e político (SMITH; NOVAK, 2003, p. 136). Queen (1996, p. 7) destaca, ainda, a “racionalização da vida religiosa”, que envolve a redução de rituais mágicos e de devoção.

Segundo Smith e Novak (2003, p. 137):

Dois corolários se seguem. Primeiro, o novo budismo redefiniu as fronteiras da sangha budista tradicional. Na sua forma mais rígida, nos primeiros dias da missão do Buda, a sangha incluía apenas monges e monjas. Logo começou a incluir todas as pessoas (...). No novo budismo, porém, parece ser de conhecimento comum o acordo informal, encorajado por influentes professores asiáticos, de que a sangha inclui todas as pessoas que praticam a meditação budista, tenham ou não buscado refúgio. O segundo corolário é que a constituição basicamente leiga do novo budismo afrouxou e, em alguns casos, praticamente dissolveu, os laços de autoridade comuns na Ásia budista que colocam automaticamente os monges acima dos leigos, os anciões acima dos jovens e os homens acima das mulheres.

Outro aspecto do novo budismo é a possibilidade de ser constituído “de acordo com a necessidade espiritual”, ou seja, é possível “coletar diferentes aspectos de distintas escolas do budismo” sem a necessidade de seguir uma determinada tradição (JONES, 2003, p. 125). Com essa nova configuração, o budismo passa a ser visto como uma moda por boa parte da mídia brasileira (USARSKI, 2004), representando uma “válvula de escape” para aquilo que Terry Eagleton denomina de insatisfação e inadequação resultantes da modernidade (EAGLETON, 1996). As obras do Dalai Lama viraram *best sellers* em livrarias das principais capitais do mundo, ingressando, muitas vezes, no contexto de auto-ajuda. O budismo passou a ser lido e estudado por leigos ocidentais a partir de uma visão crítica e aplicado aos problemas contemporâneos.

Nesse sentido, um praticante budista francês, aluno do mestre vietnamita Thich Nhat Hanh, diz:

Minha prática engajada mais importante é com as minhas relações familiares, as quais se beneficiaram tremendamente a partir da equanimidade e sabedoria que eu comecei a desenvolver através da prática de consciência (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 57).

Ao se manifestar assim, o praticante acima demonstra estar seguindo os preceitos de Thich Nhat Hanh sobre a importância da “comunicação não-violenta” no contexto familiar e das relações. Nas suas orientações aos alunos ocidentais, o mestre vietnamita salienta que a comunicação não-violenta é um elemento central para a transformação cultural das raízes da violência (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 58).

Como decorrência da expansão do budismo para o Ocidente é compreensível que ele tenha de fato assumido uma nova face descrita também como “budismo global portátil” (JONES, 2003, p. 119), pois se encontra fora do seu espaço tradicional, tendo um novo desafio: sobreviver no Ocidente, provando-se útil para a vida das pessoas em países onde o nível de ceticismo em relação às religiões é elevado (SMART; DENNY, 2008).

Os mestres budistas orientais estão vindo para o Ocidente, muitas vezes, como verdadeiros refugiados políticos. Instalam-se nos países ocidentais para desenvolverem suas atividades praticamente do zero, ou seja, precisam adaptar seus ensinamentos e práticas ao estilo de vida de alunos que não são monges com tempo exclusivo para prática espiritual, mas sim leigos com tempo parcial e uma vida repleta de estresse.

Sobre essa adaptação, o mestre zen budista japonês Moryiama Roshi (2011) traz as seguintes considerações:

Tradicionalmente, no budismo, a vida monástica se constituía na sanga, aquele grupo de pessoas que abandonavam o mundo, procuravam manter os preceitos, praticavam como o Buda Sakiamuni tinha ensinado e eram apoiadas por devotos da sociedade leiga em geral. Em nossos dias, esse estilo de vida ainda existe em países do sudeste da Ásia como a Birmânia, Tailândia e Sri Lanka, cuja história ainda dá margem a essa abordagem. Mas em outros países, onde essa tradição não existe, impõe-se a necessidade de buscar outras soluções. No Japão, as pessoas formam sociedades mantenedoras e pagam uma taxa comunitária de manutenção, como se faz também no sudeste da Ásia. Em princípio, seria o mesmo caso do Brasil. O que o Lama procura praticar aqui no CEBB e o que se procura praticar no Via Zen seriam basicamente tentativas neste sentido. Mas a busca de um ideal elevado por um pequeno número de pessoas, o entusiasmo, a paixão de apoiar esse tipo de vida é uma aspiração mais ou menos constante da própria condição humana. Não creio que uma simples circunstância histórica possa levar à extinção desse estilo de vida. No entanto, por ele ser uma pessoa prática e gostar de falar do ponto de vista concreto, acho mais importante tentar construir esses novos modelos da sanga e buscar alternativas do que especular sobre a possibilidade do futuro. Assim, dentro de três ou quatro anos, de acordo com que o CEBB ou o Via Zen conseguirem se desenvolver, talvez se vejam soluções para concretizar esse ideal nessa sociedade do século XXI.

Sobre a adaptação do budismo às circunstâncias sociais do local e tempo em que se encontra é interessante, na esteira de Durkheim (1999), identificar a força do fato social sobre o indivíduo que tende a se adaptar aos fatores externos. Durkheim (1999) explica que o fato social é um costume exterior ao indivíduo, existente nas instituições e que possui efeito coercitivo sobre o indivíduo, obrigando-o, por exemplo, a utilizar uma determinada língua em um determinado país, uma determinada moeda, um determinado comportamento social.

Aplicando-se o pensamento de Durkheim ao caso dos monges e mestres budistas provenientes do Oriente e que chegam ao Ocidente, temos o fato de que necessitarão da habilidade de adaptar os ensinamentos budistas a uma nova realidade. As idéias desse pensador se coadunam com o que seria a uma nova manifestação do budismo: um budismo praticado por leigos e aplicado à vida social fora dos monastérios. Em contrapartida, as gerações seguintes, ou seja, os filhos dos budistas orientais que vieram para o Ocidente também poderão ser influenciados pelo ambiente social, o que novamente pode afetar sua interpretação sobre o *dharma*.

Berger e Luckmann (1998, p. 46) explicam que a influência da sociedade sobre o indivíduo inicia-se na infância quando as crianças são desde já adaptadas à vida escolar, entram em contato com a mídia e demais meios para reprodução dos sentidos

institucionalizados. Podem, entretanto, também adquirir novos sentidos ao longo das suas vidas a partir da inserção em novos âmbitos e instituições por meio do processo de adaptação.

No caso do budismo proveniente do Oriente, compreende-se que tenha de se adaptar à nova realidade externa, à nova cultura em que se coloca e, ao fazer isso, é compreensível que esteja promovendo uma nova manifestação budista – um novo budismo ou nova face de um mesmo budismo. Há uma busca pela aplicação da sabedoria milenar às novas realidades sociais por meio de uma interpretação realizada por inúmeros mestres e monges com atuação no Ocidente.

Assim, temos que no Ocidente, o budismo assume forte característica de engajamento social, pois aqui ele não é uma tradição, ou seja, nada está pronto, tudo exige organização e atuação para que se concretize (JONES, 2003). Os budistas, para organizarem eventos, retiros, receberem mestres, organizar locais para meditação, etc., passam a atuar de forma engajada e em estilo budista, cujas características envolvem a aplicação do *dharma* na intensa vida cotidiana dos países ocidentais.

Antes das transformações radicais causadas pela invasão chinesa de 1949, as mudanças na sociedade tibetana eram bem mais lentas do que no Ocidente moderno. Lá tinham uma tradição espiritual que gerara um número significativo de contemplativos e eruditos realizados, portanto não havia necessidade de inovar dramaticamente. Segundo Wallace (2000), nessa situação, era interessante enfatizar a preservação da tradição, não a inovação. Mas nesse momento, afirma o autor que o contexto social muda tão dramática e rapidamente para os tibetanos que vivem na Ásia, sem mencionar o budismo aqui no Ocidente, que é preciso haver mais equilíbrio dosado entre a preservação e a adaptação inteligente. Segundo Wallace (2000), este é um tempo para diálogo próximo e respeitoso entre tibetanos e ocidentais.

Também contribui para a criação de um novo budismo, o fato de que os alunos mais avançados dos religiosos budistas orientais também se tornam líderes religiosos, porém são ocidentais e leigos, ou seja, carregam consigo uma formação paralela ou concorrente, por exemplo, de cristianismo, protestantismo, cultura ocidental, além da formação escolar e acadêmica típicas do Ocidente. Tais formações influenciam a forma como esses novos budistas virão a praticar o budismo, contribuindo para o surgimento de novas formas de budismo.

No caso de Thich Nhat Hanh (monge vietnamita) refugiado na França, por exemplo, este novo budismo se manifestou por intermédio de estímulo ao serviço social, doação de trabalho e responsabilidade social, utilização da “meditação em ação”, ou seja, métodos para ter atenção plena durante as atividades cotidianas (TRAINOR, 2007, p. 216).

Outros mestres se dedicaram de forma engajada a preservar a tradição budista da forma mais original possível, procurando incentivar seus alunos ocidentais a se adaptarem à cultura oriental. Foi o que se percebeu, por exemplo, nas visitas de campo ao templo de Três Coroas, RS, onde as práticas, o templo e as tradições em tudo espelham a tradição cultural tibetana. Ainda assim, os praticantes são em boa medida leigos, a alimentação é preparada por brasileiros e os pratos servidos são mais típicos do Brasil do que do Tibet. Assim, mesmo onde o budismo é preservado ao máximo na sua tradição, há uma abertura e uma tendência de gradual adaptação à realidade local.

Ao mesmo tempo, a nova face do budismo, o budismo engajado, entra em contato com o budismo tradicional praticado no Oriente, oxigenando o budismo tradicional e, principalmente, instrumentalizando-o com mecanismos para preservação e promoção do budismo frente a um ambiente em que os interesses do mercado e do Estado já não andam mais de mãos dadas com os ensinamentos budistas (JONES, 2003). São exemplos, o TBMSG (na Índia) e o Sarvodaya (no Sri Lanka), além do movimento de Sulak Sivaraksa na Tailândia e do Dalai Lama e seu apoio aos refugiados tibetanos (KING, 1996a, p. 402).

Segundo Queen (2000, p. 1), vive-se um novo budismo, ou nova manifestação do budismo, que agrega as características do *hinayana* e do *mahayana* a uma ação organizada em um mundo em tempos de degenerescência (decadência do ponto de vista social e espiritual).

1.6. A questão weberiana diante da literatura contemporânea

Hoje, praticamente noventa anos após Weber, os sociólogos da religião ainda consideram que o budismo está essencialmente baseado na busca pela iluminação e não no serviço aos outros (QUEEN, 1996, p. 17). Neste sentido, o budismo é geralmente caracterizado por ter uma ética social menos intensa, sua soteriologia está baseada no caminho para a iluminação, *nirvana* ou “gnose”. Na sua concepção tradicional é “uma religião de status anti-político”, em que a “salvação é um ato pessoal do indivíduo” (WEBER, 1967).

Segundo Bardwell Smith (1973):

O principal objetivo do budismo não é uma ordem estável ou uma sociedade justa, mas a descoberta da verdadeira liberdade (ou despertar) por cada pessoa. Nunca foi afirmado que as condições da sociedade não são importantes ou não tenham relação com este objetivo mais importante, mas é crucial salientar a distinção entre o que é primário e que não é. Para os budistas, perder esta distinção significa transformar a sua tradição em algo descontínuo com sua essência original e histórica. Nem mesmo a vocação de bodisatva é a de um reformador social, mas sim de um catalisador para transformações pessoais dentro da sociedade.

Neste sentido, Izumi (2010, p. 43) ao tratar das escolas budistas contemporâneas explica que a filosofia de uma das principais escolas budistas, a Escola da Terra Pura, é o *tariki* (outro poder) ou completa internalização do Buda Amida e renúncia ao esforço pessoal. Para essa escola budista, a salvação somente ocorre a partir da compaixão de Amida. Além disso, a Escola da Terra Pura tende a enfatizar o mal deste mundo e o sofrimento da vida humana como meios para promover a busca por uma saída espiritual para os problemas da experiência humana. Em contrapartida, a tradição da Escola da Terra Pura encontra-se em total contraste com a tradição zen de prática espiritual, a qual enfatiza a busca individual pela natureza de Buda dentro de si próprio por meio da introspecção e da meditação ou *jiriki* (auto-poder) para atingir a iluminação.

Izumi (2010, p. 43) explica que tradicionalmente o budismo não se baseia na crença, mas sim, na busca da verdade, ele enfatiza a conexão entre o intelecto e a emoção, não há um objetivo social a ser alcançado, mas sim, uma busca espiritual. Sobre este tema, Moryiama Roshi (2011), entrevistado, traz as seguintes considerações:

Tradicionalmente, no budismo, a vida monástica se constituía na sanga, aquele grupo de pessoas que abandonavam o mundo, procuravam manter os preceitos, praticavam como o Buda Sakiamuni tinha ensinado e eram apoiadas por devotos da sociedade leiga em geral. Em nossos dias, esse estilo de vida ainda existe em países do sudeste da Ásia como a Birmânia, Tailândia e Sri Lanka, cuja história ainda dá margem a essa abordagem. Mas em outros países, onde essa tradição não existe, impõe-se a necessidade de buscar outras soluções.

No mesmo sentido, afirma Gombrich que o Buda não deve ser visto como um reformista social, pois a sua preocupação era a de reformar indivíduos e a de possibilitar que os mesmos abandonassem a sociedade para sempre e não a de reformar o mundo (GOMBRICH, 1988, p. 30). Loy explica que o budismo tradicionalmente se concentra na liberação individual através da superação da cobiça, do desejo e da ilusão da mente (LOY, 2003).

As posições acima estão em harmonia com a visão descrita por Weber, demonstrando que boa parte dos autores ainda hoje compartilham com o sociólogo alemão o entendimento de que o budismo tradicional está essencialmente centrado na busca do *nirvana* (gnose). Há, em contrapartida, autores que apresentam além da visão weberiana de budismo, uma visão de atuação “neste mundo”, bastante diversa da concepção de “renúncia contemplativa do mundo”.

A principal obra clássica que traz esse segundo elemento é aquela escrita por Rahula em 1946. Nela sustenta o autor que o budismo sempre esteve atuante do ponto de vista social. Para tanto, coleciona trechos de sutras em que o Buda ao pregar nas vilas, deu conselhos sociais à população e ao encontrar os reis, aconselhava os mesmos a buscar o bem-estar social de todos (RAHULA, 1974).

Walpola Rahula (1974) enfatiza sua posição com maior ênfase quando escreve que

O budismo surgiu na Índia como uma força espiritual contra as injustiças sociais, contra degradantes ritos supersticiosos, cerimônias e sacrifícios, ele denunciou a tirania do sistema de castas e defendeu a igualdade de todos os homens, emancipou a mulher e deu-lhe completa liberdade espiritual.

Para Jones (1979, p. 85-8) a partir das evidências dos discursos do Buda, transcritos nos sutras do Digha Nikaya, fica claro que os primeiros budistas foram muito preocupados com a criação de condições sociais favoráveis ao cultivo individual dos valores budistas. Um exemplo disso é uma espécie de “Welfare State” (Estado de Bem-Estar) criado pelo imperador budista Asoka (274-236 a.C.).

Dentre as manifestações do Buda sobre a vida social, Jones (1979, p. 85-8) destaca a seguinte passagem:

Aquele que tem entendimento e sabedoria não pensa em prejudicar a si mesmo ou ao outro, nem em prejudicar ambos ao mesmo tempo. Ele pensa no seu próprio bem-estar, no bem-estar dos outros, no bem-estar de ambos, e no bem-estar de todo o mundo. Dessa forma mostra uma compreensão e uma grande sabedoria.

Segundo Sulak Sivaraksa (1992, p. 71), desde os tempos do Buda não existiram muitos budistas que estiveram diretamente envolvidos com a sociedade. Houve também mestres de meditação que, apesar de não estarem envolvidos com a sociedade, deram grandes contribuições para a comunidade. Ele salienta que os mestres beneficiam por intermédio do seu exemplo “como provas de que a santidade é possível neste mundo”.

Jenkins (2000), aprofunda a temática ao explicar que:

Por causa do restrito material de pesquisa, particularmente em comparação com a Ásia Oriental, é muito difícil dizer no tocante à Índia como ou em que extensão, o budismo indiano na prática era socialmente engajado. Entretanto, nós sabemos que nos ambientes historicamente mais claros da China e Japão, que as atividades budistas incluíram construção de estradas e pontes, projetos públicos, revolução social, defesa militar, orfanatos, hotelaria, formação médica, construção de hospitais, serviço médico gratuito, fornecimento de medicamentos, intervenção em conflitos, moderação de códigos penais, programas de assistência para idosos e pobres, incluindo estoques para períodos de fome e dificuldade”

Com outro enfoque, Ken Jones (2003) enfatiza que a prática nos monastérios também possui engajamento, pois os monges e o monastério são mantidos a partir de doação efetuada por budistas leigos e da mendicância dos monges no contexto de uma vida em vilarejos. Esse estilo de vida, segundo o autor, gera um natural equilíbrio e harmonia entre monges e leigos nas comunidades tradicionais budistas por meio da criação de méritos mútuos; em contrapartida, manteria a harmonia social.

Na mesma linha, Lama Padma Samten (2011)²⁰, em análise social da história do budismo, salienta passagens que demonstram o engajamento social budista.

Me parece que a relação entre os mosteiros e as populações sempre foi muito íntima e variada. Isso ocorreu e ocorre em cada país onde o Budismo se manifestou. Por exemplo, o líder da expulsão dos mongóis da China foi um monge que abandonou sua condição com a motivação de aliviar o sofrimento do povo subjugado e se tornou um militar. Também há o fato de que os Dalai Lamas que dirigiram o estado tibetano por séculos são monges completamente ordenados da linhagem Gelug. A linhagem Sakya historicamente é dirigida por lamas leigos (não monges) que por longo tempo se alternaram como famílias reais no Tibet; Sua Santidade Sakya Trizin é um exemplo disso. Temos também o exemplo do Imperador Asoka que expandiu o budismo na Índia. Também do imperador Songsen Ganpo que introduziu o Budismo no Tibete. Ainda o imperador Trison Deutsen, praticante e aluno de Guru Rimpoche que criou o primeiro mosteiro budista no Tibete. Há muitos relatos da presença de ministros budistas em cortes variadas, também de reis e imperadores budistas. Em relatos mais modernos e mesmo polêmicos, se fala do engajamento budista em apoio às ações do militarismo japonês durante a segunda guerra mundial. Tokuda San foi um militar durante a guerra e o mesmo com Narazaki Roshii que me deu ordenação leiga no Sotozen japoneses.

Para o líder do budismo engajado no Sri Lanka, Ariyaratne, “interpretar o budismo como um sistema de renúncia do mundo é um erro”. Segundo ele, esta visão teve início durante o período colonial, quando os poderes do Ocidente quiseram subverter a cultura e marginalizar os monges (KING, 1996a, p. 408).

Além dos elementos mencionados acima, convém retirar da própria história do Buda, o fato de que ele conciliava ao longo do seu dia um engajamento social ao prover suas falas para a população, organizar a *sangha* e enviar monges para divulgar seus ensinamentos. Ao

²⁰ Entrevista realizada por e-mail. Resposta obtida no dia 4 de fevereiro de 2011.

mesmo tempo, relata-se que o Buda retirava parte do seu dia para uma prática espiritual *stricto sensu*, aquela descrita por Weber (1967) como “do outro mundo”, o contato com a natureza suprema por intermédio da meditação.

Assim, há elementos para defender que a dimensão espiritual do “outro mundo” existente na concepção weberiana de budismo é existente ao longo da história do budismo desde os tempos do Buda, e continua sendo sustentada pelos principais autores sobre o tema como uma das características principais do budismo.

Olhando a vida dos mosteiros, é compreensível que esta seja a primeira e mais marcante característica do budismo descrita por Weber, principalmente quando Weber analisou o budismo na comparação com outras religiões que possuem um nível de engajamento social bastante amplo. Ao mesmo tempo, é possível identificar na história do budismo características de engajamento social e político, que se tornam cada vez mais salientes no budismo na medida em que o mesmo é ameaçado por fenômenos sociais como colonização, globalização e ocidentalização.

Segundo Küng (2004, p. 178), a meditação continua a ser central, mas mesmo o budismo confronta-se com o problema da relação entre meditação e ação. Assim, na catástrofe de um terremoto, por exemplo, como agiriam os budistas? Para Küng (2004) alguns grupos budistas estariam mais preparados do que outros, porém o engajamento social budista “no mundo” é algo presente nos tempos atuais.

Em outras palavras, paralelamente ao mundo da prática espiritual formal meditativa (“outro mundo”), encontra-se o engajamento social e político do budismo ao longo da sua história, desde os tempos do seu fundador, o Buda, passando por Asoka, chegando aos dias atuais por intermédio dos mestres e Dalai Lamas. Assim, é possível afirmar que, desde o início, o budismo concilia espiritualidade e ação no mundo, porém, esse processo tem sido intensificado a partir de 1950.

O engajamento social ocorrido após 1950, segundo King (1996a, p. 418) possui características marcantes da globalização, da tecnologia e de um multiculturalismo na organização do engajamento. Há características do diálogo com a ciência, com a medicina, por exemplo. Além disso, no atual estágio de engajamento, o budismo se manifesta por intermédio de instituições budistas que são pessoas jurídicas estruturadas para, por meio de

projetos sociais, intervirem no meio social, criando condições adequadas para a prática espiritual, busca do *nirvana* “gnose”.

O modelo de budismo baseado predominantemente na vida monástica e introspectiva conforme descrito por Weber, ainda existe. Para este grupo, a lógica de Weber possui maior validade. Há hoje, entretanto, uma outra forma de budismo, em que a prática espiritual vem a auxiliar o engajamento social e o engajamento social se reflete para auxiliar na promoção de condições para a prática espiritual e para a população de forma geral por meio de projetos sociais e formação de redes sociais.

A formação de novos grupos budistas constituídos por leigos e não apenas por monges, com ênfase na atividade engajada socialmente, praticada de forma organizada, utilizando tecnologia de informação e operando de forma globalizada, não foi visualizada por Weber. Esse fenômeno, chamado de budismo engajado ou budismo aplicado, é posterior ao período de vida do autor alemão e será analisado a seguir.

2 O BUDISMO ENGAJADO

O termo *budismo engajado* vem sendo cunhado internacionalmente para designar a intensificação do engajamento social e político do budismo, ocorrido a partir da década de 1950, quando, em função de uma série de fatores como o término da Segunda Guerra Mundial, a modernidade e a globalização econômica, houve uma ampliação da influência da cultura ocidental no mundo. Esse contexto exigiu uma organização dos budistas asiáticos para atuarem no meio social e político, a fim de protegerem a religião budista e seus praticantes (KING, 1996a, p. 401).

O budismo engajado, segundo King (2006, p. 638) é uma forma de budismo ativista do ponto de vista social e político. Floresceu em vários países ao longo do século XX e no início do século XXI. Ele não possui uma origem em algum ponto central, desenvolvendo-se separadamente em cada país em resposta às crises sociais, econômicas e às questões políticas enfrentadas pela população. Apesar de suas origens múltiplas, o budismo engajado vem manifestando repetidas vezes o mesmo padrão consistente de valores, incluindo: (1) ênfase na preciosidade da vida humana, compaixão, engajamento social e não-violência; (2) uma abordagem moldada nos princípios tradicionais do budismo de interdependência, causalidade, e não-identidade ou no-self (*anatman*) e (3) práticas budistas de autotransformação, tais como a meditação.

No Ocidente, o budismo engajado é conhecido por intermédio dos seus líderes mais importantes como o Dalai Lama do Tibete, Thich Nhat Hanh do Vietnam e a recentemente libertada de prisão domiciliar, Aung San Suu Kyi da Birmânia, mas existem muitos outros importantes líderes, entre os quais cabem mencionar A. T. Ariyaratne, que fundou e dirige a Sarvodaya Shramadana, uma imensa organização para a paz e o desenvolvimento na Sri Lanka e a maior ONG da Ásia; o Venerável Maha Ghosananda, líder do Budismo no Camboja (KING, 2006) e, no Brasil, o Lama Padma Samten, que dirige o CEBB e orienta os projetos sociais que foram objeto da pesquisa de campo.

O termo *budismo engajado*²¹ foi introduzido pela primeira vez pelo monge vietnamita Thich Nhat Hanh, para se referir ao comprometimento da sua ordem com uma base budista

²¹ Hoje, Nhat Hanh vem preferindo utilizar o termo “budismo aplicado” (*applied buddhism*), dando ênfase à aplicação do *dharma* do Buda na vida cotidiana dos seus alunos ocidentais. Utilizava o termo “budismo

para a ação social durante a Guerra do Vietnam (SIVARAKSA, 1988). A questão para Hanh foi colocada na medida em que civis feridos e pessoas cujas casas tinham sido destruídas pelos bombardeios norte-americanos apareciam em seu templo para pedirem ajuda humanitária. Os monges da ordem de Hanh questionaram-no sobre o que deveriam fazer, ou seja, ajudar as pessoas feridas ou realizar a prática meditativa. Hanh, então, manifestou-se no sentido de que seus monges fizessem ambas as coisas. Hanh transformou o auxílio humanitário em parte integrante da prática espiritual, dando ao budismo por ele orientado o nome de *budismo engajado* (SIMMER-BROWN, 2000, p. 73).

King (1996b, p. 321) explica que o sofrimento massivo causado pela Guerra do Vietnam convenceu muitos monges budistas vietnamitas e leigos de que era necessário um engajamento político e social no seu país, nem pelo comunismo (norte) nem pelo capitalismo (sul), mas em prol da vida humana preciosa.²²

O budismo engajado, assim, representa uma “mudança”, simbolizando uma maior entrada do budismo “no mundo”. Essa nova configuração tem como elementos a emergência de um líder que fornece um caráter de transformação, um modelo para emulação e se torna um símbolo; uma mudança de papéis, especialmente do asceticismo gnóstico para um engajamento social e político conciliado com a dimensão espiritual. Finalmente, uma “racionalização da vida religiosa” com redução dos rituais “mágicos” e ampliação do desenvolvimento por meio do estudo e da “vida virtuosa” (QUEEN, 1996, p. 7).

A filosofia do budismo engajado está centrada na expansão dos princípios clássicos e centrais da filosofia e ética budistas para novas direções, tais como discussões sobre democracia e direitos humanos, liberalismo, comunitarismo, desigualdade social, desenvolvimento econômico e relações entre o norte e o sul. Assim, o budismo engajado caracteriza-se por estar não apenas aberto ao diálogo com outras escolas de pensamento, mas também, pela busca de diálogo e entendimento com estas escolas. Esse fato fica visível mediante a análise da agenda anual de atividades e palestras de mestres budistas como Dalai Lama, Thich Nhat Hanh, Sulak Sivaraksa, Lama Padma Samten, Alan Wallace e outros.

engajado” (engaged buddhism) no contexto da atuação social e política durante a Guerra do Vietnam (HANH, 2010).

²² Os ensinamentos budistas enfatizam a importância de manter em mente que a vida humana é preciosa, ou seja, de que é necessário aproveitar a condição humana para o desenvolvimento espiritual, pois no mundo animal, por exemplo, não é possível a prática espiritual como meio auxiliar para superação de obstáculos na busca da felicidade. Sobre o tema, ver: LAMA, Dalai. *A Simple Path*. London: Lionking, 1996.

O aspecto central da justificativa budista para a ação social é a noção de interdependência (HANH, 1997), a forma como todos os fenômenos são intrinsecamente interconectados e afetam uns aos outros. Para os budistas engajados, isso se traduz em uma preocupação com a responsabilidade social. A compreensão, por exemplo, de que o futuro do budismo, e da própria humanidade, depende da superação de obstáculos presentes no pensamento contemporâneo centrados no individualismo e no consumo de massa.²³ A sociedade de risco poderia pôr fim à própria existência humana e, logo, a existência da própria tradição budista. O engajamento tem como pano de fundo a utopia de propor novos valores para uma nova era e a salvação espiritual da humanidade.²⁴

Segundo Kenneth Kraft, portanto, o engajamento budista não deve ser buscado apenas do ponto de vista sociopolítico: "Uma reforma que é buscada apenas do ponto de vista sociopolítico conseguirá na melhor das hipóteses fornecer algumas soluções temporárias e, na pior das hipóteses, perpetuará o próprio mal que se propõe a curar" (KRAFT, 1992, p. 12). Na tradição budista, o mal social decorre dos venenos da mente: raiva, inveja, orgulho, desejo e apego, quando esses sentimentos são promovidos e ampliados de forma generalizada no meio social. Qualquer atuação social que não enfrente os venenos da mente, ou seja, o trabalho "interno", portanto, será tida como perda de tempo ou poderá até mesmo servir para perpetuar o mal representado pelo "apego" ao materialismo como, por exemplo, a questão ambiental.

No Japão, por exemplo, o desenvolvimento econômico levou muitas pessoas a pensar que o material apenas não é suficiente e que a religião continua a ser um fator de esperança. "Budistas engajados" é como passam a serem denominados eles e todos os budistas no mundo que se apresentam como ativistas sociais críticos e contrários à violência, à guerra, à opressão, à corrupção e ao individualismo (KÜNG, 2004, p. 178).

Na visão budista, a promoção social que vise incluir um número crescente de pessoas no mundo do consumo, no individualismo é vista com ressalvas em função da questão ambiental. Para o budismo engajado, por isso, a missão social não está direcionada ao enriquecimento material da população, mas sim ao engrandecimento espiritual, capaz de

²³ Sobre o tema, ver: GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. São Paulo: Arteplex, 2005.

²⁴ Ainda que pela participação e proximidade com a comunidade budista, possa ter chegado a esta conclusão na pesquisa, convém destacar que não foi encontrada na literatura ou na fala direta de líderes budistas a apresentação de forma direta da utopia descrita neste parágrafo. Ela decorre de interpretação realizada para fins do presente estudo, já que há aparente tendência entre os budistas de evitar previsões sobre o futuro que poderiam gerar expectativas. Expectativas e desejos são elementos a serem evitados de acordo com o ensinamento budista. Sobre o tema, é possível aprofundamento por intermédio da seguinte obra: LAMA, Dalai. *A Simple Path*. London: Lionking, 1996.

promover a felicidade e o estilo de vida harmônico com o meio ambiente. Segundo Dalai Lama (1996), trata-se de promover “aquilo que quanto mais se dá, mais se tem”, tal como bondade, amorosidade e compaixão.

Essa característica do budismo engajado pode estar em sintonia com o pensamento de sociólogos como Anthony Giddens, Ulrich Beck e Altvater, que dedicam obras a temas como sociedade de risco, modernidade reflexiva e impacto ambiental, defendendo a necessidade de uma consciência ambiental coletiva capaz de alterar os padrões de consumo e promover o desenvolvimento sustentável.

David Loy (2007), na mesma linha, descreve o engajamento budista por meio de três pilares. Primeiramente, salienta a importância da prática espiritual. Para ele, sem a prática espiritual não há chance de se remover os venenos institucionalizados (desejo, apego, raiva, inveja e orgulho). Segundo, o comprometimento com a não-violência e, terceiro, o despertar conjunto, ou seja, a compreensão da interdependência da vida das pessoas e a noção de que, ao atuar pela melhoria da qualidade de vida de uma determinada população, gerar-se-ão efeitos benéficos para a vida de todos.

Para Cabezón (1996) o budismo engajado reúne aspectos cármico/nirvânico que se complementam. Cármico no sentido de que as ações sociais virtuosas geram mérito e ajudam na purificação mental do praticante. Nirvânico no sentido de que a prática espiritual tradicional de compaixão e sabedoria criam a base para a bondade moral de uma ação e a sua eficácia.

Em contrapartida, o Lama Padma Samten (2006), do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), fundamenta o engajamento budista do CEBB em cinco etapas. A primeira etapa é a do acolhimento. Nesta etapa, procura-se receber a todos (ou nós mesmos) da maneira e no ponto espiritual em que estiverem e com os interesses que manifestarem, permitindo, com isso, um “nascimento positivo”²⁵ aos outros (e a nós mesmos).

A segunda etapa é denominada de audição interna, caracterizando-se pela capacidade de reflexão e manifestação de bom senso e sabedoria operativa, a partir de referenciais próprios. A terceira é a audição de grupo, ou seja, a capacidade de refletir e de manifestar

²⁵ O “nascimento positivo” significa ver no outro (e a si mesmo) principalmente os seus aspectos positivos e ter compaixão frente aos aspectos negativos do outro (e seu).

bom senso de modo coletivo. A formulação de sonhos (projetos) práticos em comum, a partir da perspectiva de felicidade e de liberação do sofrimento.

A quarta etapa é a dos valores positivos, ou seja, a percepção de que apenas com valores positivos é possível conseguir realmente realizar os sonhos coletivos. A quinta etapa é a dos projetos e metas práticas de grupo, ou seja, a busca e a realização dos sonhos coletivos e o entendimento de que para isso precisamos viver em rede, como uma mandala budista (SAMTEN, 2006).

Em todos os conceitos de budismo engajado, percebe-se que há a presença forte dos ensinamentos do Buda, adaptados para o contexto social atual. Conforme visto, o Buda ministrou cerca de 84 mil ensinamentos, os quais, passam a ser reinterpretados pelos budistas na atualidade e aplicados em seus projetos sociais. Nesse processo, diferentes mestres e praticantes budistas vão selecionar diferentes ensinamentos do Buda para fundamentarem seus projetos sociais. Soma-se a isso, o fato de que as iniciativas budistas são empregadas em países dessemelhantes com díspares culturas, cabendo analisar sua aplicação e ver em que se assemelham ou diferenciam.

No caso do Brasil, Darcy Ribeiro (1983, p. 143) na sua obra, *Os Brasileiros*, descreve o país como um laboratório humano de criatividade, musicalidade e miscigenação. O último descrito também por Gilberto Freyre (2002, p. 83) em *Casa grande e senzala*. Para Darcy Ribeiro, o povo brasileiro é um povo informal, com dificuldade de lidar com formalidades e disciplina. Mas, também, é aquele “dos jogos espertos e vivos da malandragem e do carnaval”, que pode “vadiar sem ser criminoso” e, assim fazendo, experimenta “a sublime marginalidade que tem hora para começar e terminar” (DAMATTA, 1986, p. 9). Veremos mais adiante como o budismo engajado se manifesta em meio à cultura brasileira.

Segundo Darcy Ribeiro (1983, p. 127):

Cultura é a herança social de uma comunidade humana, representada pelo seu acervo co-participado de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da subsistência, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e a motivam para a ação. Assim concebida, a cultura é uma ordem particular de fenômenos que tem de característico sua natureza de réplica conceitual da realidade, transmissível simbolicamente de geração a geração, na forma de uma tradição que provê modos de existência, formas de organização e meios de expressão a uma comunidade humana.

Convém desde já pontuar que na pesquisa de campo foi possível identificar a importância de aceitar o outro como ele chega, ressaltando os seus aspectos positivos (nascimento positivo), o que representou um importante meio para facilitar a adaptação do brasileiro à cultura do budismo tibetano que é repleta de rituais. Além disso, a utilização de um acervo de costumes e tradições brasileiras como futebol, capoeira e musicalidade nas ações sociais budistas facilita a inserção da ética budista junto aos setores populares.

2.1 Budismo engajado na Ásia

Em se tratando de uma nova forma de manifestação do budismo, o budismo engajado passa a se apresentar de forma generalizada tanto na Ásia como no Ocidente, por isso, para fins da presente pesquisa, foram selecionadas algumas instituições da Ásia, tendo como critério a intensidade do seu caráter engajado e o fato de serem aquelas que são amplamente utilizadas como exemplo na literatura sobre o tema.

As primeiras manifestações do budismo engajado ocorreram na Índia a partir dos trabalhos do TBMSG (Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana) enraizado nas ideias de Ambedkar e Shangarakshita, no Sri Lanka com os trabalhos de Ariyaratne e seus seguidores por intermédio de uma instituição denominada de Sarvodaya e no Vietnã a partir da Igreja Budista Unificada de Thich Nhat Hanh (QUEEN, 2000a, p. 4-5). Mais tarde, também o Soka Gakkai assume posição de destaque.

O elemento motivador desses primeiros movimentos foi o risco vivido pelas populações dos referidos países devido a fatores como repressão política, guerra, preconceito ou perseguição religiosa. Esses acontecimentos perniciosos fizeram com que os líderes budistas decidissem intervir por meio de ações no mundo para reduzir o sofrimento das pessoas afetadas e, ao mesmo tempo, criarem condições para preservação e prática do budismo em meio às difíceis condições sociais (QUEEN, 2000a, p. 4-5).

As três primeiras instituições de budismo engajado (na Índia, no Sri Lanka e no Vietnã), mencionadas acima, tinham em comum o fato de que os seus líderes budistas possuíam formação acadêmica superior no Ocidente. Ambedkar, por exemplo, possuía títulos de doutorado das universidades de Columbia e Londres. Essa titulação corrobora a tese de que a formação budista deles sofria influência de valores ocidentais como direitos humanos,

ciência, cristianismo e assistência social (QUEEN, 1996a, p. 7-8), fatores que influenciaram essa nova face do budismo.

Em contrapartida, a importância dos líderes para o engajamento budista fica evidenciada. O carisma dos líderes, ponto apresentado por Weber, é também um dos elementos centrais que possivelmente ajudam a preservar a religião budista. No estudo de caso, por exemplo, ficou bastante evidenciada a força do vínculo existente entre os praticantes budistas brasileiros e o seu mestre budista. Há uma devoção e proximidade muito grande no budismo entre o mestre e os discípulos (ou professor e alunos).

Líderes que, de acordo com a tradição budista, alcançaram um nível de realização espiritual capaz de influenciar as outras pessoas. Líderes com as características que Weber denominava de carisma, ou seja, aqueles que possuíam poderes sobrenaturais (GERTH; MILLS, 1982).

Segundo Gerth e Mills (1982, p. 70):

O carisma, significando literalmente ‘dom de graça’, é usado por Weber para caracterizar o líder auto-indicado, seguido pelos que estão em desgraça e seguem-no por acreditarem ser ele extraordinariamente dotado. Os fundadores das religiões mundiais e os profetas, bem como os heróis militares e políticos, são os arquétipos do líder carismático.

De acordo com Wallace (2000), o papel dos líderes budistas com elevada realização espiritual é central para o budismo, pois eles certificam para as novas gerações que os ensinamentos efetivamente funcionam. Dentre os líderes, Queen (1996a, p. 7) destaca o Dalai Lama, que exerceu atividades espirituais ao mesmo tempo em que atuou como Chefe de Estado no Tibete e no exílio na Índia, e Ambedkar, que foi ministro de Estado na Índia ao mesmo tempo em que conduzia espiritualmente uma minoria indiana.

Também, Thich Nhat Hanh enquadra-se neste rol de líderes budistas. As principais ações do movimento da sua Igreja Budista Unificada foram a criação de uma escola de assistência social, a promoção da reconstrução de vilas atacadas, o resgate de pessoas atingidas, tratamento médico, criação de cooperativas de trabalho, promoção de cursos de agricultura para comunidades afastadas, proteção de pessoas perseguidas por desobediência civil, palestras nos E.U.A., onde segundo Hanh “se encontrava a raiz do problema”. Trabalhos de escritores, compositores, poetas e artistas contrários à Guerra foram utilizados para inspirar e educar as pessoas no nível popular. Músicas contrárias à Guerra se tornaram populares e

efetivas na educação. Abstinência alimentar (*fasting*) foi utilizada por grandes e pequenos grupos para aumentar a consciência e compaixão da população. Altares familiares foram colocados nas ruas no caminho de tanques que se aproximavam (KING, 1996b, p. 335-7).

Antes da Guerra do Vietnam, o budismo nesse país era praticado sobretudo nos templos e monastérios, sendo que os monges budistas viviam unicamente para sua prática espiritual por meio de meditação e rituais religiosos gnósticos como descrito por Weber (1967). Os riscos sociais vividos pelos budistas vietnamitas durante a guerra, entretanto, forçaram o surgimento de um budismo engajado social e também politicamente (SIMMER-BROWN, 2000, p. 73).

Durante os anos de 1985, 1987 e 1989, Hanh conduziu retiros de meditação nos Estados Unidos. Orientou práticas gnósticas como “extensões do engajamento social e político”, mecanismos para alcançar níveis elevados de consciência sobre os malefícios da guerra. Conduziu retiros para ex-combatentes americanos que sofriam de sérios problemas psicológicos pelo remorso frente aos atos por eles cometidos no Vietnam. Dizia que os ex-combatentes estavam absorvendo a culpa de uma nação e que sua prática espiritual representava uma luz no fim do túnel (SIMMER-BROWN, 2000, p. 76).

No Sri Lanka, a instituição budista Sarvodaya Shramadana, que significa “o despertar e o bem-estar de todos” possui mais de 50 anos de tradição em engajamento social, sendo reconhecida pela comunidade civil por suas inúmeras contribuições sociais. O trabalho da instituição alcança hoje quatro milhões de pessoas, configurando-se como o maior movimento de budismo engajado no mundo contemporâneo. É conhecida também como a maior ONG da Ásia (JONES, 2003, p. 185). Foi fundada em 1958 pelo seu líder Ariyaratne, um professor universitário que abandonou a Faculdade de Nalanda para dirigir o Sarvodaya, dedicando-se integralmente à espiritualidade e à ação no mundo (BOND, 1996, p. 134).

O Sarvodaya se baseia em preceitos budistas conciliados com fundamentos da doutrina de Mahatma Gandhi. Assim, propõe a doação de trabalho (*shramadana*) pelo bem da comunidade, a não-violência e o foco na vida comunitária como ordem religiosa e econômica. Sob o prisma filosófico, o Sarvodaya apresenta estrutura das *Quatro Nobres Verdades*, ministrada pelo próprio Buda, dando a ela uma interpretação especial. 1.^a *Sufrimento* é interpretado como existe um bairro ou uma comunidade em risco. 2.^a Esse *sofrimento* da comunidade decorre de causas. 3.^a As causas deste sofrimento podem cessar, ou seja, o

sofrimento do bairro ou comunidade pode ser eliminado. 4.^a Existe um caminho, método para que cesse o sofrimento do bairro, que o método de *shramadana* (doação de trabalho da comunidade para a comunidade) (BOND, 1996, p. 124-9).

Por se localizar em um país com muitas deficiências de estrutura social, o Sarvodaya se caracterizou como uma instituição com ampla rede de atuação social, o que inclui apoio de instituições de fomento estrangeiras, promovendo estrutura material e técnicas de *empowerment* (empoderamento) de lideranças em vários bairros populares (BOND, 1996, p. 122-3).

Além disso, o Sarvodaya promove cursos profissionalizantes e linhas de crédito para microempreendimentos de economia solidária, sendo que os créditos são aprovados por mulheres que são tidas como lideranças nas suas comunidades. Os recursos reverterem para manutenção das famílias e das pequenas vilas. As vilas construídas e apoiadas pela instituição Sarvodaya são multi-religiosas, ou seja, não necessariamente compostas apenas por budistas. As identidades culturais e a diversidade são respeitadas e nutridas. Aplicam-se para a construção das vilas, técnicas de ecovilas, buscando-se minimizar o impacto ambiental e favorecer a sustentabilidade (BOND, 1996, p. 125-8; JONES, 2003, p. 185-6).

Os projetos incluem construção e recuperação de estradas, trabalho de irrigação, administração de escolas infantis, manutenção de cozinhas comunitárias, apoio para cooperativas e trabalho artesanal (JONES, 2003, p. 186). A reconstrução de casas afetadas pelo tsunami e a promoção de apoio humanitário quando desta catástrofe natural, foram motivo de destaque em inúmeros periódicos, eis que a organização teve condições de estar engajada antes mesmo dos órgãos estatais e internacionais.

O Sarvodaya também organiza e promove retiros em áreas populares, caminhadas para promoção de consciência coletiva, atendimento médico e fornecimento de medicação. Suas atividades são realizadas em parceria com órgãos governamentais e com apoio de doação de budistas e organizações de fomento estrangeiras (BOND, 1996, p. 134-8).

Apesar de ter buscado sempre a neutralidade política, o Sarvodaya nem sempre conseguiu atingir esse objetivo. Suas ações sociais foram tão eficazes que Ariyaratne, o líder da instituição, tornou-se muito popular. Como resultado, o governo passou a realizar manobras para controlá-lo e silenciá-lo. Assim, apesar de ter historicamente trabalhado de

forma cooperativa com os governos, recentemente assumiu uma posição abertamente crítica em relação ao governo (KING, 1996a, p. 421).

Na Índia, o TBMSG (*Trailokya Bauddha Mahasangha*) se caracteriza por ser uma instituição de budistas convertidos do hinduísmo. A instituição está inspirada na interpretação do *dharma* conferida pelo seu líder Dr. Ambedkar (1891-1956), um “intocável” ou *dalit* que obteve mestrado e doutorado pela Universidade de Columbia em Nova York, tornando-se um ministro indiano que promoveu a conversão de mais de 500 mil indianos “intocáveis” ao budismo. A manifestação do TBMSG se deu no sentido de ensinar os novos budistas a viver de acordo com o *dharma* do Buda e reconhecer que todos os seres têm a natureza livre de Buda. Para tanto, o TBMSG criou uma estrutura social budista para a nova sangha e investiu na educação dos novos budistas e na sua nova inserção social independentemente de preconceitos de casta. Além disso, promoveu inúmeros cursos para os jovens budistas e criou muitas escolas e 47 creches pela Índia (dados de 1994), também com apoio de instituições de fomento internacionais (QUEEN, 1996b, p. 47-50).

Ao promover inclusão social, a proposta de Ambedkar foi criticada por budistas que afirmam não ser esse o objetivo do budismo engajado. Para Ambedkar, entretanto, incluir os “ex-intocáveis” no sistema econômico significava promover a justiça social (SPONBERG, 1996).

No Japão, a instituição budista Soka Gakkai criou um partido político budista, o Komeito, que inicialmente fazia parte do Soka Gakkai, depois se tornou independente, porém seguindo as diretrizes budistas. O partido posiciona-se pela questão ambiental e pela dignidade da pessoa humana. Já foi criticado por ter votado a favor do envio de tropas japonesas para operações de Paz da ONU e por ter feito aliança militar com os E.U.A. na década de 1980. O partido, porém, responde às críticas justificando que no difícil mundo da política, para que o Komeito consiga causar impacto positivo em alguns temas, tem que cooperar com outros partidos em outros temas (METRAUX, 1996, p. 388).

2.2 Encontros e desencontros do budismo com a sociedade ocidental

O budismo sempre teve a capacidade de ser uma religião missionária por causa da sua adaptabilidade e flexibilidade frente às mais diversas culturas, fato que decorre da sua ênfase na impermanência e na vacuidade (LOY, 2003, p. 16). Em cada local onde o budismo original

indiano chegou, foi absorvendo características da cultura e da religiosidade local, assumindo uma peculiaridade específica.

Ao chegar à China, por exemplo, o budismo *mahayana* (proveniente da Índia) absorveu características do taoísmo chinês, dando origem ao Chan/Zen. Ao chegar ao Tibete, o budismo acolheu características do Bon, religião nativa do Tibet, dando origem ao budismo tântrico *vajrayana* (LOY, 2003, p. 16). Ao chegar ao Ocidente, o budismo naturalmente colheu características do judaísmo e do cristianismo, assumindo, dentre outros elementos, um engajamento social (LOY, 2003, p. 16).

Em contrapartida, alguns mestres trazem consigo uma tradição de engajamento budista, que entra em direto contato com a tradição de serviço social aqui existente e se amplia. Nesse sentido, por exemplo, muitos dos alunos de Thich Nhat Hanh no Ocidente já tinham experiência em atuação social em áreas como serviço social e outras. O mestre vietnamita, entretanto, agregou aos conhecimentos dos seus alunos a noção budista da não-dualidade. Ensinou a eles que no trabalho social não se deve assumir o lado dos pobres contra os ricos como forma de buscar justiça social. “Os ricos também sofrem”, explicou Hanh. A visão dualista apenas amplia o sofrimento, por isso, propôs que o trabalho tivesse como principais “armas”, o amor e a compreensão (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 40-1).

O mestre tibetano, Chagdud Tulku Rinpoche, fundador do templo budista da cidade de Três Coroas, ao chegar ao Brasil e iniciar a construção do templo de Três Coroas, trouxe a experiência de décadas de gestão de templos budistas no Tibet e nos E.U.A. (RINPOCHE, 2005), avançando rapidamente na implementação do templo e na promoção do budismo tibetano no Brasil. Conquistou inúmeros seguidores, dentre eles, o Lama Padma Samten, hoje líder budista do CEBB.

A cultura ocidental, na qual o budismo ingressa, está marcada pelo individualismo, narcisismo e consumismo (LASCH, 1985, p. 24). Nesse tipo de sociedade, há mais acesso às tradições espirituais do mundo do que qualquer sociedade já teve na história registrada. O resultado desse contexto é a falta de continuidade do praticante budista ocidental, o que se deve em parte à falta de paciência. Como membros de uma sociedade consumista, os ocidentais almejam resultados rápidos; característica considerada eficiente neste tipo de sociedade. Assim, se alguém obtém ensinamentos budistas, deseja ver resultados em um fim de semana, ou em ao menos uma semana (WALLACE, 2000).

Segundo Wallace (2000):

O problema disto é que alguns lamas com quem falei às vezes consideram os ocidentais, com algumas boas exceções, impacientes, superficiais e inconstantes. Na sociedade tibetana, a inconstância é considerada um dos piores vícios, enquanto a confiabilidade, a lealdade e a perseverança são muito estimadas. Devido a isso, alguns dos melhores lamas estão até mesmo se recusando a vir ao Ocidente, porque acreditam que estariam gastando melhor seu tempo ensinando tibetanos na Ásia, ou simplesmente entrando em retiro e meditando. Alguns estão sentindo, dada à brevidade e preciosidade da vida humana, que doar tempo a pessoas tão inconstantes e com tão pouca fé é um certo desperdício.

Há também a dificuldade decorrente do fato de que muitos mestres orientais que vêm para Ocidente, não adaptam o budismo à cultura local, à civilização local. Ministram o *dharma* aos ocidentais da mesma forma como o fariam nos mosteiros asiáticos, ignorando as diferenças culturais.

Alan Wallace (2000) ilustra esta situação da seguinte forma:

Lembro de um caso do fim dos anos 70, alguns grandes lamas vieram a este país e deram ensinamentos avançados. Um grupo de ocidentais na platéia, jovens de ambos os sexos, ficaram muito entusiasmados por estes lamas que estavam dando ensinamentos em conjunto. Vários deles decidiram tomar ordenação monástica ali mesmo naquele momento. E foram ordenados na ocasião. Vários deles tomaram a ordenação sem qualquer contexto, sem mosteiro, abade, nenhum tutor que lhes ensinasse os votos e os ajudasse a assimilar e aplicar os votos na vida cotidiana. Acredito que a grande maioria, se não todos naquele grupo, eventualmente retornaram seus votos. Não havia contexto para que aplicassem aquilo. Saíram dali com pouquíssimo entendimento do passo que haviam tomando.

Vivemos numa sociedade profundamente não-monástica e não-contemplativa. Adotar estas profundas e esotéricas práticas contemplativas e o estilo monástico de vida sem um contexto adequado é altamente problemático. Não estou certo de que este ponto tenha sido suficientemente abordado por muitos lamas que estão basicamente vivendo na Ásia e ocasionalmente fazem turnê no Ocidente por algumas semanas. Pressentem que já que o que estão oferecendo é tradicional, o que esteja sendo recebido o seja numa forma tradicional. Mas em muitos casos não é assim.

Nesse sentido, poucos são os mestres que trazem a apresentação das visões, meditação, e forma de vida budistas para um diálogo com as visões científicas, religiosas, filosóficas, e os valores e estilo de vida ocidentais. Enfim, no Ocidente há uma civilização, há uma cultura própria, logo, não seria razoável introduzir o budismo no Ocidente sem dialogar com a cultura local (WALLACE, 2000).

Wallace (2000) ressalta que já existem projetos visando uma ampliação de diálogos entre o Ocidente e o Oriente.

B.H.: Com relação a um diálogo Ocidente-Oriente que possa passar por cima destes vãos que você mencionou, os seminários Mind and Life, nos quais S.S. o Dalai Lama e alguns outros lamas se engajaram com eminentes cientistas e filósofos ocidentais, seriam uma boa trilha para os tibetanos aprenderem sobre a mente e o contexto cultural ocidentais? [nota: estas conferências acontecem regularmente quase todos os anos desde 1987.]

A.W.: Sim, elas são! Nestas conferências, nas quais tive o privilégio de servir de tradutor, nos reunimos com alguns dos melhores cientistas e eruditos que o Ocidente tem a oferecer. Ler os relatórios destes encontros é uma forma dos tibetanos aprenderem sobre alguns dos aspectos mais sutis, intelectualmente desafiadores, interessantes, e informativos, não somente a respeito da mente ocidental, mas das descobertas da mente ocidental. Destas conferências surgiu a iniciativa de iniciar educação científica nos mosteiros budistas no sul da Índia, o que agora está acontecendo. Ler sobre estas conferências também é uma excelente oportunidade não somente para os ocidentais aprenderem algo sobre alguns dos aspectos mais sutis e profundos do budismo tibetano, mas também para os lamas tibetanos e outros tibetanos aprenderem sobre o que está acontecendo no Ocidente.

Sobre o tema das razões que levam um ocidental a se tornar praticante budista, vários autores apresentam suas conclusões. Partindo-se do geral para o específico, Hervieu-Léger (2000, p. 164) afirma que as incertezas estruturais e os sentimentos de insegurança trazidos pela modernidade parecem conduzir uma determinada parcela da população mundial em busca de novas religiosidades. Steil (2001, p. 124) aponta o conflito entre emoção e razão que perpassa a experiência moderna no Ocidente e a tendência de se buscar uma nova relação por intermédio de um “processo de recuperação dos sentidos como linguagem significativa”, dando lugar a uma relação em que “razão e coração andam juntos”.

Wetzel (2002, p. 278) aponta três aspectos fundamentais que aproximam os ocidentais do budismo. Primeiramente, o interesse pelos aspectos filosóficos ou existenciais, seguido pela preocupação com os problemas cotidianos e a possibilidade de tranquilizar a mente por meio da meditação. Finalmente, o interesse soteriológico, voltado para os temas da liberação dos ciclos de sofrimento cármico.

Shoji (2002), em contrapartida, aponta dois motivos principais que aproximam os brasileiros do budismo; o primeiro, que se categorizou como budismo intelectualizado, composto por participantes que procuram o aperfeiçoamento intelectual e espiritual e tem interesse cultural pelo exótico. O segundo, o budismo de resultado, em que o interesse decorre da influência das religiões populares brasileiras, que são motivadas principalmente por problemas de ordem prática (saúde, finanças e família). Já Soares (2006, p. 13) aponta para a diminuição das religiões oficiais sob certos aspectos mais institucionalizados, enquanto novas religiões surgem para “protestar contra a ditadura do racionalismo e do materialismo”, sendo

o budismo uma alternativa diante da preocupação atual com o tema da felicidade e do sofrimento, “um dos principais motores para a conversão ao budismo” (2006, p. 23).

Alves (2006, p. 62) aponta o modismo e a complexidade do budismo como atrativos para as classes mais intelectualizadas. O modismo e o encontro de culturas ficam bem ilustrados na fala de Moryama Roshi (2011).

No começo da década de 1960, Shunryo Suzuki era superior do Templo Sokoji, da colônia japonesa da cidade de San Francisco, nos Estados Unidos. O Zen estava na moda e começaram a aparecer muitos hippies querendo fazer zazen. Mas, diante daqueles americanos de cabelos compridos, fedorentos, tomando drogas, os imigrantes japoneses sentiam que o templo que eles haviam construído estava sendo profanado. A diretoria chamou Shunryo Suzuki para uma reunião e lhe deu um ultimato: “Pare com isso ou será despedido”. Shunryo Suzuki respondeu: “Eu vim para os Estados Unidos transmitir o budismo aos americanos. Se vocês não nos querem aqui, eu saio e vou ficar com eles”. Assim, Shunryo Suzuki saiu para fundar outro templo, no Zen Center, e eu vim assumir o lugar de Shunryo Suzuki no Sokoji. Como costume dizer, peguei a batata quente de Shunryo Suzuki.

Cabe destacar, ainda, a título de contribuição sobre este tema, outro tipo de perfil de praticante budista ou motivo que leva uma pessoa no Ocidente a buscar o budismo, conforme observado no estudo de campo. Trata-se de pessoas cuja personalidade as leva a uma busca espiritual. Pessoas que passaram por inúmeras experiências religiosas e espirituais ao longo de suas vidas antes de encontrar o budismo; que vêm de uma longa busca sobre o significado da vida, sobre a verdade; que possuem indagações e inquietações parecidas com aquelas que teve Siddharta, conforme descrito no primeiro capítulo.

Neste sentido, no estudo de caso no CEBB, foi constatado que muitas pessoas que praticam budismo não veem sentido na busca de reconhecimento social e enriquecimento material. São indivíduos que acreditam no crescimento espiritual e que encontraram na prática budista níveis de consciência e felicidade mais elevados, conforme relatam.

Há possibilidade, ainda, de um outro tipo de perfil de pessoa que se aproxima do budismo no Ocidente. São aqueles que têm dificuldade de adaptação no atual contexto social e que encontram na comunidade budista um ambiente onde são acolhidos.²⁶

Assim, o budismo foi recepcionado no Ocidente por diferentes tipos de pessoas e por motivos diversos. Ao chegar aqui, deparou-se com uma sociedade marcada pelo individualismo, narcisismo e consumismo (LASCH, 1985, p. 24), características que, segundo

²⁶ Sobre as dificuldades de adaptação e seus efeitos, ver: EAGLETON (1996).

Capra (1982) expandiram uma crise de identidade generalizada entre a população. Trata-se de um tipo de cultura que, segundo Lasch (1985, p. 33) foi organizada a partir do consumo de massa, encorajando o narcisismo, uma disposição de ver o mundo como um espelho, mais especificamente como a projeção dos próprios desejos e medos, tornando o indivíduo mais fraco e dependente.²⁷

A mídia explora a ideia de que as pessoas necessitam estar sempre se atualizando, vinculando-se a objetos de vanguarda da tecnologia, da moda, da estética. Ter o novo significa estar bem-sucedido economicamente, o novo é um símbolo de status de juventude e de sucesso (EAGLETON, 1996, p. 199-200). As empresas, portanto, procuram agregar valor às suas marcas, demonstrando sinais de mudança e flexibilidade que sejam condizentes com as identidades que os consumidores pretendem assumir. Mais e mais as corporações fazem alterações internas, “dando pinta de empresa dinâmica”, ainda que estivessem funcionando perfeitamente bem na época da estabilidade (SENNET, 1999).

As grandes indústrias hoje vivem em um contexto em que tudo está sempre em mutação, ao mesmo tempo em que nada efetivamente muda, ou seja, sempre há algo novo – novo funcionário, produto novo – mas a cultura do novo e do consumo nunca se modificam (VATTIMO, 1996, p. IX).

Todos esses processos tendem a aumentar a exigência sobre o ser, tendem a fazê-lo sentir-se inadequado. Essa inadequação muitas vezes se perpetua pela impossibilidade de alcançar os elevados padrões exigidos pela sociedade contemporânea. As religiões, no entanto, estão abertas ao acolhimento desse público que passa a se inserir em um novo ambiente cultural, possivelmente manifestando rejeição ao modelo tradicional de sociedade e às pessoas que nele estão inseridas. Nesse contexto, estaria representada a religião como uma contracultura. Esse aspecto, inserido no budismo engajado, poderia representar um dos maiores desafios para os projetos sociais budistas na medida em que a rejeição obedece a uma

²⁷ Segundo Lasch, a cultura do consumo emerge nos E.U.A. na década de 1920, mas foi a partir da divisão do trabalho em manual e intelectual (design e execução da produção) e suas subdivisões na estrutura das corporações que ocorreu a expropriação do conhecimento técnico que antes podia ser exercido completamente por apenas uma pessoa. Agora, ele passa para as mãos das grandes corporações e é administrado em seus diversos setores. Mais adiante, o marketing passou a ser utilizado pelas corporações para criar demandas de consumo em massa, o que é realizado a partir do encorajamento do narcisismo, que Lasch descreve como “uma disposição de ver o mundo como um espelho, como uma projeção dos próprios medos e desejos”. Assim, há na sociedade ocidental uma preocupação com a autenticidade, com a diferenciação e com a individualização, que se revertem em consumo de massa (1984, p. 28-33).

visão dualista, que de acordo com o próprio budismo deve ser evitada, sendo substituída pelo acolhimento.

Jones (1992) destaca, em contrapartida, que o individualismo atende bem aos anseios do mercado, pois cada um tem que ter muitos objetos pessoais, não há um incentivo ao compartilhamento dos bens de forma coletiva e ajuda mútua, sentimento que está associado também ao senso de perda de relevância social e alienação. Esse contexto pode levar o indivíduo a buscar a espiritualidade como última esperança para encontrar significado e segurança. Uma busca individualista de espiritualidade com expectativas de “fast food”, entretanto, é algo que também pode representar um desafio para o engajamento social budista, já que a instabilidade não é uma característica interessante para a prática budista (WALLACE, 2000).

Em outras palavras, a sociedade contemporânea e os praticantes ocidentais, possuem características bastante distintas daquelas existentes na realidade de mundo existente no tempo do Buda Shakyamuni, ou seja, cerca de 2.500 anos atrás. Naquela época, vivia-se um período caracterizado por um ambiente de busca espiritual; hoje, no Ocidente, vive-se em um mundo caracterizado pela busca material.

O resultado do encontro dessas duas culturas pode ser muito interessante para a humanidade e para as futuras gerações. Segundo Küng (2004, p. 179):

Uma tal ‘transcendência’ haveria de exigir: não apenas ciência, mas também sabedoria, para impedir os abusos da pesquisa científica; não apenas tecnologia, mas também energia espiritual, para manter sob controle os riscos imprevisíveis de uma tecnologia de alta eficiência; não apenas indústria, mas também ecologia, que numa era de globalização possa fazer frente a uma economia sempre em expansão; não apenas democracia, mas também uma ética, que seja capaz de enfrentar os maciços interesses de pessoas e grupos que detêm o poder: em um mundo globalizado, uma ética global, um ethos comum da humanidade, uma ética mundial.

Neste sentido, propõem os budistas engajados que paralelamente à Declaração Universal dos Direitos Humanos, que seja criada uma Declaração Universal dos Deveres Humanos (KÜNG, 2004, p. 178).

2.3 Características e peculiaridades do budismo engajado ocidental

No Ocidente, principalmente nos E.U.A. e na Europa Ocidental (mas também no Brasil), a interação entre o budismo com sua milenar tradição meditativa e a civilização ocidental está em pleno andamento e cada vez se torna mais intrigante saber como cada uma

influenciará a outra. O que se pode esperar, por exemplo, de uma pesquisa científica que concilie o estudo da mente de um monge meditante com a tecnologia da ciência biológica materialística (OLENDZKI, 2000, p. 308)? Que efeitos possui a meditação sobre a saúde humana? Pode ser utilizada para tratamento do HIV? Pode ser utilizada para ampliar os resultados escolares de crianças?

Segundo Hunt-Perry e Lyn Fine (2000, p. 51) é possível identificar diferentes formas de manifestação preponderantes do budismo engajado no Ocidente. Uma delas é a prática do budismo na vida cotidiana com engajamento no ambiente social e na família. Esta seria hoje a principal forma de manifestação do budismo engajado entre os alunos do mestre Thich Nhat Hanh no Ocidente.

O budista ocidental é predominantemente leigo, mantendo os vínculos familiares, porém, possuindo tempo para prática espiritual em um centro budista. No CEBB, a observação de campo permitiu concluir que a grande maioria dos praticantes pertence à classe média, possui formação de nível superior e pratica o budismo de forma regular nos centros budistas existentes no país. Sua rotina de prática espiritual poderia ser comparada àquela de uma pessoa que possui uma rotina de prática física como ida regular a uma academia. Nas conversas informais, esses praticantes budistas apontam benefícios nas suas relações com familiares e amigos como decorrência da prática budista, o que é tido como natural para os budistas mais antigos.

Outra forma de manifestação se dá através da utilização da meditação para fins medicinais de tratamento e recuperação da saúde, assim como, para preparação de alto desempenho de equipes esportivas profissionais e até mesmo de profissionais liberais. Destacam-se nesse campo, o Instituto Cambridge de Meditação e Psicoterapia que integra o treinamento de consciência à prática clínica e a Clínica de Redução de Estresse da Universidade de Massachusetts (OLENDZKI, 2000, p. 307-8).

No caso do CEBB, percebe-se que a meditação budista passa a ser procurada como meio para ampliar a qualidade de vida ou recuperar a saúde. Ao longo do estudo de caso, a instituição recebeu pessoas com problemas de saúde que buscaram na meditação e na tranquilidade melhores condições de recuperação e outros que buscaram meios para reduzir o estresse, ampliando a qualidade de vida.

Uma terceira manifestação engajada ocorre no âmbito da conscientização coletiva por intermédio de ações como retiros em antigos centros de concentração nazista ou memoriais de guerra, visando atrair atenção para os horrores da guerra e a necessidade do não engajamento em lutas armadas nos tempos atuais (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 56)

Para cada uma das formas de manifestação do budismo engajado no Ocidente foram selecionados alguns exemplos ilustrativos no Brasil e em outros países ocidentais, os quais são apresentados abaixo.

Em exílio no Ocidente, Thich Nhat Hanh se preocupou em renovar os ensinamentos tradicionais budistas e as formas de prática para que tivessem um engajamento nas sociedades contemporâneas. Para tanto, fundou a instituição *Order of Interbeing*, incentivando a prática em meio ao ambiente familiar e na sociedade (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 51), meditação caminhando, elaboração de *Gathas* (pequenos versos para práticas na vida cotidiana), meditações guiadas e meditações-abraço. Em 1998, cerca de trezentas sangas da tradição de Thich Nhat Hanh estavam estabelecidas em muitas partes do mundo ocidental.

Entre 1980 e 1990, Thich Nhat Hanh deu muita ênfase à importância da sanga e à prática da construção de sangas no Ocidente. Para ele, a sanga é a comunidade base, onde amigos espirituais vivem, promovendo uma cultura de consciência, compaixão e entendimento (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 54).

Membros da *Order of Interbeing* e demais pessoas inspiradas nos ensinamentos e práticas de Thich Nhat Hanh desenvolveram diferentes formas de práticas sociais budistas. Organizaram um concerto em Paris para arrecadar fundos para os órfãos do Vietnã, fundaram o jornal *Reconciliação Internacional*, entre outras formas de manifestação. Promoveram educação infantil com arte (desenhos, teatro e músicas) direcionada à Paz, incluindo atividades infantis nos horários dos retiros e em interação com a programação adulta (apresentações das crianças para os adultos) (HUNT-PERRY; FINE, 2000).

Outro ponto ressaltado por Hanh é a importância de estar consciente no ambiente de trabalho. Dentre os alunos de Hanh, surgem casos de pessoas que implementam técnicas de meditação em empresas, em hospitais, em escritórios e em consultórios (HUNT-PERRY; FINE, 2000).

Em nenhuma outra área a interação entre o budismo e a civilização ocidental é tão presente como na área das ciências da saúde.

Em abril de 2006, por exemplo, quando da vinda do Dalai Lama para o Brasil, o público lotou o Palácio de Convenções do Anhembi, quando neorocientistas, biólogos e médicos da Universidade Federal de São Paulo dialogaram ao longo de um dia inteiro com o Dalai Lama a respeito de “Ciência e Espiritualidade”. Na ocasião, Dalai Lama questionou o fato dos avanços científicos não estarem acompanhados de um real desenvolvimento de valores humanos, tais como, altruísmo, solidariedade e compaixão (MORAES, 2008).

Com o apoio do Dalai Lama, o Dr. Richard Davidson do laboratório de neurociência da Universidade de Wisconsin, por exemplo, por meio de equipamentos de imagens cerebrais, conseguiu estudar os efeitos da meditação para o desenvolvimento da compaixão, da equanimidade e da atenção em monges. De acordo com o cientista, a meditação reforça os circuitos neurológicos que acalmam uma parte do cérebro que funciona como um gatilho para o medo e a raiva. Segundo ele, essa descoberta levanta a possibilidade de termos como criar um tipo de amortecedor entre os impulsos violentos do cérebro e as nossas ações (LAMA, 2005, p. 8-9).

O Dr. Davidson testou ainda um abade dos mosteiros do Dalai Lama na Índia por meio de eletroencefalógrafos para medir as ondas cerebrais. De acordo com o cientista, o abade teve o mais alto grau de atividade dos centros cerebrais associados com emoções positivas já medido em seu laboratório (LAMA, 2005, p. 8-9).

Aplicando as pesquisas em pessoas leigas, que fazem trabalhos altamente estressantes em meio à vida cotidiana no Ocidente, o Dr. Davidson percebeu que as partes do cérebro que ajudam a formar emoções positivas ficavam mais e mais ativas com o passar das oito semanas desde que iniciaram atividades de meditação. Em contrapartida, Dr. Paul Ekman, da Universidade da Califórnia, em São Francisco, afirmou que sons altos e estridentes (como um tiro de revólver) não puderam causar sobressalto em um monge budista que foi testado (LAMA, 2005, p. 8-9).

Na mesma linha, o professor Alan Wallace (2005, p. 36-8), do Instituto Santa Barbara de Estudos sobre a Consciência, dirigiu, juntamente com uma equipe de psicólogos da Universidade da Califórnia em São Francisco, um programa com professores de escolas da rede pública americana, através do qual alguns professores voluntários exerceram atividades

de meditação e de cultivo de virtudes em horário extraclasse durante oito semanas. Posteriormente, responderam a perguntas sobre a sua experiência. Nos relatos, destacou-se a manifestação de superação de dificuldades nas relações com os alunos, aumento da paciência e aumento de afetividade mesmo no âmbito familiar durante o período do projeto. Atualmente, está sendo realizada uma pesquisa sobre a possibilidade de implementar tal programa no currículo de instituições americanas, incluindo alunos e professores.

Nos E.U.A. essa inserção de técnicas meditativas pode ser ilustrada também por intermédio da clínica de redução de estresse da Universidade de Massachusetts. Entrevistados, os participantes trouxeram os seguintes comentários: “paz e calma em meio ao caos e confusão”, “melhor presente que eu já recebi”, “instrumentos reais para uma vida saudável”, “me admira que não seja ensinado universalmente” (OLENDZKI, 1996, p. 314-7).

A meditação nos E.U.A. atualmente é utilizada em instituições como Chicago Bulls, Yale Law School, Diretoria da Monsanto, no ensino médio, Cambridge Rindge, junto à pacientes terminais e alunos de graduação da Universidade de Massachusetts (OLENDZKI, 1996, p. 307).

No ano de 1978, um grupo de ativistas sociais budistas e norte-americanos fundaram a associação Buddhist Peace Fellowship (BPF) e o San Francisco Zen Center. Os principais fundadores foram Nelson Foster, Robert Aitken, Gary Snyder e Joana Macy, tendo como objetivo integrar suas várias atividades religiosas com o seu compromisso pelas reformas sociais (IZUMI, 2010, p. 42).

Os dirigentes da BPF eram oriundos do movimento hippie da década de 1960 e estavam agora dispostos a pôr em prática seus valores religiosos em meio a uma ação social. Para tanto, na década de 1980, organizaram o primeiro retiro de Thich Nhat Hanh nos E.U.A., no qual, receberam orientações em budismo engajado a partir das experiências coletadas pelo próprio Thich Nhat Hanh em décadas de trabalho social budista (IZUMI, 2010, p. 42).

Partindo dessa origem, é possível entender por que os budistas norte-americanos convertidos são os mais engajados nos movimentos pacifistas e sociais, promovendo atividades de relações públicas e trabalho missionário. Em contrapartida, os budistas orientais, que partiram da Ásia antes da difusão do budismo engajado lá, ainda hoje estão menos inclinados ao engajamento em causas sociais ou a exercer liderança em eventos públicos

porque sua cultura os desencoraja a falar em público e principalmente a relatar suas próprias conquistas e experiências (IZUMI, 2010, p. 43).

O budismo engajado do Buddhist Peace Fellowship destaca-se também pela sua atuação engajada em temas de direitos humanos em países onde os budistas são privados do direito ao culto religioso. Neste sentido, desde o início, o BPF esteve engajado na promoção de direitos humanos dos povos de Bangladesh, do Vietnã e do Camboja, participando ativamente de questões de guerra, desarmamento e armas nucleares. Temas sobre os quais, o BPF ainda hoje possui engajamento (SIMMER-BROWN, 2000, p. 84).

Atualmente, o BPF possui cerca de 4.000 membros, os quais, atuam de formas diversas para proteção e promoção do budismo no mundo. Em dezembro de 2010, por exemplo, o BPF solicitou a todos os seus membros que redigissem e enviassem cartas de apoio aos monges Thich Quang e Thich Huyen Quang, líderes da Igreja Budista Unificada do Vietnã, que se encontram presos desde 1979.²⁸

2.4 O desenvolvimento de uma ética budista: manifestações mais importantes

Parte do engajamento social budista é a própria realização de um diagnóstico budista da situação social contemporânea e a proposição de referenciais ou fundamentos para uma vida social condizente com a prática budista e busca da felicidade, ou seja, uma “Ética Social Budista” produzida pelos líderes budistas orientais ao analisarem a sociedade contemporânea e também por líderes budistas ocidentais.

Ela assume importante relevo na presente tese, na medida em que os projetos sociais budistas possuem como pano de fundo o diagnóstico e a ética social budista, tendo como perspectiva não a inserção social do ponto de vista material, mas sim, o estabelecimento de condições emocionais condizentes com uma qualidade de vida que tem como referencial a felicidade humana.

Segundo (KING, 2005), não se pode dizer que os budistas engajados trabalharam uma filosofia ética sistemática, mas sim que certas idéias e reivindicações são a base das recomendações e ações, embora nem todos eles sejam utilizados por todos os budistas engajados ou em todas instituições budistas que possuam projetos sociais.

²⁸ Informações obtidas a partir do site do *Buddhist Peace Fellowship*.

Para King (2005) os budistas engajados também usam uma perspectiva de desenvolvimento, reconhecendo que, assim como os indivíduos se desenvolvem espiritualmente, também o seu entendimento ético se desenvolve. Essa perspectiva de desenvolvimento implica que a ética budista está mais baseada em princípios do que em regras. A ética do engajamento budista é tida como holística, em que o intelecto e a emoção não são pensados como estando em contradição um com o outro quando da tomada de determinada decisão ética, mas sim, são tidos como estando bem integrados um com o outro. A postura não adversarial é fundamental para a ética budista engajada. É um princípio budista básico, o entendimento de que o eu e o outro são interdependentes, e não separados um do outro.

A ética budista é intensamente pragmática, focada na bondade e compaixão em desenvolvimento, e desconfiada das reivindicações ou disputas de poder. Finalmente, os princípios da ética budista estão em conformidade direta com o *dharma* budista, embora o imperativo agir é provavelmente mais forte e mais insistente no budismo engajado do que no budismo tradicional (KING, 2005).

A teoria social budista representa também uma forma de conhecimento que decorre do encontro das culturas oriental e ocidental a partir da chegada de mestres orientais no Ocidente e a partir da chegada da cultura ocidental na Ásia. Ela representa um olhar para a sociedade contemporânea a partir dos ensinamentos do Buda Shakyamuni, ou seja, uma atualização da visão budista com aplicação das descobertas que o Buda obteve com seu trabalho de análise da natureza e da natureza da mente e dos seus discípulos e demais praticantes ao longo dos anos.

Segundo Klaus Klostermaier (1991, p. 1), de todos os sistemas religiosos tradicionais, o budismo é aquele que é mencionado por muitos autores como o mais compatível com o pensamento da ciência moderna. Ao longo dos seus 2500 anos, o budismo desenvolveu um número muito amplo de escolas e desenvolveu uma extensa teoria sobre a natureza da natureza, aplicando conceitos abrangentes e profundos à sua análise. O budismo antigo não conhecia a compartimentalização do conhecimento, tão típica do Ocidente moderno, por isso, tradicionalmente a sua visão da natureza passa pela física e psicologia, ética e religião.

Soma-se a isso, a partir do interesse acadêmico sobre o budismo, a contribuição teórica trazida por professores e pesquisadores sobre o tema do budismo engajado que fazem uma leitura atualizada do *dharma* ensinado pelo Buda e pelos mestres posteriores a ele.

Por conseguinte, a teoria social budista naturalmente representa uma forma de conhecimento diversa da científica, que, ao ser estudada, pode ser incluída no rol de conhecimentos capazes de contribuir para a construção de uma epistemologia baseada na ecologia de saberes.

Na presente pesquisa, procura-se, entretanto, promover um diálogo da ética social budista com algumas teorias sociais de autores contemporâneos da sociologia e que não são budistas. Busca-se, a partir desta interlocução verificar semelhanças e diferenças teóricas.

2.4.1 A teoria da Responsabilidade Universal do Dalai Lama

Ao diagnosticar a sociedade contemporânea, Dalai Lama expõe a concepção daquilo que denomina de Responsabilidade Universal. Segundo Dalai Lama (1992, p. 3), “todos os seres humanos querem ser felizes e se afastar do sofrimento”. O tema da felicidade, para Dalai Lama, ganha dimensão social a partir da concepção de que a felicidade de uma pessoa depende da felicidade alheia, ou seja, de boas relações interpessoais e sociais. Sendo assim, cada um tem a responsabilidade pela felicidade coletiva. Dalai Lama, por isso, ressalta: “quanto mais dependermos dos outros, maior será o nosso interesse em assegurar o bem-estar deles”.

Nesse sentido, Dalai Lama (1992, p. 3) aponta para a necessidade de um desenvolvimento humano altruísta, por meio do qual, “cada um de nós terá de aprender a trabalhar não apenas para si, sua família ou país, mas em benefício de toda a humanidade”.

Essa noção de responsabilidade universal, segundo Lama Padma Samten (2005, p. 15-16), decorre da compreensão inicial de que todos os seres são interdependentes:

Por exemplo, a roupa que usamos não foi feita por nós, a comida que comemos não foi plantada por nós. Mesmo que tenha sido plantada por nós, ela foi gerada por outros seres, capazes de fazer coisas que nós não fazemos, como, por exemplo, a fotossíntese. Não somos capazes de retirar nutrientes do solo, do ar, de sintetizar proteínas, armazenar energia na forma de carbono, etc., para produzir o alimento. Nós não sabemos como fazer isso.

Entretanto, segundo Dalai Lama (2006, p. 15), com a urbanização crescente da sociedade moderna, as pessoas deixam de contar umas com as outras para obter ajuda e apoio; no lugar disso, passam a valer-se de máquinas e de serviços remunerados. A vida pessoal passa a ser organizada de tal forma que a dependência direta de outrem seja a menor possível, assim, a ambição dos indivíduos é ter sua própria casa, seu próprio carro, seu próprio computador para serem o mais independentes que puderem uns dos outros.

Disto decorre, segundo Dalai Lama (2006), percebermos inúmeros fenômenos, tais como, a solidão de indivíduos que vivem em grandes cidades, apesar de estarem cercadas por inúmeras outras pessoas, os idosos que frequentemente são acompanhados apenas pelos seus bichos de estimação, as crianças que vivem nas ruas, os mendigos, etc.

Segundo Sua Santidade Dalai Lama (2006):

A sociedade industrial moderna às vezes dá a impressão de ser uma imensa máquina autopropulsionada. Em vez de os seres humanos acionarem a máquina, cada indivíduo torna-se um pequeno componente insignificante sem outra opção a não ser mover-se quando a máquina se move. O que gera essa situação é a retórica contemporânea de crescimento e desenvolvimento econômico, que reforça intensamente a tendência das pessoas para a competitividade e a inveja.

Comentando o pensamento de Dalai Lama, Lama Samten (2004, p. 36) explica que o referencial não é a felicidade ou o equilíbrio das pessoas ou das nações, ou mesmo a sustentabilidade, mas sim, a especialização alienante. Neste processo, cada um cuida de uma parte em um grande processo.

Na sociedade industrial, entretanto, surge o fato de que algumas pessoas serão contratadas e outras não. E, passadas algumas décadas, então mesmo pessoas escolarizadas, podem não encontrar espaço no mercado de trabalho como ocorre contemporaneamente no Brasil e também na Europa (SAMTEN, 2004, p. 42).

Segundo Dalai Lama (1976, p. 17):

A geração atual está vivendo neste mundo sob grande pressão, em um sistema muito complicado em meio a muita confusão. Todo mundo fala sobre paz, justiça, igualdade, mas na prática é muito difícil. Isto não é porque o indivíduo é mau, mas porque o ambiente global, as pressões, as circunstâncias são tão fortes, tão influentes.

Assim, justamente nos países onde este processo está mais desenvolvido, as pessoas parecem estar menos satisfeitas e menos felizes, apresentando problemas como depressão,

insegurança e ansiedade em níveis mais altos do que nos países em que existem menos recursos materiais (LAMA, 2006, p. 13).

Nos países de grande desenvolvimento material, segundo Dalai Lama (2006, p. 13), as pessoas estão de tal forma envolvidas com a idéia de adquirir mais riqueza, que não deixam espaço para outras possibilidades em suas vidas.

Obcecados, deixam até de sonhar com a felicidade que as riquezas supostamente deveriam trazer”. Assim, relata o líder budista, “parece um paradoxo o fato de que existe com tanta frequência sofrimento interior, psicológico e emocional, em meio à riqueza material.

Segundo Dalai Lama (1992, p. 6):

Somente se desenvolvermos um sentimento de compaixão é que poderá surgir o verdadeiro senso de responsabilidade. Somente um sentimento espontâneo de empatia pelos outros poderá realmente motivar-nos a agir em benefício deles.

A noção de responsabilidade universal, então, diz respeito ao desenvolvimento da “compreensão inicial de que todos nós somos seres interdependentes” (Samten, 2005, p. 15).

No tocante à importância de dependermos uns dos outros, o que no budismo é chamado de interdependência, convém destacar o pensamento de Immanuel Kant que parece estar neste ponto em harmonia com o de Dalai Lama. Para Kant (2000, p. 39), o fim natural de todos os homens é a realização de sua própria felicidade, por isso, não bastaria agir de modo a não prejudicar alguém; isso seria uma máxima meramente negativa. Para Kant é importante uma manifestação positiva. Assim, propõe que tratar a humanidade como um fim em si implica o dever de favorecer, tanto quanto possível, o fim de outrem, pois, segundo Kant (2000, p. 39), sendo o sujeito um fim em si mesmo, é preciso que os fins de outrem sejam por mim considerados também como meus.

Essa idéia de Kant está em comunhão com a idéia de interdependência de Dalai Lama, para quem a vida em sociedade implica em ajudar o outro a alcançar a sua felicidade e evitar o sofrimento. Isso implica, na concepção budista, em estabelecer relações humanas positivas.

Dalai Lama, por outro lado, critica a busca de confortos externos que segundo ele está centrada na concepção errônea de que os bens materiais vão garantir independência em relação aos outros e que assim se alcançaria a felicidade através do conforto. Sobre este tema, convém buscar uma interlocução com o pensamento de Max Weber.

A busca externa de felicidade está conectada ao consumo e, por isso, liga-se diretamente à necessidade de ganhar mais sob o ponto de vista econômico. Segundo Weber (2003, p. 28), esse objetivo de obtenção insaciável, combinado com o rígido evitar de todo o gozo espontâneo da vida é um caminho destituído de qualquer acréscimo eudaimonista,²⁹ ou seja, não se direciona ao caminho da verdadeira felicidade, sendo, ademais, incompatível com a valorização do outro.

No modelo capitalista e com a dimensão ampla da globalização econômica, entretanto, os seres humanos, nos mais diversos países, desde a sua concepção, parecem ser orientados a adotar como prioridade a visão hedonista de busca de prazer e estímulos externos que possui íntima compatibilidade e adaptação com o modelo econômico do enriquecimento material *per se* da globalização econômica, exercido de forma constante (FROMM, 1971, p. 47; MÜLLER, 2002, p. 576).

Esse objetivo de enriquecimento material *per se* é introjetado no pensamento desde a infância por intermédio dos meios de comunicação, da família, da escola, das instituições estatais, entre outros. Essa idiossincrasia se repetirá, posteriormente, por intermédio do trabalho, caracterizando-se por posicionar o critério econômico de *acumular e acumular cada vez mais* como fundamento para a tomada de decisões nos mais diversos âmbitos (EAGLETON, 1996).

Neste modelo, segundo Eagleton (1996, p. 199) os indivíduos são incentivados a ver o mundo como um grande mercado do qual eles são os consumidores e a sua inserção social passa a estar atrelada ao processo de produção e consumo.

Boaventura de Souza Santos (1995, p. 255) descreve esse fenômeno da seguinte forma:

A aspiração de autonomia, criatividade e reflexividade é transmutada em privatismo, dessocialização e narcisismo, os quais, acoplados à vertigem produtivista, servem para integrar, como nunca, os indivíduos na compulsão consumista. Tal integração, longe de significar uma cedência materialista, é vivida como um novo idealismo, um idealismo objectístico.

²⁹ A expressão “eudaimonismo” diz respeito à felicidade que se alcança através da espiritualidade. São Tomás de Aquino propõe o estabelecimento de prioridades, colocando como mais alta prioridade conhecer Deus e assim encontrar a eudaimonia (felicidade interna). Sobre o tema, ver: WALLACE, Alan. “O Cientista Contemplativo”. *Revista Bodisatva*. n. 14, outono, 2006, p. 17.

Illich (1973) adiciona que neste modelo de sociedade, os indivíduos são educados para canalizar a busca da felicidade por meio do caminho que é apontado pelo sistema, ou seja, o do hedonismo³⁰, pela busca de estímulos e prazeres externos que incentivam o enriquecimento material e o consumo.

Além de Kant e Weber, Richard Sennet (1999, p. 43) destaca que, mesmo os confortos materiais introduzidos na nossa cultura a partir do processo de industrialização com o objetivo de gerar praticidade e independência dos seres humanos em relação uns aos outros (daí, termos computadores pessoais, veículos pessoais, cozinhas só para nossa família, etc.) não estão nem sequer alcançando sua promessa. Segundo Sennet (1999), o medo do desemprego ronda a vida das pessoas, o mercado de trabalho encontra-se em frequente mutação, exigindo cada vez mais redes de relacionamento, ou seja, a crescente dependência em relação a outras pessoas.

Quando Dalai Lama (2006) fala sobre o fato de muitos indivíduos se tornarem até mesmo dispensáveis no mercado de trabalho no atual sistema, é possível relacionar esta temática com o pensamento de Robert Castel. Segundo esse autor (2004, p. 238-9), a partir dos efeitos da globalização econômica sobre a sociedade assalariada, há redução no preço da força de trabalho e flexibilização da legislação trabalhista no tocante às proteções sociais.

Em contrapartida, segundo Gilberto Dupas (1999, p. 55-6), a globalização e a inovação tecnológica reduzem a capacidade de manobra dos Estados e dos sindicatos, eis que ampliam a possibilidade de mobilização do capital por parte do setor privado para outras regiões do globo, alterando a localização da cadeia produtiva em tempos de pressão sindical ou do Estado.

O resultado desta conjuntura é o surgimento de uma categoria de pessoas que Castel (2004, p. 255) denomina como sobrantes, ou seja, “são pessoas que foram invalidadas pela nova conjuntura econômica e social dos últimos 20 anos”. “São indivíduos que estão completamente atomizados, rejeitados de circuitos que lhes poderiam atribuir uma utilidade social”.

2.4.2 As teorias de Sulak Sivaraksa, Buddhadasa e Ken Jones

³⁰ A palavra “hedonismo” tem origem etimológica no grego *hedoné*, que significa prazer. No dicionário Houaiss seu significado é “dedicação ao prazer como estilo de vida”. Houaiss: Dicionário de Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

Sulak Sivaraksa e Buddhadasa são budistas engajados que desenvolvem projetos sociais budistas na Tailândia e no Sri Lanka respectivamente, enquanto Ken Jones é um autor inglês que escreve sobre o tema budismo engajado e também atua na rede britânica de budistas engajados.

A abordagem da ética social budista realizada por esses autores se difere parcialmente daquela realizada por Dalai Lama, apresentando como ênfase outros aspectos presentes no *dharma* budista.

Segundo Sivaraksa (2005, p. 102), a premissa inicial do budismo moderno é a de que o bem-estar global deve iniciar com o bem-estar pessoal, de que os problemas de larga escala estão enraizados em simples equívocos conceituais humanos, que no budismo são chamados de *avidya* (ou ignorância, ausência de sabedoria).

Propõe o exemplo de Buda a ser acolhido, baseando-se na simplicidade e humildade. Segundo Sivaraksa (2005, p. 38), uma vez que sejamos humildes, nós coexistimos com o outro como iguais, em contrapartida, a crença de superioridade, por qualquer razão, é uma parede que bloqueia relações humanas e sociais que sejam significativas e compassivas.

Sivaraksa enfatiza a importância do retorno à vida comunitária, porém com a compreensão maior do fenômeno global. Menciona o exemplo do Rei Mongkut da Tailândia, cuja força não vinha apenas da sua compreensão sobre o Ocidente, mas do seu retorno às raízes da cultura tailandesa, que está de acordo com os ensinamentos originais do Buda. Mongkut manteve a tradição budista, agregando o inglês e a tecnologia a serviço do *dharma* (KING, 1996a, p. 426).

Sivaraksa (2005) afirma que o retorno às raízes da cultura tailandesa diz respeito à vida em comunidades pequenas, onde as pessoas dependem umas das outras e se ajudam mutuamente. Salienta também a importância de viver um estilo de vida que proporcione tempo para a prática budista. Nesses pontos, o pensamento de Sivaraksa se assemelha bastante ao pensamento do Dalai Lama.

Sivaraksa (2005, p. 77) propõe que nas comunidades sejam adotadas moedas correntes próprias e sistemas de cooperação por intermédio da participação de um grande número de residentes. Segundo ele, essa nova configuração social ajuda a transformar as relações

econômicas por meio da consciência do consumidor que passa a enxergar o ciclo de produção, dando maior valor social a tudo o que adquire.

Ainda assim, Sivaraksa (2005) afirma que, mesmo nas sociedades orientais contemporâneas, alguns líderes budistas estão sendo corrompidos pelos atrativos da modernidade, o que está causando uma erosão dos valores tradicionais e reduzindo a qualidade de vida da população. Ele afirma que “apenas a meditação, que traz reflexão crítica, humildade e simplicidade, não é suficiente para se opor às forças do capitalismo”. Propõe, por isso, “a sabedoria que vem do estudo” de textos clássicos do budismo como as *Quatro Nobres Verdades* e da *Lei do Surgimento Dependente*.

Neste sentido, enfatiza a importância de que os ensinamentos budistas cheguem aos membros das elites que possuem poder na “classe capitalista transnacional”. Segundo Sivaraksa (2005, p. 39), se as elites forem tratadas como amigas e não inimigas, será possível embarcar conjuntamente em mudanças que vão despertar a sociedade. Isso possibilitaria romper com a lógica da economia global, que segundo Sivaraksa (2005, p. 41), é abastecida pela ganância.

Segundo Buddhadasa, o egoísmo inerente ao capitalismo é reforçado por intermédio de sua disposição a um pensamento centrado em termos como “eu” e “meu” e uma tendência de transformar relações interdependentes em competitivas ou antagonistas (KING, 1996a, p. 411).

Para Jones (1989), o individualismo atende bem aos anseios do mercado, pois cada um tem que ter muitos objetos pessoais, não há um incentivo ao compartilhamento dos bens de forma coletiva e ajuda mútua, o que está associado também ao senso de perda de relevância social e alienação.

Ao mesmo tempo, segundo Jones (1979, p. 85-88), a sociedade capitalista industrial criou condições extremas de impermanência e luta como um modo de criação de insatisfação e frustração. Para ele, seria difícil imaginar uma ordem social em que o budismo é mais relevante e necessário, pois nessas condições, a busca egoísta, o conflito competitivo, e a luta por status se tornam grandes virtudes sociais, enquanto, na verdade, eles promovem aquilo que no budismo é denominado como as raízes do sofrimento: cobiça, raiva/ódio e delusão.

Sobre a concepção de comunidade, encontramos em Bauman (2003, p. 19) um contraponto interessante. Segundo o autor:

Pessoas que sonham com a comunidade na esperança de encontrar a segurança de longo prazo que tão dolorosa falta lhes faz em suas atividades cotidianas, e de libertar-se da enfadonha tarefa de escolhas sempre novas e arriscadas, serão desapontadas. A paz de espírito, se alcançarem, será do tipo 'até segunda ordem'. Mais do que uma ilha de 'entendimento natural', ou um 'círculo aconchegante' onde se pode depor as armas e parar de lutar, a comunidade realmente existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e freqüentemente assolada pela discórdia interna; trincheiras e baluartes são os lugares onde os que procuram o aconchego, a simplicidade e a tranqüilidade comunitárias terão que passar a maior parte de seu tempo.

O pensamento de Bauman aponta para o fato de que mesmo em comunidades, a paz de espírito não está garantida, o que representa um interessante contraponto à ênfase dada por Dalai Lama e Sivaraska sobre a importância da vida em pequenas comunidades.

Ainda assim, convém retomar o fato de que Sivaraksa e Dalai Lama enfatizam que a vida em comunidade deve possuir interdependência, ou seja, o senso de reciprocidade nos atos. Por trás dessa concepção, encontra-se a noção de diálogo constante seja com as comunidades externas, seja no plano interno. E, mais, que essa comunicação ocorra a partir do referencial de responsabilidade global, ou seja, na busca pela felicidade alheia e relações humanas positivas. Talvez, essa ideia represente uma das maiores utopias sociais existentes na ética social budista.

No tocante à afirmação de Jones, de que o contexto social atual é especialmente difícil para a vida social, o que faz com que o budismo se torne um meio alternativo importante, encontra-se interlocução novamente em Bauman (2009, p. 32) para quem as cidades se transformaram em depósitos de problemas causados pela globalização, o que faz com que as pessoas busquem formas alternativas de viver. Bauman não diz que o budismo seria uma alternativa à difícil vida social das cidades, mas Jones aponta para essa possibilidade.

2.4.3 A Teoria dos Três Venenos Institucionalizados de David Loy

Para Loy (2003), a sociedade capitalista incentiva o preenchimento do vazio existencial por intermédio de consumo e narcisismo, o que mantém em constante crescimento o sistema econômico.

David Loy (2007), analisando o papel das instituições modernas na sociedade sob uma perspectiva budista, afirma que o problema é que as instituições tendem a assumir uma vida própria com um novo tipo de ego coletivo. Ele, então, sugere analisar o funcionamento de uma grande corporação. Segundo o autor, mesmo que o presidente de uma empresa multinacional queira assumir uma posição socialmente responsável, ele ou ela estão limitados pelas expectativas dos acionistas. Se os lucros forem ameaçados pela sensibilidade à questão ambiental, por exemplo, é provável que o presidente perca o seu emprego. Assim, sugere que as grandes corporações são novas formas de impessoalidade coletiva com poderes sobre a sociedade, que são muito boas em se preservar a si próprias e aumentar o seu poder, distantes das motivações pessoais dos indivíduos que a servem.

O autor segue desenvolvendo a ideia de que as empresas modernas promovem os três venenos budistas: ganância (cobiça), avareza (má vontade) e delusão (ilusão). Afirma que o sistema econômico institucionaliza a ganância, o militarismo institucionaliza o desejo inadequado e a mídia institucionaliza a delusão. O problema, afirma Loy (2007) não é apenas que os três venenos operem coletivamente, mas que eles assumam uma vida própria por meio das instituições. Para ele, é fundamental perceber os efeitos desses três venenos para a sociedade.

Segundo Loy (2007), os três venenos da mente descritos no *dharma*: cobiça, avareza (má vontade) e delusão (ignorância ou ilusão da mente) estão hoje mais fortes do que nos tempos do Buda, pois estão enraizados nas instituições sociais, sendo promovidos e multiplicados por intermédio do marketing para garantir, por meio dessa fraqueza humana, o funcionamento de um sistema que está destruindo o meio ambiente.

David Loy (2003) afirma que os ensinamentos budistas apresentam uma forma de superação dos três venenos e que se esta forma for aplicada nas instituições e mesmo nas culturas, isso poderá trazer efeitos muito benéficos para a vida social.

Sobre o tema do papel das empresas sobre a vida social, Peter Berger e Thomas Luckmann em sua obra *Modernidade, pluralismo e Crise de Sentido* (1998, p. 43), explicam que essas instituições administram verdadeiros depósitos históricos de sentido, transmitindo aos indivíduos conhecimentos que modelam suas ações sociais e que os pressionam a agir de uma forma e não de outra.

Tal concepção se coaduna com o entendimento de Loy, para quem, as corporações promovem por intermédio do marketing o desejo coletivo pela aquisição de mais bens de consumo e a ideia de que a pessoa vale o que possui. Loy afirma que essa mentalidade representa a promoção organizada e financeiramente sustentada de algo que no budismo se chama de os três venenos da mente (cobiça, avareza e delusão) que, de acordo com o *dharma* budista, tem grande potencial para causar prejuízos para a vida social.

Esse mecanismo utilizado pelas instituições, segundo Berger e Luckman (1998, p. 43), dá-se por intermédio de uma constante interação dessa estrutura com o indivíduo de forma a influenciar subjetivamente os juízos de valor das pessoas. Assim, segundo Berger e Luckman (1983, p. 73-4), os mesmos processos sociais que determinam a constituição do organismo produzem o “eu” em sua forma particular, culturalmente relativa. Não é preciso dizer, portanto, que o organismo e, ainda mais, o “eu” não podem ser devidamente compreendidos fora do particular contexto social em que foram formados.

Assim, em uma sociedade que cultive os três venenos, os indivíduos naturalmente estarão ávidos pela competição e busca pela aquisição, contrariamente ao preceito budista de compaixão, bondade e amorosidade.

Para Berger e Luckman (1983, p. 77), toda atividade humana está sujeita ao hábito, assim qualquer ação frequentemente repetida torna-se moldada em um padrão, que pode em seguida ser reproduzido com economia de esforço e que é aprendido pelo executante e de certa forma por aqueles que observam.

Loy, por isso, destaca a importância de se promover socialmente os valores budistas seja nas instituições existentes como órgãos estatais e empresas, seja por meio de instituições budistas capazes de promover os valores budistas de forma organizada e eficaz.

Berger e Luckmann (1998, p. 46) explicam que o processo de formação de sentidos inicia na infância quando as crianças são desde então influenciadas pelas suas comunidades, escolas, mídia e demais meios para reprodução dos sentidos institucionalizados, mas podem também adquirir novos sentidos ao longo das suas vidas a partir da inserção em novos âmbitos e instituições através do processo de adaptação.

Assim, trazendo essa noção para o estudo de caso, é possível perceber, por exemplo, que no CEBB já houve a preocupação por parte dos budistas com a criação de uma escola

budista, a qual foi fundada em 2008 e desde então funciona de acordo com os preceitos budistas. Tal instituição poderá ter eficácia na transmissão de sentidos budistas aos seus alunos, introduzindo um meio alternativo de pensar a vida.

Segundo Berger e Luckman (1998, p. 49), essa influência decorrente do sistema de signos linguístico manifestado pelo marketing dessas instituições, nas suas relações sociais, termina por estruturar culturas em comunidades que compartilham tais sentidos, afastando de si aquelas que não compartilham do mesmo ideário. Assim, uma sociedade como a norte-americana, fortemente influenciada pela cultura do consumo, não compartilhará dos sentidos vividos, por exemplo, pela população budista de pequenas comunidades do Nepal, da Indonésia ou do Sri Lanka, onde os sentidos compartilhados estão mais direcionados às práticas espirituais locais, onde vaidade e orgulho são aspectos que devem ser evitados.

As corporações empresariais e multinacionais, nas suas mais diversas áreas, utilizando-se de seu potencial econômico e do poder que representa a mídia, podem construir eficientemente os sentidos linguísticos que determinarão uma ação dos indivíduos voltada seja para o consumo, seja para os valores altruístas.

2.4.4 A Teoria da Cultura da Paz do Lama Padma Samten

Lama Padma Samten (2004) afirma que os seres humanos sempre tiveram a capacidade de trazer benefícios aos outros seres e dessa forma obterem recursos para uma existência verdadeira com inserção no mundo. Segundo Samten, dentro de uma economia muito simples não havia propriamente desemprego, pois todos faziam algo que tinha sentido para a sociedade. Com o surgimento de uma economia de escala, entretanto, algumas pessoas são contratadas e outras não. Surge então o fato de que mesmo pessoas escolarizadas, podem não encontrar espaço no mercado de trabalho.

Segundo Samten (2004), portanto, é prioritário ampliar a capacidade de olhar adiante e caminhar como sociedade para uma direção mais favorável. Não se trata, todavia, do que ou quanto produzir, é um processo muito mais sutil do que simplesmente obter crescimento econômico.

Para Samten (2004), a escola e o processo educacional como um todo transmitem uma visão limitada na qual não vemos alternativas para nós mesmos. Dessa concepção errônea, surge o desemprego, conseqüentemente, a crise social. Segundo Samten (2004), a

crise social não se resolverá dentro da macroestrutura, pois sob a ótica de uma visão econômica conservadora, não há linguagem nem espaço mental para incluir nem sequer as culturas sustentáveis dos chamados povos da terra, dos nativos.

Segundo Samten (2004), se há a pretensão de que a economia de escala tem de absorver essas pessoas, considera-se o crescimento econômico como única alternativa. E, segundo Samten, é isso o que os governos de todos os Estados fazem na atualidade. Argumenta, porém, que esse método não funciona nem mesmo na Europa e nos E.U.A., onde há pessoas desempregadas e subempregadas, além dos problemas ambientais, criminais e do terrorismo.

Segundo Samten (2004), no budismo não se fala propriamente em economia, em dinheiro, mas em méritos e carmas. Para um bom desempenho econômico é preciso gerar méritos. Ele explica que mérito é a capacidade de produzir algo que seja de interesse para os outros. Assim, quando uma pessoa é capaz de fazer coisas reconhecidamente boas, esse indivíduo se torna indispensável dentro da estrutura em que opera. Se o que essa pessoa produz for indispensável, a estrutura irá sustentá-la economicamente.

A ideia do que é positivo para a sociedade, entretanto, estaria equivocada, por isso, existe engano em relação àquilo que efetivamente pode oferecer felicidade e segurança. Nesse ponto, a espiritualidade possui papel de relevo e com o tempo deve se tornar completamente indispensável (SAMTEN, 2004).

Segundo Samten (2004), ainda hoje se vende o sonho feudal de que talvez dentro de um apartamento maior ou de uma casa com um grande pátio o indivíduo será feliz. Com isso, segundo Samten, exacerba-se a individualidade e veda-se a participação de processos coletivos pelos quais as pessoas poderiam se ajudar mutuamente a reduzir a necessidade econômica individual sem perder a qualidade de vida.

Samten (2004) propõe que, em vez de maximizar os números da economia, deveria ser supervalorizada a satisfação em um sentido mais profundo, com redução dos números da economia. Segundo Samten, há vantagens em reduzir esses índices, tais como, a redução do impacto ambiental e da criminalidade. A tendência seria associar a simplicidade com a felicidade, e assim melhorar a saúde, a lucidez mental, o equilíbrio, o acesso à informação e à previdência. Seria ampliada a capacidade de apoio social às mais diversas necessidades e seriam beneficiados os processos em que as pessoas interagissem positivamente.

Para essa reversão de valores, segundo Samten (2004), é necessário uma base estrutural. Segundo Samten (2004), no socialismo, essa base seria a educação, enquanto no budismo, seria a realização espiritual. Segundo Samten (2004), é necessário estar apto a perceber uma forma de vida mais simples como uma vantagem.

A ética budista do Lama Padma Samten encontra parcial ressonância com a modernidade reflexiva de Ulrich Beck, Franz Brüseke e a teoria da sociedade de risco de Anthony Giddens.

De acordo com a teoria da sociedade de risco (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 15), vivemos em uma sociedade em que, a partir da globalização, deslocou-se o poder do Estado para a sociedade industrial. Posteriormente, segundo Brüseke (1999, p. 96-7), a produção excessiva decorrente do processo industrial gerou inúmeros riscos para o meio ambiente e para a qualidade de vida das pessoas, levando-nos para o que denomina de “sociedade de risco”. Finalmente, passou-se para uma etapa que denomina de “modernização reflexiva”, em que a partir dos desconfortos decorrentes da sociedade de risco passa-se a questionar o paradigma do próprio progresso econômico e tecnológico (BRÜSEKE, 1999, p. 111).

Segundo Beck (1997a, p. 20-22), quando se trata de enfrentar as conseqüências de uma catástrofe nuclear, não há mais a possibilidade de alguém não ser participante. Quando as pessoas ficam sabendo que os ovos que consomem todas as manhãs contêm substâncias tóxicas que causam câncer (como na Inglaterra) ou ficam sabendo que diariamente se reduz uma parte imensa das suas florestas (como na Alemanha e no Brasil), as pessoas começam a mudar sua forma de pensar e passam a se preocupar com os riscos ambientais. Inicia-se um processo de conscientização de que vivemos em uma civilização frágil.

Segundo Beck (1998, p. 237), por isso, à época atual cabe assumir a função do seu contrário: a superação da tradição e do domínio da natureza. A modernização nesse sentido não se voltou para o seu próprio *Pós*, mas volta-se contra si mesma. Ela é reflexiva num duplo sentido, uma vez por causa desse movimento *Re* que persiste na autoaplicação dos seus próprios princípios e suas próprias lógicas; e por causa dessa reflexão crítica e científica que procura hoje, e pela primeira vez em grande escala, como seu objeto a própria modernidade. O conceito da modernização reflexiva abrange tanto a modernização refletida como também a modernização da própria modernização (BRÜSEKE, p. 96-7).

Daí afirmar Beck (1997a, p. 12) que a modernização reflexiva significa a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O sujeito dessa destruição não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental.

Está-se passando por uma modificação genético-cultural por intermédio de um processo extraordinariamente complexo e ambivalente, cujos resultados ninguém pode prever e antecipar, um processo pelo qual a Modernidade será forçada à abertura, à adoção de uma visão cosmopolita, à autocrítica e talvez até mesmo à autorrenovação, inclusive no âmbito institucional (BECK, 2003, p. 27).

Esse questionamento do paradigma do progresso econômico está bem presente na ética budista do Lama Padma Samten, em que propõe justamente um rompimento com o paradigma da modernidade e a aplicação de uma visão de sociedade em rede (mandala). De acordo com a concepção da modernidade reflexiva, há uma crescente preocupação com o paradigma do consumo de massa que impacta o meio ambiente, o que pode gerar um crescente número de pessoas que passam a buscar meios menos impactantes do ponto de vista ambiental. Ainda que a vida comunitária e a simplicidade sejam atualmente pouco promovidas na sociedade, a corrente da modernidade reflexiva parece apontar nesse sentido, o que condiz com a ética budista.

Ulrich Beck, em contrapartida, rejeita a ideia de pós-modernismo. Segundo ele, em lugar de vivermos em um mundo que está além do moderno, estamos nos deslocando para uma fase que ele chama de segunda modernidade. A segunda modernidade refere-se ao fato de que as instituições modernas estão se tornando globais, ao passo que a vida cotidiana está se libertando da influência da tradição e do costume. A velha sociedade industrial está desaparecendo e sendo substituída pela “sociedade de risco”. O risco torna-se central, pois produz inúmeros efeitos sociais (GIDDENS, 2005, p. 538).

Para Beck (1998, p. 11), até hoje todo o sofrimento, toda a miséria, toda a violência que alguns seres humanos causavam aos outros se resumia sob a categoria do “outro”: os judeus, os negros, as mulheres, os refugiados políticos, os dissidentes, os comunistas, etc. Tudo isso, segundo Beck, já não existe desde Chernobyl. Chegou ao final a categoria de “outros”, o final de todas nossas possibilidades de distanciamento tão sofisticadas; um final que se tornou palpável com a contaminação atômica.

Essa concepção não-dualista de Beck, da ausência do outro, do inimigo, passa a dar lugar ao pensamento coletivo, dos direitos ambientais difusos e intergeracionais (que são de todos e não apenas desta geração), do pensamento coletivo, voltado do bem coletivo. Essa corrente de pensamento possui compatibilidade com a ética social budista apresentada por Lama Padma Samten ao sustentar a ideia de que o estilo de vida simples promove o bem estar coletivo e ambiental.

Em contrapartida, Samten apresenta a noção de mandala, segundo a qual a sociedade é vista como uma rede de pessoas a quem se quer bem. A mandala, segundo Samten, forma-se a partir do estabelecimento de relações positivas com todas as pessoas. Por intermédio da concepção de mandala, as pessoas não são vistas como o “outro”, mas sim, como parte importante de um todo na rede social. A pessoa é vista como potencial colaborador, como amigo e não como potencial competidor ou inimigo.

2.4.5 O Caminho do Meio, as Quatro Nobres Verdades e o Nobre Caminho Óctuplo apresentados pelo Buda

Interessante, ainda, neste ponto, relacionar o princípio do *Caminho do Meio* apresentado pelo Buda por intermédio das *Quatro Nobres Verdades* e do *Nobre Caminho Óctuplo* e a concepção sociológica de Max Weber sobre a busca de acumulação de capital típica do modelo capitalista.

Para o Buda, o *Caminho do Meio* se atinge ao evitar os extremos, destacando-se, no âmbito social, sua proposta de simplicidade e desprovemento de desejos sensoriais, como meio de alcançar a felicidade suprema (WILGES, 1994, p. 33). Esse pensamento encontra certa semelhança com a concepção apresentada por Weber em *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*. Segundo Weber (2003, p. 28), a acumulação de capital é uma característica do modelo capitalista, em que, a obtenção de cada vez mais dinheiro, combinada com o rígido evitar de todo o gozo espontâneo da vida, é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer acréscimo eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si que, do ponto de vista da “felicidade” ou “utilidade” do indivíduo, parece totalmente transcendental e absolutamente irracional: vive-se em função do negócio e não o inverso.

Para Weber (2003, p. 32), esse comportamento não é natural ao ser humano, pelo contrário, “o homem não deseja por natureza ganhar cada vez mais dinheiro, mas

simplesmente viver como estava acostumado e ganhar o necessário para este fim”. Para que o capitalismo funcionasse, durante muito tempo se acreditou que se fazia necessário criar uma situação de dependência, subordinação, em que um ser humano necessitaria do emprego para sua sobrevivência e, por isso, passaria a sujeitar-se a ganhar pouco e trabalhar muito.

O excesso de trabalho em busca de enriquecimento, no contexto budista, é visto como algo extremado que destoa do princípio do Caminho do Meio.

Tais premissas budistas, em contrapartida, na concepção da ética protestante apresentada por Weber, destoariam da visão dos protestantes, em que a riqueza é vista como prosperidade, um sinal de proximidade e bênção de Deus (WEBER, 2003).

A concepção do viver sem excessos aparece também entre os sociólogos vinculados à teoria da modernidade reflexiva que sustentam que a sociedade está refletindo sobre os impactos da modernidade sobre o meio ambiente. Essa nova postura tem contribuído para a crescente consciência dos limites do crescimento e da importância de se pensar no legado que ficará para as gerações futuras (BECK, 1998; ALTVATER, 1999).

3 O BUDISMO NO BRASIL

A nova face do budismo, o novo budismo, conforme visto no final do primeiro capítulo, caracteriza-se por ser um movimento composto predominantemente por leigos, engajados social e politicamente no mundo (TRAINOR, 2007; SMITH; NOVAK, 2003, p. 136), liderados por intelectuais carismáticos (QUEEN, 1996, p. 7), exibindo paridade de gênero e com utilização da meditação aplicada aos problemas da vida cotidiana (SMITH; NOVAK, 2003; HANH, 2008).

Este tipo de budismo é relativamente recente no Brasil. Tradicionalmente, o budismo praticado no país possuía a característica de ser sectário dos imigrantes asiáticos, o chamado “budismo de imigração” (USARSKI, 2002). Sua ênfase está nas práticas gnósticas e rituais tradicionais, além de estar centrado em uma “identidade étnica” (GONZAGA; APOLLONI, 2008, p. 86).

No chamado “budismo de imigração”, as comunidades que participam das práticas budistas são formadas basicamente pelos próprios imigrantes e por seus filhos mais velhos. Segundo Gonzaga e Apolloni (2008, p. 86), neste caso, o budismo “assume um compromisso com uma identidade étnica calcada em valores trazidos e cultivados pelos imigrantes, em especial relacionados aos antepassados, em detrimento de uma abertura à sociedade majoritária”.

O budismo de imigrantes se caracteriza pela tradicional concepção de que monges e monjas têm sido a vanguarda da tradição. A meditação, por exemplo, é incumbência quase exclusiva dos monges. Aos leigos, cabe a preocupação em alcançar o mérito, em que o acúmulo de carma positivo leva a um renascimento melhor por meio da conduta ética e da observância do ritual (SMITH; NOVAK, 2003, p. 136).

Este budismo de imigrantes, segundo Usarski (2004) está em declínio no país, o que pode ser visto pelos dados do IBGE. Os censos de 1991 e de 2000 revelaram um declínio de 236.408 para 214.873 budistas brasileiros. Isso se deve principalmente ao fato de que “um número cada vez mais alto de membros de famílias de imigrantes abandonou o budismo e se converteu ao cristianismo” (USARSKI, 2004, p. 311).

O “budismo de imigração”, assim, mantém as tradições milenares gnósticas e ritualistas como descrito por Weber (1967), sem aparente preocupação em adaptá-las ao novo ambiente cultural, o que pode estar relacionado com o declínio no número “oficial” de budistas no Brasil.

Estaria o budismo em risco no país por este motivo? Ou estaria ele, a exemplo do ocorrido no restante do mundo, ressurgindo com uma nova face? Que face seria esta? Estar-se-ia diante de um budismo “verde-amarelo” ou o budismo é uma religião que não conseguiria ser praticada por brasileiros, mas somente por imigrantes asiáticos?

Sustenta-se que o declínio, apresentado pelos números do IBGE, demonstra unicamente que o “budismo dos imigrantes” centrado em rituais e práticas milenares está em declínio no Brasil, mas que esses dados não alcançam a real dimensão do budismo no país. Os dados tendem a deixar de fora participantes pertencentes ao que poderíamos denominar de “nova face do budismo no Brasil”, grupo composto por praticantes leigos que nem sempre se identificam como budistas “oficialmente”, mas que atuam engajadamente, promovendo ações e influências “no mundo”.

Neste sentido, a presença pequena percentualmente, segundo Steil, Genz e Alves (2006, p. 5) não impede o significativo impacto do budismo sobre o campo brasileiro. Segundo Soares (2006, p. 16), isso se deve ao fato de que a valorização do budismo é reconhecidamente feita por pessoas que pertencem aos segmentos socioeconômicos mais altos, o que se mantém presente desde os tempos do Buda, conforme verificado no primeiro capítulo.

3.1 A chegada e o desenvolvimento do budismo no Brasil

Frank Usarski (2002) apresenta um panorama do budismo no Brasil, desde a chegada dos primeiros imigrantes asiáticos, no início do século XIX. O “budismo étnico” ou “budismo de imigração” remonta à chegada de centenas de japoneses no navio Kasato-marô que aportou em Santos, SP, em 18 de junho de 1908. Segundo Usarski (2004), entre os 781 passageiros estava o sacerdote Genju Ibaragui, representante da linhagem budista Nichiren que em 1936 fundaria um “núcleo de culto” para seguidores da sua religião.

Somaram-se ao budismo Nichiren japonês, outras linhagens budistas decorrentes da tradição familiar dos imigrantes asiáticos que aportaram no território nacional: chineses e coreanos. Entretanto, segundo Usarski (2002), as autoridades brasileiras insistiam para que os imigrantes “se abstivessem em público de qualquer atividade religiosa, para não provocar a animosidade da vasta maioria católica no Brasil”.

Para Usarski (2004), o ambiente anfitrião de um país de maioria absoluta de católicos, exigia dos imigrantes asiáticos um processo de aculturação com concessões e flexibilização das tradições budistas. Já no fim dos anos de 1950, o budismo japonês começou a sentir uma tendência de não prosseguimento de determinadas expressões formais vinculadas à prática doméstica da sua religião tradicional, o que pesou sob o ponto de vista estatístico. Usarski (2004), explica que um número crescente de membros de famílias de imigrantes abandonou o budismo e converteu-se ao cristianismo.

Segundo a Monja Coen Sensei, de 61 anos, hoje à frente da Comunidade Zen Budista Zendo Brasil, com sede em São Paulo: “Os primeiros monges budistas que vieram do Japão para o Brasil não conseguiram vistos de religiosos e entraram como agricultores. Havia uma grande barreira para pessoas que não fossem cristãs” (FERNANDES, 2009).

Apesar das dificuldades, no ano de 1936 foi fundada a primeira instituição budista brasileira. Seu fundador, Genju Ibaragui veio no primeiro navio japonês que aportou em Santos, SP, chegada que ocorreu durante o turbulento período da Segunda Guerra Mundial. A posterior derrota do Japão na Guerra mudou a mentalidade dos imigrantes, que passaram a ver o Brasil como residência permanente. Na década de 1950, vários templos foram erguidos com o apoio das organizações matrizes do Japão e, em 1958, foi fundada a Federação das Seitas Budistas no Brasil que reuniu as várias escolas até então isoladas para sustentarem-se mutuamente (USARSKI, 2002).

No ano de 1962 foi criado o primeiro templo budista chinês, o Mo Ti, localizado na cidade de São Paulo, o qual, durante 30 anos, permaneceu como única instituição do budismo chinês no Brasil (FERNANDES, 2009). A colônia chinesa, numericamente era a segunda maior comunidade asiática no Brasil depois dos japoneses (USARSKI, 2004).

Shoji (2004) constata que, a partir de 1960, o budismo passou a ser difundido no país também por intelectuais que se converteram. Segundo Fernandes (2009), trata-se do budismo acolhido pelos intelectuais. Trazidos pelos ventos do movimento *hippie* que suscitou o

fascínio pelas tradições orientais, os ensinamentos de Suzuki chegaram ao Brasil no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, impressionando os intelectuais. Dentre os brasileiros participantes deste movimento, destacam-se a hoje monja Coen, então uma jornalista do diário paulistano *Jornal da Tarde*. A monja Coen é uma das lideranças budistas brasileiras que desenvolve um trabalho que pode ser configurado como manifestação de uma “nova face do budismo no Brasil”.

Em 1970, surgiu a segunda geração de budistas brasileiros, marcada por uma diversidade de adeptos e pela dispersão geográfica, que decorreu principalmente do caráter internacional e globalizado. Três categorias de budismo se destacam no Brasil de 1970: o zen-budismo, o Soka Gakkai e o budismo tibetano. Muitos dos que se interessam pelo budismo nesse momento estavam associados ao movimento teosófico e aos *hippies* (USARSKI, 2002) e encontram no budismo uma manifestação atualizada da contracultura (ZIZEK, 2001, p. 12).

Wilson Paranhos (1994) apresenta detalhada descrição do que Shoji descreve como o budismo de intelectuais. Relata que, em 1955, Lourenço Borges deu início a uma série de palestras de cunho cultural sobre o budismo com apoio da embaixada da Índia no Brasil. Em 1967, com apoio da Sociedade Teosófica do Rio de Janeiro e do professor Murilo Nunes de Azevedo, surgiu a Sociedade Budista do Brasil.

Outro ponto de entrada foram os ensinamentos budistas transmitidos ao Ocidente pelo Dalai Lama na forma escrita ao longo de mais de 30 anos. No início, a linguagem especializada dos ensinamentos budistas estava enraizada na fala de Dalai Lama. Posteriormente, ele passou a adaptar sua linguagem à cultura ocidental, deixando muitas vezes de se referir ao budismo diretamente e aos termos budistas. Passou a se reportar aos valores universais que independem de religião como compaixão, bondade e equanimidade (GENZ, 2006, p. 121). Mais tarde, formulou uma concepção de responsabilidade universal que parte da premissa de que “o desenvolvimento da sociedade humana se baseia inteiramente na ajuda que as pessoas dão umas às outras” (LAMA, 1992, p. 6). As obras do Dalai Lama foram amplamente comercializadas no país, podendo ser consideradas como *best sellers* (GONÇALVES, 2005; GENZ, 2006, p. 121), representando uma forma de ingresso do budismo na sociedade brasileira, a qual nem sempre representa conversão religiosa, mas implica em influência social.

Gonçalves (2005) apresenta panorama histórico do budismo brasileiro, dividindo-o em três formas distintas, as quais estão presentes ainda nos dias de hoje. A primeira é composta pela linhagem *theravada* ou *hinayana* (pequeno veículo), caracterizada pela ênfase na vida monástica e na estrita observância de regras e preceitos, além da recitação de mantras. Esta linhagem possui três grupos principais no país: a Sociedade Budista do Brasil (fundada em 1955), o Centro de Estudos Budistas Nalanda (fundado em 1989) e a Casa do Dharma (presidida pelo antropólogo Dr. Arthur Shaker).

Em segundo lugar, Gonçalves (2005) aponta a presença da linhagem *mahayana* (grande veículo), caracterizada pela maior presença de leigos e pela ênfase na conduta de *boddhisatva*, ou seja, no incentivo para que os praticantes contribuam para que outras pessoas consigam superar os seus obstáculos, alcançando a iluminação. O *mahayana* foi introduzido a partir de escolas japonesas, chinesas e coreanas.

Dentre as missões japonesas, destacam-se as escolas *zen* (ramo Soto) e a escola contemplativa, o Jôdo e o Shin (ramos Honpa e Otani). Além delas, o *nichiren* também possui influência no país (GONÇALVES, 2005).

As escolas budistas chinesas, coreanas e vietnamitas chegaram ao Brasil posteriormente. Dentre elas, a de maior destaque é a Fo Guang Shan, com sede em Taiwan, a qual se estruturou de forma bastante saliente no país, possuindo também a característica de engajamento social. No Brasil, sua sede se localiza em Cotia, SP, no chamado Templo Zu Lai (maior templo budista da América Latina), fundado em 2002 (GONÇALVES, 2005).

Já a presença do budismo coreano no Brasil é representada pelo Templo Jingak em São Paulo, e o budismo vietnamita pela congregação do budista engajado Thich Nhat Hanh, que iniciou em 1990 suas atividades no território nacional (GONÇALVES, 2005).

A terceira corrente de budismo no Brasil, apresentada por Gonçalves (2005), é o budismo *vajrayana* (veículo do diamante), destacando-se pela compreensão profunda da natureza da realidade que traz certa aparência de misticismo e magia. Provém principalmente do Tibete. Destacam-se no país o Centro de Dharma De Choe Tsog e o Templo Budista Chagdud Gonpa de Três Coroas, RS (GONÇALVES, 2005), que iniciou suas atividades em 1993.

Com algumas poucas exceções, como é o caso do Templo Budista Chagdud Gonpa de Três Coroas e da Comunidade Zen Zendo Brasil, que foram criados para atender ao público brasileiro, os demais centros budistas descritos acima pertencem ao grande grupo denominado de “budismo étnico” ou “budismo de imigração”.

Há, ainda, movimentos e instituições budistas que, não pertencendo ao budismo de imigração, são classificadas como “novas religiões” por misturarem o budismo à teosofia ou tradições ocultistas, “new age”, criando algo novo (GONÇALVES, 2005).

A “nova face do budismo no Brasil”, entretanto, não se enquadraria em nenhuma das classificações de Gonçalves (2005), caracterizando-se, isso sim, pelo engajamento social, participação leiga, paridade de gênero, liderança intelectual, aplicação da meditação na vida cotidiana (TRAINOR, 2007; SMITH, NOVAK, 2003).

Neste ponto, encontra-se o CEBB, uma instituição fundada por um budista engajado brasileiro que não possui conexão direta ou de dependência com matrizes na Ásia nem com imigrantes asiáticos no Brasil. Assim, não se trataria de budismo de imigração. Ao mesmo tempo, diferencia-se pelo engajamento social e pelo diálogo com a ciência. Propõe uma abordagem transdisciplinar do budismo, contendo componentes do *mahayana* como a ênfase na meditação aplicada à vida cotidiana, no papel do *bodddhisatva* e na participação de leigos (de forma igualitária em termos de gênero) e do *vajrayana* como rituais tibetanos, recitações e uma certa dose de misticismo e magia.

Sobre a transdisciplinariedade do budismo do CEBB, diz Alves (2006, p. 59)

Atualmente, no CEBB-RS, a orientação dos ensinamentos coaduna influências do Soto-Zen (com foco na meditação silenciosa e na não discursividade da transmissão dos ensinamentos) e do budismo tântrico tibetano.

Somam-se a esses elementos, a interlocução com a ciência por intermédio de eventos que propõem o diálogo do budismo com as áreas de conhecimento e o engajamento social e político nas relações com a sociedade e com o setor público.

O CEBB foi fundado em 1986, pelo então professor de física da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Alfredo Aveline, e foi objeto do estudo de caso contido no último capítulo deste estudo.

3.2 A nova face do budismo no Brasil

No Brasil, a nova face do budismo se manifestou em diferentes âmbitos, cabendo neste subitem apontar apenas os principais.

A vertente do Templo Zu Lai, introduziu no Brasil traços marcantes da cultura do budismo *zen* de Taiwan, como a meditação (gnose), de forma integrada com um dos elementos da nova face do budismo: o engajamento social.

Neste sentido, o Templo Zu Lai, inicialmente liderado pela Monja Sinceridade, desenvolve em Cotia, SP, uma intensa atividade assistencial e educativa junto à população carente. Dentre essas ações, encontram-se a manutenção de uma escola primária e secundária (Colégio Siddhartha) e a primeira universidade budista da América do Sul, destinada à formação de monges e instrutores budistas leigos (GONÇALVES, 2005).

O Templo Zu Lai une ingredientes como a organização e a disciplina orientais, o engajamento social e a adaptação à cultura brasileira. Esse viés pode ser percebido por intermédio do Projeto Filhos de Buda voltado aos jovens com idades entre 8 e 18 anos da cidade de Cotia, SP. O objetivo do projeto é o de “criar uma estrutura competente para combater os graves problemas sociais brasileiros” mediante a “formação da criança e do adolescente em situação de risco”. Para tanto, foram utilizados os princípios da arte-educação com a introdução da ginástica rítmica. Atualmente, o projeto conta também com atuação nas áreas de saúde e bem-estar social.³¹

Outra manifestação da nova face do budismo no Brasil pode ser identificada pelas atuações da Monja Coen Sensei. Trata-se de uma monja brasileira que atua de forma engajada sob o ponto de vista social e político. Ela dirige a Comunidade Zen Budista Zendo Brasil fundada por ela no ano de 2001. Foi a primeira mulher e primeira pessoa de origem não japonesa a assumir a presidência da Federação das Seitas Budistas do Brasil em 1997.³²

A monja Coen promove as chamadas “Caminhadas Zen”, em que pessoas leigas e não-budistas podem praticar meditação enquanto caminham no parque, conciliando a vida cotidiana com o elemento gnóstico (USARSKI, 2004). Também organiza apoio social para

³¹ Informações obtidas pelo site do Templo Zu Lai.

³² Informações obtidas pelo site da Monja Coen.

budistas em situação de risco em outros países. Atualmente dirige o apoio às vítimas dos terremotos e tsunamis ocorridos no Japão com arrecadação de fundos e envio dos donativos para as pessoas necessitadas. Participa de atividades voltadas à educação e atividades inter-religiosas.

Demonstra, assim, as seguintes características da nova face do budismo no Brasil: o engajamento social, a liderança intelectual (ex-jornalista), a participação de leigos (inclusive não-budistas) e a paridade de gênero no seu grupo. Por ser brasileira, também rompeu com a característica de “budismo de imigração”, apresentando um “budismo verde-amarelo”.

O terceiro caso a ser apresentado é o do CEBB (Centro de Estudos Budistas Bodisatva). Destaca-se pelo engajamento social e político, diálogo com a ciência e com o setor privado, a massiva presença leiga, a paridade de gênero, a liderança intelectual e a meditação aplicada à vida cotidiana. Estas características serão desenvolvidas e exemplificadas ao longo do estudo de caso no último capítulo. Além das características do novo budismo, o CEBB possui ainda características da cultura brasileira, tendo sido fundado por um brasileiro, utiliza elementos culturais deste país nos seus projetos sociais e não possui vinculação a uma matriz asiática, afastando-se da grande classificação de “budismo de imigração”.

O caso do CEBB torna-se especialmente diferenciado, ainda, pois se trata de um budismo no Brasil que não está em declínio, mas sim, em expansão. Tendo iniciado em 1986 com uma sala na cidade de Porto Alegre, hoje conta com um Templo e uma comunidade na zona rural de Viamão, promovendo projetos sociais e engajamento político, além de um cronograma de atividades que atende 22 espaços de prática em diferentes cidades brasileiras.

Nos encontros anuais do CEBB, reúnem-se budistas brasileiros de todas as partes do país para discutir os ensinamentos budistas, analisar o andamento dos projetos sociais e realizar práticas espirituais.

Em contrapartida, existe, ainda, a Rede Brasileira de Budistas Engajados, que reúne praticantes de diversas sangas com a motivação compassiva de realizar uma ação no mundo por intermédio dos princípios budistas em benefício de todos os seres. A Rede possui como característica peculiar um olhar global para as situações de risco em que se encontram as

populações budistas como no caso do Tibete e da Birmânia contemporaneamente, além de um olhar local para os problemas sociais brasileiros.³³

Enquadra-se como nova face do budismo pelo seu engajamento social e político, destacando-se pela preocupação internacional e pela participação de budistas de diversas linhagens.

3.3 Budismo no Brasil: risco ou expansão?

Assim, ao mesmo tempo em que os dados demonstram um declínio no número de praticantes budistas no país, percebe-se a popularização do budismo entre leigos, os quais nem sempre se convertem, mas participam intensamente das atividades.

Neste sentido, o Centro de Estudos Budistas Bodisatva, instituição budista brasileira, experimentou uma expansão bastante acentuada no contexto social brasileiro ao longo do período em que o budismo de imigração esteve em declínio no Brasil. Eventos como o *Relics Tour* 2008, organizado pelo CEBB atraíram a participação de mais de quatro mil pessoas em diferentes cidades do país, dentre elas, a presença de autoridades como a então governadora do Estado, deputados, prefeito e representantes do setor privado. Fato que dá respaldo à tese de que o budismo, ainda que tenha um número menos expressivo de participantes, poderá ter influência no âmbito social e político, desenvolvendo-se de forma sustentável no país, ainda que continue válida a assertiva de que provavelmente nunca venha a ser um “fenômeno de massa” (USARSKI, 2002).

Esses acontecimentos parecem apontar também para a concepção de que o budismo possui a capacidade de ressurgir. Assim, ao mesmo tempo em que o “budismo de imigração” encontra-se em aparente risco no país, a nova face da religião ganha vida entre leigos, o que possibilita defender que dificilmente a prática do budismo será extinta no território nacional. Aqui também encontramos elementos para sustentar que o budismo é uma religião de adaptação aos países anfitriões, principalmente por identificarem-se budistas brasileiros dirigindo centros budistas com seguidores nacionais. Teríamos aqui elementos para sustentar um “budismo verde-amarelo”; mas estaria ele em “declínio” ou “em expansão”?

³³ Informações obtidas pelo site da *Rede Brasileira de Budistas Engajados*.

Os dados formais do IBGE tendem a deixar de fora um número de praticantes do budismo que não se denominam formalmente como tais (USARSKI, 2004). Uma razão para isso é o fato de que, dentre as características do budismo, uma delas é a *não-identidade* (*no self* ou *anatman*). O praticante budista não deve ser arraigado às identidades ou *self*, pois esse apego, de acordo com o *dharma*, é uma das raízes do sofrimento. Assim, denominar-se formalmente budista poderia ser interpretado por alguns budistas como algo vinculado ao orgulho, por exemplo, um dos venenos da mente, o que faz com que evitem tal denominação em contextos formais (LOY, 2003).

Além disso, de acordo com a tradição budista, o praticante se torna budista no momento em que toma refúgio nas Três Jóias, ou seja, no Buda, no *dharma* e na sangha (KÜNG, 2004). Há um número não identificado de pessoas que são simpatizantes das técnicas e filosofia budistas, que participam das caminhadas *zen*, por exemplo, mas que não tomaram refúgio, logo não são “formalmente budistas”. Trata-se de uma categoria denominada de *client cult*, em que a atividade gnóstica não leva a pessoa a uma conversão formal do ponto de vista religioso, servindo mais como uma forma de terapia (USARSKI, 2004, p. 306).

Outro aspecto que sustenta a concepção de que o budismo, enquanto fenômeno religioso, é capaz de produzir influência no país, encontra-se na análise das últimas duas visitas do líder tibetano Dalai Lama ao Brasil. Na sua mais recente estada no país, em abril de 2006, Dalai Lama foi recebido como uma celebridade internacional por um grande número de pessoas que lotaram o Palácio das Convenções do Anhembi em São Paulo, SP. Sua imagem foi manchete nos principais jornais, seu público composto por autoridades, celebridades e acadêmicos.

Na ocasião, Dalai Lama ministrou ensinamentos no Templo Zu Lai que contaram com a presença de várias linhagens e lideranças budistas existentes no Brasil, ministrou um seminário sobre ciência e espiritualidade junto a pesquisadores da Universidade Federal de São Paulo, participou de um encontro inter-religioso na Catedral da Sé e proferiu uma palestra pública no Ginásio do Ibirapuera com o seguinte título: “A compaixão é um poder”.³⁴

Sua participação no país em 2006 obteve maior dimensão e número de participantes do que nas duas visitas anteriores, demonstrando o crescente interesse do público brasileiro pela sua figura e pelo budismo.

³⁴ Informações obtidas no site do Dalai Lama.

O budismo ingressa no país também por intermédio de outros meios não mensuráveis pelo IBGE, mas igualmente demonstrando sua influência no âmbito nacional. Segundo Fernandes (2009), “o Buda está na moda no Brasil”, bastando uma simples análise nas lojas de decoração, nos shoppings centers, nas bancas de revistas ou nos cenários da Rede Globo.

Na novela *Beleza Pura*, dezenas de pequenos budas dourados, esculpidos em baixo-relevo estampavam a parede principal de uma clínica de estética, enquanto uma grande tangka³⁵ tibetana decorava a parede central. Mais tarde, a novela *Caminho das Índias*, salientou traços marcantes da cultura e das religiões indianas. No programa matinal *Mais Você*, da mesma emissora, esculturas do Buda adornam o ambiente. Na vinda do Dalai Lama em 2006 ao Brasil, os jornais noticiavam que o budismo era moda no Brasil e que era seguido por celebridades como Cláudia Raia, Édson Celulari, Odete Lara, Lucélia Santos, Ney Matogrosso e Cristiane Torloni (FERNANDES, 2009).

Segundo a decoradora Andréa Falchi, “todo o Oriente está na moda e o Buda funciona como seu representante oficial”, assim, “quando o decorador ou cenógrafo coloca o Buda num ambiente, não está necessariamente preocupado com o lado religioso. É que a imagem do Buda humaniza o espaço”. A demanda por um “canto zen” em casa também aumentou muito. “Nesse cantinho, que pode ser um espaço no quarto, na sala ou na varanda, sempre tem a imagem do Buda. O cliente pode não saber bem do que se trata, mas tenta se aprofundar, tenta conhecer aquilo” (FERNANDES, 2009).

Em 2007, a monja Coen foi entrevistada por Jô Soares e, em 2010, o Lama Padma Samten foi entrevistado por Ana Maria Braga no programa *Mais Você* da Rede Globo. Também a série *Sagrado* da rede Globo promoveu inúmeras apresentações do Lama Samten acerca do tema budismo. Programas que alcançam amplo público contribuem para a concepção de que o budismo no Brasil pode influenciar socialmente ainda que não seja uma religião popular no país.

Perguntado pelo *Jornal A Tarde* de Salvador, BA, se o convite para o programa *Sagrado* da Rede Globo indicava que o budismo estava se popularizando no país, Lama Padma Samten respondeu da seguinte forma.

Acredito que sim. Fiquei feliz, porque entre as várias tradições religiosas no Brasil agora também se conecta o budismo. Eles chamaram os católicos, os islâmicos, os evangélicos, os judeus, os das tradições africanas e também os budistas. Eles nos

³⁵ Espécie de quadro tibetano com pintura do Buda em pano que é exposto sem moldura.

convidaram a falar sobre temas do cotidiano e não propriamente sobre religião. Falo como o budismo vê a violência nas cidades e a solidariedade. São temas humanos.³⁶

Aparentemente, o declínio referido por Usarski (2004) diz respeito ao budismo praticado pelos descendentes dos imigrantes orientais que vieram para o Brasil. Dentre os imigrantes asiáticos que chegaram nas décadas de 30, 40 e 50 do século XX, muitos estão com idades avançadas, o que repercute nos números do IBGE em função dos óbitos. O budismo “gnóstico” que chegou ao Brasil, por outro lado, não conseguiu manter o seu apelo para as gerações futuras, talvez pela própria ausência de ação “neste mundo”.

No tocante à nova face do budismo no Brasil, é possível dizer que tem tido a habilidade de atrair o público leigo, considerando-se a ampliação no número de espaços de prática, a aparição na mídia, os adeptos da caminhada *zen* e o modismo em novelas e decorações. Esse fenômeno, em contrapartida, nem sempre representa conversões ao budismo, mas promove um nível de interesse social pela religião e sua influência no âmbito nacional.

Neste caso, a nova face do budismo possui maiores chances de crescer no âmbito nacional do que de ser extinta – tema que será retomado no último capítulo e conclusão.

3.4 A realidade social das religiões no Brasil

Observando o budismo a partir da realidade social das religiões no Brasil, é possível identificar que faz parte de um movimento maior em que “novas” religiões ganham força no país.

No Brasil, as religiões sempre tiveram um papel relevante (SOARES, 2006, p. 14), mas desde a metade do século XX a vida religiosa no país passa por intensa transformação, caracterizando-se pela diversificação, que vai do espiritismo kardecista à umbanda, e pela expansão das seitas e igrejas pentecostais pelo Brasil urbano. Onde o país se moderniza e estabelece gradativamente padrões mais racionais e seculares, crescem novas tradições religiosas (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 9-10).

No Brasil, como contraface do declínio do catolicismo, temos o processo de expansão do pentecostalismo, do kardecismo e da umbanda, apontados por Pierucci e Prandi (1996).

³⁶ Retirado do site da Revista Bodisatva.

Assim, apesar da aparente diminuição gradativa de força da Igreja Católica, há um número grande de pessoas buscando novas crenças, o que demonstra que as religiões continuam possuindo um poder de influência social sobre larga parcela da população.

Algumas das novas religiões foram introduzidas no país a partir do processo de migração, denominado de “sea change”, fenômeno que trouxe para os países da América as tradições religiosas asiáticas, entre outras, e levou para Ásia as tradições ocidentais. A interação das populações humanas, decorrentes da migração, não é exatamente um fenômeno novo, porém os padrões de migração mundiais estão em crescente expansão, o que leva alguns autores a estimarem que o século XXI será visto como o da “era da migração” (CASTLES; MILLER, 1993). Esse fenômeno em crescente ampliação contribui para a criação de uma cidadania religiosa transnacional, ou seja, uma experiência religiosa com componentes de diversos locais e de culturas antes distantes (POETHIG, 2002, p. 19-20).

No Brasil contemporâneo, algumas religiões voltadas para práticas religiosas de caráter mágico (gnóstico) vêm obtendo uma ampla aceitação, o que revela uma reação ao modelo desencantado característico das sociedades modernas, em que os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos são tipicamente racionais, burocratizados e dessacralizados. Essas novas religiões se firmam em concepções tradicionais da relação com o mundo sobrenatural, sendo provenientes quase sempre de sociedades mais tradicionais, quase pré-capitalistas (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

O meio urbano no Brasil contemporâneo é a cidade moderna, que se propõe desencantada no sentido weberiano, ou seja, prescindindo do sobrenatural, sendo composta por instituições não-religiosas, onde não há espaço definido para Deus nos mais importantes momentos da vida cotidiana. O comportamento esperado nas relações interpessoais na cidade é o fundado na razão. Justamente neste meio, entretanto, inúmeras pessoas que se sentiram abandonadas por sua religião original (o catolicismo dessacralizado), passam a buscar outras tradições religiosas ou outras formas de manifestar sua religiosidade, nas quais, haja espaço para o sagrado (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

Em contrapartida, para a enorme parcela pobre da população brasileira, que pouco tem como e onde se expressar no movimento que dá vida à sociedade moderna, a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, amparo, auxílio (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

Segundo o mestre zen Moryama Roshi (2011, p. 9) que dirige atividades budistas no país desde a década de 90, o brasileiro possui uma peculiaridade:

Num certo sentido, todos os praticantes, seja qual for sua nacionalidade, são iguais. Mas existe uma característica própria dos brasileiros. Eles têm assim um entusiasmo, uma esperança muito luminosa. Se eles puderem avançar passo a passo, certamente o budismo se enraizará no Brasil.

Desde a sua chegada ao Brasil, o budismo vem reunindo praticantes em várias partes do país. Segundo Usarski (2006, p. 131), não há dúvida de que o budismo tem se adaptado com muito sucesso às condições culturais dos países anfitriões. No Brasil, alcança-se atualmente um estágio em que se formam comunidades budistas, nas quais os praticantes vivem com suas famílias, trabalham, realizam as práticas espirituais, compartilham os valores budistas e ainda exercem ações sociais baseadas na ética social budista.

3.5 Budismo, Budismo Engajado e Budismo Engajado Verde-Amarelo

Com a conclusão do terceiro capítulo é possível identificar que o budismo, ao longo da sua história, apresenta características de gnose e algum nível de intervenção “no mundo”, principalmente através de líderes como o Buda e o rei Asoka.

No transcurso do tempo, o budismo enfrentou inúmeras situações de risco com ameaças decorrentes de guerras, invasões e conquistas, conseguindo manter-se graças a sua capacidade de migrar e de se adaptar aos países anfitriões. Esse fato demonstra também que o *dharma*, com seu embasamento em bondade, amorosidade e compaixão, consegue sobreviver mesmo em tempos difíceis, afastando-se a hipótese de que o budismo poderia ser extinto por ser uma religião de tolerância e paciência.

Além disso, poucas foram as passagens em que, ameaçados, os budistas romperam com seus votos de *não-violência*. Aparentemente, a migração foi o mecanismo utilizado para encontrar melhores condições de prática em momentos difíceis, o que demonstra a aplicação da concepção budista de *impermanência*, segundo a qual, tudo muda sempre.

Com a modernidade, o colonialismo, as duas grandes Guerras e a globalização, as condições para prática meditativa silenciosa e para a “renúncia contemplativa do mundo” foram colocadas em situação de extremo risco em vários cantos do mundo, principalmente na Ásia. Esse fenômeno provocou a migração do budismo para o Ocidente e exigiu dos budistas

asiáticos e ocidentais uma organização especial para preservar sua prática gnóstica e sua própria tradição religiosa, pois agora já não há mais para onde migrar. A prática do silêncio é difícil de ser mantida em qualquer canto do mundo globalizado. Surgiu o budismo engajado, um novo budismo. O budismo que cria condições sociais para a prática da gnose.

No Brasil, o budismo étnico entrou em crise devido à falta de interesse dos filhos dos imigrantes asiáticos. Paralelamente, o novo budismo passou a viver um momento de ascensão. Dentre as características do novo budismo, encontra-se o engajamento social e político.

A partir do quarto capítulo, o budismo engajado brasileiro passa a ser visto dentro do campo maior do terceiro setor e da ação social. Em um primeiro momento, verifica-se a realidade de desigualdade social existente no país e suas marcas na sociedade, ou seja, o desafio a ser enfrentado pela intervenção budista. Como a ética social budista se aplica ao complexo campo brasileiro? Em que termos o budismo engajado se assemelha ou difere das concepções propostas pelo terceiro setor no país? Quais são suas condições de trazer algum nível de contribuição diante da realidade brasileira?

No quinto e no sexto capítulos, o estudo de caso possibilita ilustrar a atuação engajada budista no Brasil por intermédio do CEBB e dos projetos budistas desenvolvidos junto aos moradores do Jardim Castelo. O capítulo, por meio do relato de budistas engajados em reuniões, ilustra a forma como ação social ocorre no país, os métodos utilizados, sua adaptação cultural e os principais desafios. Além disso, o quinto capítulo apresenta a metodologia de pesquisa utilizada no estudo de caso.

4 PRINCÍPIOS DA AÇÃO SOCIAL BUDISTA JUNTO AOS SETORES POBRES

Diante da complexidade social brasileira decorrente da sua história e cultura de desigualdade social (FAORO, 2001; KERSTENETZKY, 2001, p. 21), qual o grau de “validade empírica” que se pode esperar dos projetos sociais budistas, seja alterando uma realidade social externa, seja alterando a “forma de ver o mundo” das populações participantes?

Como o budismo engajado, com seus métodos direcionados para criação de condições adequadas de prática gnóstica e vida comunitária, atuará em um país, em que, como explicam Asseburg e Gaiger (2007, p. 499), o nível de pobreza decorre da histórica desigualdade na “apropriação e repartição da riqueza”? Um país em que os problemas sociais possuem “raízes profundas” e “as medidas compensatórias dirigidas à população de baixa renda não têm surtido efeitos decisivos e prolongados” (ASSEBURG; GAIGER, 2007, p. 499).

Adriane Vieira Ferrarini (2008, p. 60) relata a complexidade encontrada pela pessoa que se propõe a desenvolver ação social junto aos setores pobres no Brasil. Partindo da sua experiência como assistente social, sustenta que os problemas sociais atuais estão interrelacionados uns com os outros, o que exige um tipo de intervenção capaz de atuar em várias frentes simultaneamente. Segundo Ferrarini (2008, p. 60):

Inicialmente, ficava evidente a indissociabilidade entre as múltiplas dimensões (econômicas, sociais, culturais, políticas e ambientais), das dificuldades vivenciadas nas comunidades. Desemprego, baixa escolaridade, desnutrição, falta de saneamento básico, violência, abuso sexual, dependência química, gravidez na adolescência, doenças crônicas, sofrimento psíquico, dentre tantas outras expressões da questão social, estão mutuamente relacionadas uma às outras, retroalimentando-se e potencializando suas causas e efeitos.

Assim, conclui Ferrarini (2008, p. 60) que os projetos sociais que buscam ter validade empírica na superação desses problemas sociais, também devem ter um caráter multidimensional:

Se os problemas são interdimensionais, as alternativas de superação efetiva e sustentável também precisam sê-lo. Por exemplo, constatava-se que pouco adiantava apoiar uma mulher vítima de violência na busca por seus direitos se ela dependia do marido para a subsistência, ou tentar vinculá-la a iniciativas de trabalho e renda com vistas a sua autonomia econômica se as condições de opressão não lhe permitiam. O trabalho com as dimensões subjetivas, materiais e culturais

era independente e deixava clara a necessidade da ação de várias políticas e programas setoriais.

Diante dessa complexidade, a ação social no Brasil, para ter um bom grau de validade empírica, necessita atuar nas raízes do problema, sejam elas históricas ou culturais, por intermédio de uma atuação em rede capaz de eliminar as causas e criar melhores condições de vida.

Sob o ponto de vista budista, toda realidade decorre de um conjunto de causas e efeitos (*carmas* positivos e negativos). Os carmas negativos geram sofrimento e os positivos levam à felicidade. Para superar os carmas negativos, faz-se necessária a criação de um conjunto de causas e efeitos positivos, a substituição de certos hábitos e costumes que causam sofrimento humano por outros hábitos e costumes que ao longo do tempo comprovaram levar ao caminho da felicidade, o que os budistas denominam de uma cultura de paz.

Assim, a premissa da ação social budista é a mesma da ética social budista, ou seja, a de que existe um caminho, que conduz à transcendência do sofrimento. A ação social budista, por isso, é constituída por uma série de etapas que visam introduzir os participantes no caminho para a superação do seu próprio sofrimento (JONES, 1979), ao invés de dar ênfase à inclusão ou ascensão social diretamente (SAMTEN, 2004).

A inserção social budista ocorre na própria comunidade, inserção no grupo, em que cada participante possui um papel importante para o funcionamento da rede (mandala). As comunidades budistas, ou sangas, têm como referencial axiológico o *dharma*, que incentiva a cultura de consciência, compaixão e compreensão. Dessa forma, as sangas têm como missão transformar a cultura do materialismo e do consumismo em cultura de paz. As sangas assumiram o engajamento de duas formas: (a) por intermédio de projetos sociais como grupo; (b) por meio dos indivíduos da sanga que se inserem em projetos sociais já existentes (HUNT-PERRY; FINE, 2000, p. 54-7; SAMTEN, 2004).

Segundo Jones (1979), essa abordagem budista ajudou a superar a crença errônea de que o budismo é indiferente ao sofrimento humano. Salienta também que a crença é sustentada por uma interpretação equivocada do ensinamento sobre o carma, em que se explica que a pessoa está vivendo restrição econômica por alguma má ação sua nesta ou em uma vida anterior. Neste ponto, Jones salienta que o carma no budismo deve ser visto à luz do ensinamento sobre a liberdade da mente, ou seja, mesmo os hábitos mais enraizados podem ser alterados, promovendo modificações internas e externas.

Assim, embora o realismo budista não acredite na “Idade de Ouro” de uma sociedade perfeita no futuro, nem na permanência de condições sociais ideais, ainda assim, o budismo acredita firmemente que as imperfeições sociais podem ser reduzidas através da evolução espiritual tanto de um grupo específico de pessoas como da humanidade de forma mais ampla (JONES, 1979).

4.1 Pobreza e desigualdade social no Brasil

Durante o período denominado de Nova República, inaugurado em 1985, os diagnósticos realizados indicaram a gravidade da situação social brasileira, herdada de muitas décadas de militarismo e populismo. Segundo Ianni (2004, p. 104), enquanto a economia cresce e o poder estatal se fortalece, a massa de trabalhadores padece (IANNI, 2004, p. 104).

Essa situação fica bem ilustrada por intermédio de encartes de jornais da época que expunham que “As dimensões da economia brasileira cresceram quatorze vezes, entre 1940 e 1980”, ao mesmo tempo em que “Das pessoas que recebiam renda, os 40% mais pobres detinham 9,7% da renda total, enquanto os 10% mais ricos detinham 47,9% - esse o problema da pobreza no Brasil” (IANNI, 2004, p. 104).

Para Ianni (2004, p. 104), a questão social no Brasil, coloca-se a partir da abolição da escravatura, com a emergência do trabalho livre e toda a seqüência de lutas por condições melhores de vida e trabalho. Surge, então, um primeiro nível de debate sobre os problemas sociais. Ainda assim, na prática predominavam as técnicas repressivas, a violência do poder estatal e do setor privado.

Do ponto de vista histórico, a sociedade brasileira, por possuir uma origem escravocrata, desenvolveu uma cultura política da dívida moral dos escravos e homens pobres para com os mandatários e senhores de terras. Tal cultura de mando e subserviência se manteve mesmo após a abolição da escravatura, tendo como uma das suas consequências, o trato privado da coisa pública (ASSEBURG; GAIGER, 2007, p. 501).

Esse modelo se caracteriza pelo que Faoro (2001, p. 81) denomina de concepção patrimonial do Estado brasileiro. Trata-se de uma característica herdada de Portugal e que acompanhou a trajetória histórica do país desde o período colonial, constituindo-se por um

modelo em que o Estado possui como prioridade o enriquecimento material do grupo que o dirige.

Segundo Raymundo Faoro (2001, p. 81):

O mercantilismo empírico português, herdado pelo Estado brasileiro, fixou-se num ponto fundamental, inseparável de seu conteúdo doutrinário, disperso de correntes, facções e escolas. Este ponto, claramente emergente da tradição medieval, apurado em especial pela monarquia lusitana, acentua o papel diretor, interventor e participante do Estado na atividade econômica. O Estado organiza o comércio, incrementa a indústria, assegura a apropriação da terra, estabiliza preços, determina salários, tudo para o enriquecimento da nação e o proveito do grupo que a dirige.

Esse enriquecimento, entretanto, diferentemente do ocorrido em países da Europa Ocidental e dos Estados Unidos (DE SWAAN, 1988), assumiu, aqui, um direcionamento amplamente desprovido de preocupação com as prestações sociais (BARROS; HENRIQUES; MENDONÇA, 2000, p. 20-1), o que é demonstrativo de uma cultura de indiferença e preconceito quanto ao pobre e “*diferente*”, historicamente existente na elite brasileira (REIS, 2000).

Segundo Ianni (2004, p. 110), ainda ressoa no pensamento social brasileiro a suspeita de que a vítima é culpada, ou seja, que a miséria, a pobreza e a ignorância parecem estados da natureza, ou da responsabilidade do miserável, pobre, analfabeto. Não há empenho visível em revelar a trama das relações que produzem e reproduzem as desigualdades sociais.

Neste sentido, os brasileiros aceitam a desigualdade porque, como os norte-americanos, pensam que a riqueza das pessoas vem estritamente da capacidade de trabalho de cada um e que o trabalho deve ser recompensado. Ignoram, assim, as influências sociais e fixam-se ao elemento natural (SOUZA, 2004, p. 80-1).

Esse panorama contribui para que a desigualdade socioeconômica seja uma das características mais marcantes da sociedade brasileira. Fenômeno tão arraigado que, segundo Kerstenetzky (2001, p. 21), ganha foros de traço cultural. Desde o seu passado cultural e escravocrata, passando pelo modelo de inserção do país no processo de expansão do capitalismo industrial, até os dias atuais, a concentração brutal da riqueza e a persistência das desigualdades sociais e regionais são os elementos mais evidentes da trajetória nacional (GUIMARÃES, 2003, p. 89).

Em pesquisa realizada sobre a percepção da elite brasileira sobre os temas sociais, Reis (2000) identificou que, quando a elite é consultada sobre os principais mecanismos para superação da pobreza, é apontada a importância da educação. Em contrapartida, quando a elite é sondada sobre ações afirmativas para promoção de educação, manifesta-se contrariamente. Essa postura contraditória poderia indicar que a superação da desigualdade no Brasil depende também da mudança de mentalidade da elite brasileira.

No tocante aos meios de solucionar os problemas sociais, Barros, Henriques e Mendonça (2000, p. 21) apontam para outro caminho: o da superação da desigualdade por intermédio da distribuição de renda. Neste sentido, sustentam que o Brasil não é um país pobre, mas sim um país com muitos pobres, onde existe uma tendência de enorme desigualdade na distribuição de renda. Segundo os autores, trata-se de “um país desigual, exposto ao desafio histórico de enfrentar uma herança de injustiça social que exclui parte significativa de sua população do acesso a condições mínimas de dignidade e cidadania”. Por isso, Asseburg e Gaiger (2007, p. 501) explicam que mesmo deixando de ser um país pobre e dependente, convertendo-se em uma das principais economias mundiais, o Brasil não conseguiu deixar de conviver com um baixo índice de desenvolvimento – IDH.

O crescimento econômico não implica necessariamente em redução da desigualdade social e da pobreza, fazendo-se necessárias medidas compensatórias eficazes. Essas medidas compensatórias, entretanto, para serem eficazes não podem ser desenvolvidas pela via unilateral de ações governamentais, como os programas de transferência de renda. Exigem-se mecanismos que possibilitem a participação dos afetados pela desigualdade, ações para “fortalecer a capacidade de ação dos empobrecidos” (ASSEBURG; GAIGER, 2007, p. 508). Essa concepção de ação social parece estar em harmonia com a ética social budista, que propõe a expansão da liberdade do indivíduo, ou seja, “sua liberdade de Buda”, de conseguir superar os problemas no “mundo interno” e projetar esta solução em forma de libertação no “mundo externo”.

A solução para a pobreza e desigualdade através das lutas sociais, entretanto, encontraria menos eco na ética social budista. Segundo Guimarães (2003, p. 106-7), as lutas sociais polarizam-se em torno do acesso à terra, emprego, salário, condições de trabalho na fábrica e na fazenda, garantias trabalhistas, saúde, habitação, educação, direitos políticos, cidadania. Conforme a época e o lugar, a questão social mescla aspectos raciais, regionais e culturais, juntamente com os econômicos e políticos (GUIMARÃES, 2003, 106-7).

A concepção de lutas sociais, sob o viés da ética social budista, não é recepcionada por ser entendida como uma concepção dualista, impondo uma noção de opressor e oprimido. Não que o budismo não reconheça as figuras de opressor e oprimido, mas, na concepção budista, denominada pelo Dalai Lama (2006) de *responsabilidade universal*, tanto opressores como oprimidos “sofrem e querem evitar o sofrimento”, nesse sentido, ambos estariam em *avidya* (ignorância). Pois, ainda que opressores e oprimidos queiram ser felizes, pois “todos seres humanos querem alcançar a felicidade”, eles não entendem a “interdependência” existente entre a felicidade deles. Não entendem que a felicidade de um indivíduo (opressor ou oprimido) depende da felicidade do outro (opressor ou oprimido).

Por isso, na concepção budista, a “luta” se daria no campo da “conscientização espiritual” à respeito da “interdependência” existente entre todas as pessoas e, nesse ponto, da noção de que o “opressor” não poderá ser feliz independentemente da felicidade do “oprimido” (LAMA, 2006).

Além disso, as lutas sociais se dão na disputa por melhores condições de acesso à riqueza, seja na forma de saúde pública, emprego, terra, etc. Sob a perspectiva da ética social budista, alcançado um nível social básico de “bem-estar”, o ponto central passa a ser a simplicidade sob o ponto de vista material e a ampliação do conjunto de fatores relacionados diretamente com a felicidade, tais como a inserção em uma comunidade, boas relações interpessoais, sentimento de pertencimento e possibilidade de tempo para a prática “gnóstica” da meditação, por exemplo (SIVARAKSA, 1992).

Já a concepção de Barros, Henriques e Mendonça (2000, p. 39), destoa da concepção budista quando aponta que o aspecto chave para solução da questão social se encontra na distribuição equitativa de recursos. Segundo os autores, a distribuição equitativa dos recursos nacionais seria muito mais do que suficiente para eliminar a pobreza no Brasil. A ética social budista, em contrapartida, tende a buscar soluções a partir da promoção de “liberdade”. Assim, a concepção budista estaria mais próxima da linha apresentada por Reis (2000) ao salientar a importância da educação e de Asseburg e Gaiger (2007) ao se referirem ao fortalecimento da capacidade de ação das pessoas. A educação budista assume, nesse ponto, um papel específico, tendo como base a ética social budista e a prática gnóstica.

A ação social budista, assim, não está direcionada diretamente para a distribuição de renda, mas sim, para a alteração da “visão de mundo” dos participantes, o que se dá por meio

da ampliação da “liberdade” das pessoas. A melhoria na qualidade de vida material da população é vista, nos casos de regiões pobres, como algo necessário, mas este processo deve ocorrer também por intermédio de um “trabalho interno”, não bastando a distribuição. O “crescimento espiritual” implicará, conforme a concepção budista, em uma natural melhoria das condições de vida material da população afetada pela pobreza.

4.2 A gênese e a mimese: problema da origem da desigualdade

No seu texto *Sete Grandes Debates sobre Desigualdade Social*, Solera (2005, p. 209) apresenta o primeiro debate da seguinte forma: “Por um lado, pode-se sustentar que a desigualdade nas recompensas materiais e simbólicas que cada pessoa recebe é o resultado inevitável da manifestação das diferentes capacidades que os seres humanos têm”, ou seja, diferenças naturais de vigor, saúde, inteligência, coragem, etc. Em contrapartida, apresenta outra grande explicação: “a desigualdade não é necessariamente resultado de diferenças individuais, mas das distintas oportunidades que as pessoas tiveram e que se manifestam antes de entrar no processo de concorrência”, tais como, o tipo de educação, a formação familiar, etc.

Esse debate sobre a origem da desigualdade possui precedentes históricos, sendo interessante retomar esse tema e posicionar a ética e a ação social budistas em interlocução com as correntes sociológicas também neste ponto a fim de auxiliar no entendimento sobre o grau de validade empírica que o engajamento social budista pode exercer sobre a sociedade.

No seu ensaio intitulado *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Jean Jacques Rousseau (1978, p. 235) desenvolve a idéia de que o homem é bom por natureza e é a sociedade que corrompe sua condição natural. Os seres humanos nascem livres e são as instituições sociais que criam a desigualdade.

Rousseau, no entanto, não negou que existisse desigualdade de origem natural entre as pessoas. A distinção que o autor faz é entre a parte da desigualdade que é originada de fatores naturais e a introduzida pelas instituições humanas. Segundo Rousseau (1978, p. 235-6), as diferenças de origem natural realmente não contam, pois a desigualdade que pode ser nociva é a de origem social, não a natural.

No século XIX, as teorias sociológicas do darwinismo social deram forte impulso à tendência de explicar a desigualdade como um fenômeno social que tem suas raízes em fatores naturais. Segundo Solera (2005, p. 212-3):

A idéia básica desta corrente é que assim como na natureza acontece a luta pela sobrevivência, que permite a seleção natural na qual somente os mais aptos conseguem se reproduzir e transmitir seus genes às próximas gerações, assim também no mundo social existe uma luta constante que faz com que as melhores instituições sociais consigam se desenvolver e sobreviver.

No mesmo século, Durkheim endossou a tradição liberal, sustentando que a ordem natural de relação entre as pessoas só pode ser estabelecida e mantida por meio da livre concorrência. Se dessa ordem resultasse desigualdade, esta se daria como resultado inevitável das condições naturais. Assim, se o objetivo é suprimir dita desigualdade, dessa forma se agiria contra a justiça e a eficiência (SOLERA, 2005). Ao descrever o fato social, em contrapartida, Durkheim (1999) reconheceu também a influência do ambiente social sobre o indivíduo, ao afirmar que as crenças, tendências e as práticas da maioria dos membros da sociedade formam o coletivo que se repete nos indivíduos porque se impõe a eles.

Para Durkheim uma sociedade justa não era aquela em que todos os homens fossem iguais, ou uma sociedade em que a desigualdade entre as pessoas fosse mínima. Sua idéia de uma sociedade justa é simplesmente aquela em que as desigualdades sociais expressam exatamente as desigualdades naturais (SOLERA, 2005, p. 213).

A partir da segunda metade do século XX, desenvolveu-se a sociobiologia que se propôs a resolver o problema de como os fatores sociais e naturais influenciam na criação e reprodução da desigualdade humana (SOLERA, 2005, p. 214).

Estudos de sociobiologia foram realizados com gêmeos monozigóticos que foram criados e educados juntos e gêmeos monozigóticos (com idêntica formação genética) que foram criados e educados separadamente, assim como, com irmãos (não gêmeos) criados e educados juntos. Os resultados desses estudos apontaram índices de correlação maiores entre os gêmeos monozigóticos criados e educados juntos (correlação média = 0,86), seguido por aqueles gêmeos monozigóticos que foram criados e educados separadamente (correlação média = 0,67) e, por último, os irmãos (não gêmeos) que cresceram juntos (correlação média = 0,47) (SOLERA, 2005, p. 214).

A partir desses dados, os pesquisadores concluíram que tanto os fatores genéticos como os fatores socioeconômicos influenciam os resultados que serão alcançados pelas pessoas pesquisadas. Os aspectos genéticos, entretanto, são mais predominantes sobre o futuro das pessoas do que os aspectos socioeconômicos, eis que houve maior correlação entre os gêmeos que cresceram separados do que entre aqueles irmãos não gêmeos que cresceram juntos (SOLERA, 2005, p. 216).

Na sua obra *Uma teoria da justiça*, John Rawls retoma a questão apresentada por Durkheim sobre que tipo de desigualdade poderia ser considerado justo. Rawls, nesse ponto, coloca a questão da desigualdade dentro de uma perspectiva de justiça, demonstrando, com isso, preocupação em estabelecer limites para a desigualdade em vista de algo que vê como um bem maior: a vida em uma sociedade justa. Rawls (1997, p. 64), por isso, sustenta que: “(a) as desigualdades sociais devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos”.

Em outras palavras, o princípio da justiça de Rawls não objetiva eliminar as contingências sociais, entendidas como inevitáveis em um contexto social que possibilita aos indivíduos a efetivação de seus desígnios particulares, mas visa à imposição de limites e ajustes aos resultados acumulados durante o processo social, a fim de que as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade organizem-se de uma maneira que favoreça e encoraje os esforços construtivos (MÖLLER, 2006, p. 73). Ele propõe que parte dos excedentes das classes mais elevadas seja distribuída pelo Estado para as classes mais baixas de forma a possibilitar aprimoramento de suas condições sociais.

Na sua obra *Desenvolvimento como liberdade*, Amartya Sen, assim como Rawls, sustenta a importância da liberdade, colocando-a como fundamento e meio para o desenvolvimento econômico e resolução de problemas sociais como a desigualdade. Para Sen (SEN, 2000, p. 40), a expansão da liberdade das pessoas é o fim prioritário e, simultaneamente, o meio principal do desenvolvimento, o qual consiste na remoção dos vários tipos de restrições que deixam às pessoas pouca escolha e reduzida oportunidade para exercerem sua ação racional.

A liberdade, segundo Sen (2000, p. 4), possui função nuclear ao processo de desenvolvimento e superação da pobreza e desigualdade por duas ordens de razões: (a)

avaliação: a apreciação do progresso tem que ser feita em termos do alargamento das liberdades das pessoas e (b) eficácia: a eficácia do desenvolvimento depende da ação livre das pessoas.

Para Sen (2000, p. 4-5), o que as pessoas podem efetivamente realizar é influenciado pelas oportunidades econômicas, pelas liberdades políticas, pelos poderes sociais e por condições de possibilidade como a boa saúde, a educação básica, e o incentivo e estímulo às suas iniciativas. A liberdade política e social (como a liberdade de participação ou discordância política, ou as oportunidades de receber educação básica), por isso, é eficaz como contributo para o desenvolvimento e a redução da desigualdade.

Amartya Sen (2000, p. 10), por essa razão, propõe que o desenvolvimento seja encarado como um processo de alargamento da liberdade real que a pessoa possui e não como o crescimento do produto nacional bruto, com o aumento das receitas pessoais, com a industrialização, com o progresso tecnológico, ou com a modernização social.

Considerar o desenvolvimento como expansão das liberdades substantivas, segundo Sen (2000, p. 10), orienta a ação para os *fins* que tornam o desenvolvimento algo *importante*, mais do que para os *meios* que desempenham papéis de relevo. A liberdade, por isso, não é apenas o fim primordial do desenvolvimento, conta-se também entre os meios principais.

As liberdades políticas (sob a forma de livre expressão e eleições, por exemplo) ajudam a promover a segurança econômica. As oportunidades sociais (sob a forma de serviços de educação e de saúde) facilitam a participação econômica. Os dispositivos econômicos (sob a forma de oportunidade de participar no comércio e na produção) podem ajudar a gerar tanto a riqueza pessoal como os recursos públicos destinados a serviços sociais (SEN, 2000, p. 10-1).

Em relação às correntes acima, a ética budista, que inspira os projetos sociais budistas, tende a destoar principalmente da visão de Rousseau. Para a ética budista, diferentemente da posição de Rousseau, o que importa não é a desigualdade que decorre do fato social em si, mas sim, a desigualdade que decorre da “visão de mundo” da pessoa.

Assim, a ação social budista vai se preocupar menos com a estrutura social e com a subjetividade de identificar se a sociedade é justa ou não. A ação social budista tende a se preocupar, isso sim, em garantir apenas o mínimo no âmbito social para que os participantes

possam desenvolver sua “liberdade” espiritual no caminho para o *nirvana*, ponto em que se aproxima da concepção de Amartya Sen. Em contrapartida, distancia-se da concepção final de uma busca de desenvolvimento, pelo menos, de um crescimento centrado no material, que desconsidere o aspecto espiritual. Sen propõe um desenvolvimento mais completo, um desenvolvimento humano, este sim, mais próximo do ideal dos projetos sociais budistas.

Nesse processo, o engajamento budista poderá tomar um contorno político como propõe Habermas, apresentando demandas sociais das comunidades para o setor público, conforme será visto no estudo de caso. No engajamento budista, porém, o que se busca é apenas o essencial para uma vida simples que possibilite o acesso ao *dharma* seja formal seja informalmente. Nesse ponto, difere-se da concepção de Habermas que tem no pano de fundo uma preocupação com a justiça social, propondo um método para correta distribuição de renda.

4.3 Organizações civis e religiosas, redes associacionistas e a noção de *mandala* da ação social budista

A tendência pelo crescente papel das organizações civis e religiosas – também conhecidas pela expressão *terceiro setor* – diante da presente realidade social vem sendo ressaltada por autores como Ulrich Beck, Amartya Sen e Habermas.

Jürgen Habermas, partindo da *Teoria crítica*, afirma que precisamos restabelecer nosso domínio sobre os processos econômicos que, segundo ele, chegam a nos governar mais do que nós os controlamos. Para tanto, propõe como principais caminhos para ampliação do controle, o renascimento do que ele chama de “esfera pública”, que é essencialmente a estrutura da democracia (GIDDENS, 2005, p. 537-8).

Segundo Habermas, os procedimentos democráticos ortodoxos que envolvem Parlamentos e partidos não nos fornecem uma base suficiente para a tomada de decisões coletivas. Faz-se necessário, por isso, uma renovação da esfera pública por meio de uma reforma de procedimentos democráticos e do envolvimento mais consistente dos organismos comunitários e dos grupos locais (GIDDENS, 2005, p. 537-8).

Neste sentido, José Eduardo Abo Paes (2000, p. 56) apresenta o terceiro setor justamente como o conjunto de organismos, organizações ou instituições dotados de

autonomia e administração própria que apresentam como função e objetivo principal a atuação voluntária junto à sociedade civil visando ao seu aperfeiçoamento.

É um espaço composto por organizações privadas, sem fins lucrativos, cuja atuação é dirigida a finalidades coletivas ou públicas (FISCHER, 2002, p. 45). Ou, por outro viés, são sociedades civis sem finalidade lucrativa com capacidade de gerar projetos, assumir responsabilidades, empreender iniciativas e mobilizar recursos necessários ao desenvolvimento social (KRAEMER, 2008, p. 268).

Dentro do terceiro setor, encontram-se associações compostas por budistas engajados que promovem ações sociais “no mundo” para promoção da cultura de paz ou do que poderíamos denominar de “qualidade de vida espiritual”. Quais resultados podem ser obtidos por essas organizações?

No Brasil, algumas organizações civis têm sua origem no antigo conceito de filantropia, mais ligadas às igrejas, e outras nos movimentos sociais das décadas de 1960 a 1970 (NAVES, 2003, p. 565). O conceito de sociedade civil no Brasil da segunda metade dos anos 1970 tinha características diferentes do uso que hoje se dá ao conceito, em que “sociedade” tornou-se sinônimo de luta dos que se opunham ao Estado e “civil” significava o contrário de militar, pois o Estado militarizado era contraposto à sociedade civil, este último era o espaço dos movimentos populares e da luta antiditatorial (MONTANO, 2008, p. 131).

Paralelamente ao combate ao autoritarismo da Ditadura Militar (1964-1985), houve uma fase marcada pelo assistencialismo à moda antiga e pelo paternalismo e a condescendência da esmola (PAES, 2004, p. 105). Naquele período, a função das organizações sociais estava centrada em uma visão por intermédio da qual as pessoas pobres deveriam receber doações para tentarem reduzir materialmente sua situação de pobreza.

Esse tipo de atuação do terceiro setor, baseado no assistencialismo, segundo Samten (2004), deve ser evitado nos projetos sociais budistas, pois pode causar dependência entre quem recebe e quem fornece. Essa posição encontra respaldo em autores como Serge Paugam (2003, p. 57) para quem a assistência social pode conduzir à rotulagem e à estigmatização de categorias que apresentam sinais de inadaptação social. Os assistidos seriam continuamente dominados e tornados passivos pelo enquadramento de que são objeto, perdendo, assim, a consciência coletiva.

O fato de aceitar a assistência de uma organização social significaria, então, aceitar ser catalogado como pobre, adotar um *status* desvalorizado, ter sua inferioridade ou seu fracasso explicitamente reconhecidos (PAUGAM, 2003, p. 57).

Essa preocupação está presente nas ações sociais budistas, pela forma como são organizadas as atividades com a comunidade. Há um esforço bastante amplo dos budistas engajados no sentido de não assumir uma postura assistencial. O método utilizado é o da cooperação por intermédio da formação de redes de trabalho, inclusive com pessoas que não são budistas e com outras instituições do terceiro setor. É utilizado um método para construção do que se denomina de “sonhos coletivos da comunidade”, constituindo-se pelos projetos em comum, “sonhados” pelos participantes dos projetos em parceria com os budistas engajados.

Serge Paugam (2003, p. 60) defende que os atores sociais não estão totalmente presos aos estigmas. Eles possuem uma margem de autonomia que lhes permite interiorizar, recusar ou negociar a definição social de seu *status*. Eles participam, assim, ao menos em certa medida, da construção da sua identidade social e pessoal.

É o que Goffman explica ao dizer que a identidade em si é, antes de tudo, uma realidade subjetiva, reflexiva, necessariamente experimentada pelo indivíduo em questão. Para Goffman, o indivíduo pode resistir ao estigma, pois dispõe de uma margem de autonomia na definição de si (PAUGAM, 2004, p. 61-2).

Novamente é possível traçar uma relação entre a descrição de Paugam e a concepção budista. No budismo, *atman* (identidade) e *anatman* (não-identidade) pertencem a categorias de ensinamentos dados pelo Buda. A identidade é descrita no quadro da roda da vida, sendo representada por um animal (javali). O javali (identidade) é visto como algo que deve e pode ser superado mediante treinamento budista.

Enquanto não for superado, *atman* atrairá duas outras características de personalidade ao indivíduo, descritos como serpente e galo. A serpente é a característica de defesa, ou seja, a raiva, a violência em relação a quem ameaçar a identidade, já o galo é a característica do trabalho incessante daquele que quer manter uma identidade e, por isso, precisa incessantemente ficar “ciscando” algo ao seu redor.

Com o tempo, as organizações do terceiro setor passaram a tratar do tema a partir da perspectiva dos direitos sociais, ou seja, reconheceram que o Estado deve ter políticas públicas para alavancar uma inclusão social das pessoas carentes e excluídas (PAES, 2004, p. 105). Aqui, entra-se em uma etapa na qual as abordagens do terceiro setor passam a defender que não basta doar bens e auxílio para a população carente, sendo necessário também auxiliá-la para concretizar os seus direitos sociais, ou seja, uma política social voltada para a inserção social no mercado.

Essa concepção ainda está presente na política pública, divergindo parcialmente da concepção budista, pois a ação social budista não tem como aspecto central a inserção das pessoas no mercado, mas sim em uma comunidade pautada pela cultura de paz (SIVARAKSA, 1992). Nesse sentido, Hanh explica que a inserção budista está relacionada com a ampliação dos níveis de consciência por meio da promoção dos seis paramitas: *dana* (generosidade), *shila* (moralidade), *virya* (energia ou diligência), *dhyana* (meditação), *kshanti* (paciência) e *prajna* (sabedoria).

Dentre as várias instituições budistas que desenvolvem projetos sociais, existem algumas exceções a esta regra. Destacam-se o Soka Gakkai e o budismo engajado de Ambedkar. Em ambos os casos, há motivos específicos que direcionam para uma atuação engajada para inserção social no atual sistema econômico. No caso do budismo engajado de Ambedkar, há os preconceitos históricos decorrentes do regime de castas, ao qual ele mesmo foi vítima durante sua infância. Por ter nascido em uma família de *dalits*, Ambedkar foi alvo de inúmeros preconceitos e humilhações durante sua vida escolar, o que fez com que mais tarde ele assumisse como sua missão inserir os *dalits* na sociedade indiana em uma posição digna. Para Ambedkar, a inserção era um mecanismo para romper com os preconceitos históricos do regime de castas e provar que não havia nada de inferior na natureza humana dos *dalits*. Assim, defendia ele que, na visão budista, todos têm a natureza de Buda. Para provar sua concepção, ele criou mecanismos educacionais voltados para inserção dos seus seguidores no mercado de trabalho (QUEEN, 1996b).

O fato de os projetos sociais budistas, de forma geral, não incentivarem a inserção no mercado, entretanto, não implica necessariamente que os budistas engajados não possam estar inseridos em diversos âmbitos do mercado. Na verdade, a maior parte dos alunos de Thich Nhat Hanh no Ocidente, por exemplo, são leigos e trabalhadores (HUNT-PERRY; FINE, 2000), assim como, no caso dos budistas engajados do Soka Gakkai (METRAUX, 1996) e do

CEBB, o que se torna fundamental também para manutenção dos próprios centros. Além disso, a perspectiva dos projetos sociais de não incentivar a inserção social não significa que a inserção em si seja vista de forma pejorativa pelo budismo. O problema da inserção no atual modelo econômico para o budismo está na busca incessante por recursos que existe na lógica do sistema (MÜLLER, 2002) que tem como base um dos venênos da mente, a cobiça (LOY, 2007) e que traz prejuízo ao meio ambiente e à vida humana no Planeta (KRAFT, 1992).

Destacam-se, ainda, as mudanças profundas que aconteceram no interior da Igreja Católica em consequência da teologia da libertação, acontecimento que levou a uma revisão do seu papel social e a um engajamento maior. Paralelamente, outras igrejas também passaram a assumir forte presença nas questões sociais como a Luterana, a Metodista e a Batista. Houve uma aproximação de grupos menos favorecidos e a inserção de inúmeras pessoas nos quadros funcionais de instituições religiosas com efeito direto para suas vidas por meio da geração de emprego (DOIMO, 1995, p. 178).

As mudanças vivenciadas nos diversos setores sociais refletiram no campo da cidadania e, a partir de 1970, houve uma expansão significativa de associações civis, movimentos sociais, sindicatos, grupos ambientalistas e de defesa de minorias (PAES, 2004, p. 105-6).

A redemocratização do Brasil coincidiu com a expansão do liberalismo. A esquerda, que conduzia boa parte das reivindicações dos movimentos sociais, ficou sem referencial diante da eminente falência do projeto socialista, ilustrada, posteriormente, pela queda do muro de Berlim. Mas a realidade social continuava insatisfatória para a grande maioria da população. Em resposta a essa insatisfação, em meados de 1980, surgiram os primeiros movimentos ecológicos e o movimento em defesa do consumidor, que transcendiam a divisão política entre direita e esquerda. Ambos resultaram na criação de novas leis, como o Código de Defesa do Consumidor, e no fortalecimento do Ministério Público como instrumento da sociedade civil (PIOVESAN, 2008, p. 96).

Na passagem da década de 1980 para a de 1990, surgiram no Brasil inúmeras entidades voltadas para questões de interesse público, capazes de formular projetos, monitorar sua execução e prestar contas de suas finanças, estas chamadas de organizações não governamentais (NAVES, 2003, p. 570).

O terceiro setor não tem como função substituir o Estado, mas sim de crescer e se fortalecer com ele. Uma tarefa fundamental é delimitar com clareza a área de atuação estatal, devendo haver critério distinto entre atividade exclusiva ou não do Estado. Os três setores delineados no âmbito da sociedade (governamental, mercantil e associativo) têm contribuições próprias, não cabendo um substituir o outro. O terceiro setor é expressão da sociedade, representando uma democracia mais direta do que representativa (BROWN, 2006, p. 28).

Nesse sentido, é possível dizer que os três setores possuem importante e complementar função social. O primeiro setor é administrado pelo governo e determina as políticas públicas; o segundo setor opera no mercado protegido pela livre iniciativa, gerando emprego, e o terceiro setor é desenvolvido por instituições com preocupações voltadas para a execução de práticas sociais, sem fins lucrativos, gerando, direta ou indiretamente, bens e serviços que se assemelham aos prestados pelo Poder Público (DELGADO, 2005, p. 11).

De forma geral, o terceiro setor é tido como fundamental para qualquer sociedade que se preocupe com o desenvolvimento social e com a consolidação de valores democráticos e pluralistas, como a solidariedade, a cidadania e a consolidação dos direitos fundamentais (KRAEMER, 2008, p. 269).

Gaiger (2009, p. 564-6) indica três premissas a serem recepcionadas no tocante à superação dos problemas sociais brasileiros. Uma delas possui relação direta com atuação do terceiro setor, indicando que apenas as políticas estatais de inserção não são suficientes.

Em primeiro lugar, admitir que a desigualdade não garante o crescimento econômico, e esse, por si mesmo, não produz redução da desigualdade e nivelamentos da renda, contrariamente ao apregoado pela ciência econômica (...) Em segundo lugar, admitir que a política econômica deva estar direcionada aos setores pobres para que induza o crescimento dos mesmos e gere efeitos redistributivos diretos. (...) Uma terceira premissa consiste em reconhecer que a erradicação da pobreza não é realizável pela via unilateral de ações governamentais. (...) Em outras palavras, as medidas orientadas à ativação econômica dos setores sociais empobrecidos, e não apenas as melhorias em sua capacidade de consumo, são as mais indicadas para provocar efeitos benéficos sobre a equidade e o desenvolvimento.

As medidas orientadas à ativação econômica são aquelas praticadas por intermédio do princípio da ativação que consiste em converter os beneficiários dos programas de apoio em protagonistas (GAIGER, 2009, p. 566). Trabalho que pode ser desenvolvido pelo terceiro setor e que o Estado brasileiro historicamente não vem sendo capaz de realizar.

A insuficiência das políticas públicas transparece por meio da crescente participação das organizações do terceiro setor na vida social. Nesse contexto, é natural que as instituições budistas com atuação também assumam crescente engajamento no mundo, sendo convidadas para aplicar seu método ético-social “no mundo”.

A atuação social budista tem como uma de suas características o fato de que suas ações e planejamentos são realizados por intermédio de uma rede de parceiros do terceiro setor. A atuação em rede de atores sociais tende a ampliar o grau de validade empírica dos projetos sociais budistas, conforme será visto no estudo de caso.

Essa atuação conjunta do terceiro setor já está em andamento, gerando transformações até mesmo no interior de empresas. Trata-se do fenômeno descrito como rede social.

A rede social, segundo Castells (1999), vem sendo considerada a instituição da nossa época. O termo possui uma pluralidade semântica singular. Em contrapartida, a noção de rede remete a uma abordagem mais conceitual, ou seja, ela é concebida como uma teoria substantiva (CHADI, 2000), a partir de uma realidade específica. Ao mesmo tempo, o termo assume conotações instrumentais (TÜRCK, 2002), sendo abordado como uma metodologia de análise e um instrumento para a organização de dados científicos.

Mais recentemente, a rede social tem sido identificada como uma estratégia de gestão dos riscos a que se veem expostos os atores mais vulneráveis da sociedade (MARTINS; FONTES, 2004), atualizando os princípios de cidadania, liberdade e justiça social. Assim, em algumas abordagens, a rede social é caracterizada como uma proposta de ação coletiva (SCHERER-WARREN, 1993) e em outras como um modo de funcionamento da sociedade (BRUSCHI, 2003). Nesse último caso, ela funcionaria como um sistema aberto, constantemente pronto para ser reorganizado e capaz de promover contínuas transformações sociais. A rede é apreendida como uma estratégia de ação.

A concepção de rede, principalmente as apresentadas por Burschi (2003) e por Scherer-Warren (1993), ou seja, como sistema aberto e como modo de funcionamento da sociedade, parecem se aproximar bastante da forma como a ação social budista é desenvolvida. Há claramente uma abertura da rede para a participação de outras instituições que pretendam atuar de forma integrada e com objetivos similares, ao mesmo tempo em que a

dinâmica de ação coletiva é realizada em rede por meio de mecanismos como reuniões com a presença de diversas representações da sociedade civil e até do poder público.

Neste contexto, o Estado deixa de ser percebido como o único avalista da ampliação das solidariedades sociais (GOHN, 2005). As redes associacionistas emergem como agentes articuladores da cidadania ativa, mobilizando os atores sociais e redefinindo a relação entre o Estado e a sociedade. Esse fenômeno possibilita uma ampliação do grau de validade empírica dos projetos sociais budistas ao mesmo tempo em que reduz o esforço individual de cada budista engajado.

A ação social budista, na concepção de Samten (2005), está baseada na noção de mandala (rede), em que se busca a criação de uma rede ampla de pessoas, instituições e poder público, capazes de atuar em conjunto com a comunidade para superação dos problemas sociais, promovendo meios adequados para o desenvolvimento espiritual.

Há nessa concepção um viés multidimensional e também a concepção da necessidade de uma ação que não se dá de forma isolada, mas sim por intermédio de várias parcerias tanto com o poder público como com os programas setoriais.

Essa concepção de atuação em rede parece estar sendo incorporada na linguagem dos budistas engajados do CEBB (Instituto Caminho do Meio).³⁷ Nesse sentido, em ata de reunião ocorrida em 24 de junho de 2010, é possível verificar a abertura dos budistas para realização do programa Projovem em parceria com o setor público.

Ao Instituto Caminho do Meio foi oferecida a oportunidade de abrigar um coletivo do Projovem Adolescente. Aceitamos o desafio e, em primeiro de julho próximo, iniciam-se as atividades na sede do Nascem, tendo como público jovens de 15 a 17 anos, em sua maioria nossos vizinhos do Castelinho. Estamos tendo uma bela oportunidade de levar a cultura de paz a estes jovens e, conseqüentemente, às suas famílias e à comunidade. Para conduzirmos o projeto é essencial o apoio da sanga, especialmente para a oferta de oficinas e outras atividades, que podem ser nas mais diversas áreas, relacionadas à cultura, trabalho, saúde, meio ambiente, esporte e lazer. Já tivemos um encontro com alguns jovens da comunidade, que demonstraram bastante interesse e energia para participar do Projovem, inclusive sugerindo atividades— algumas das idéias que surgiram foram teatro, papel machê reciclado, música, dança, informática, culinária, idiomas, capoeira...

Quem tiver a motivação de colaborar de alguma forma ou mesmo só quiser saber melhor sobre o que estamos "aprontando", por favor, entre em contato!

³⁷ O Instituto Caminho do Meio é a face social do CEBB. É uma associação civil, reconhecida como OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público), que promove ação social budista através da participação de budistas engajados do CEBB em parceria com a sociedade civil.

A partir da ata de reunião acima e da efetiva execução do projeto é possível identificar a importância conferida à formação de rede com participação do setor público. Além disso, fica evidenciada a característica de uma rede aberta, o que fica esclarecido no final do relato quando se lê: “Quem tiver a motivação de colaborar de alguma forma ou mesmo só quiser saber melhor sobre o que estamos ‘aprontando’, por favor, entre em contato!”

Mas a rede budista possui um conteúdo interno específico a ser sustentado e promovido pelos budistas engajados. Segundo Samten (2005, p. 15), este conteúdo interno está baseado no estabelecimento de ligações positivas entre as pessoas, organizações sociais e com o poder público para criar um tecido social estruturado a partir de sonhos individuais que se tornam sonhos coletivos positivos.

Neste sentido, segundo Samten (2005),

quando os sonhos em comum estão presentes, seja em uma vila, cidade ou estado, convergimos e trabalhamos de forma não repressiva. Todos trabalham alegremente, voluntariamente, e a energia circula. A energia de alegria movimenta a todos. Também não podemos nos esquecer de que é um processo lento, gradual. É como um dia que começa com um sol lentamente se elevando no horizonte, tudo vai clareando, nossas vidas vão clareando.

A importância de não gerar expectativas em relação aos resultados dos projetos sociais está também presente como característica da concepção budista de ação social. Para os budistas, a expectativa de resultados deve ser evitada.

Ainda assim, a proposta budista de trabalho na perspectiva da mandala (em rede), para resolver problemas sociais complexos, parece estar de acordo com a visão contemporânea das redes associacionistas, decorrendo daí uma sinalização inicial de que os projetos sociais budistas nos “setores pobres” poderão possuir um grau adequado de validade empírica ou, pelo menos, de que não estão na “contramão” de uma tendência social.

4.4 Particularidades dos modelos de intervenção budistas

Ainda que o budismo engajado possa parecer semelhante a outros programas de intervenção social, ele conta com peculiaridades específicas, dentre elas, a importância que agrega a atenção plena e tranquila ou presença, a interdependência e o vínculo entre a reforma externa e a transformação interna durante a intervenção (KING, 1996a, p. 408).

Nas ações sociais budistas, os aspectos espiritual e social estão interconectados, fazendo parte da mesma realidade. Se forem afastados, o projeto não alcançará o objetivo de promover a cultura de paz. Ao promover o desenvolvimento espiritual, entende-se, na concepção budista, que resultará em influências materiais, psicológicas, sociais e culturais positivas sobre o indivíduo. Assim, o foco do budismo não está no aspecto material, mas sim no espiritual (KING, 1996a, p. 410).

O trabalho inicia com a remoção dos obstáculos espirituais que impedem o desenvolvimento da liberdade humana. Assim, emoções perturbadoras como raiva, orgulho, desejo, apego e inveja, os *cinco venenos da mente*, são objeto de particular cuidado espiritual. Além disso, a incorporação da ética social budista nos projetos é uma das principais peculiaridades do budismo engajado. Nesse sentido, o objetivo final dos projetos sociais é a felicidade.

No relato de uma budista engajada do CEBB sobre atividade desenvolvida em 28 de abril de 2010 com crianças e adolescentes das proximidades do centro budista fica claro que por trás do projeto social que capacita jovens para informática, há o objetivo de inseri-los não no mercado, mas sim, no que denomina de cultura de paz, ou seja, no caminho da ética social budista.

Nossa sala de informática está quase pronta, mas em condições de reiniciar as aulas. Desde o dia 20 de abril, estamos com 5 novas turmas de 7 alunos cada uma. Nosso trabalho tem a característica de avançar de acordo com o conhecimento anterior e com a velocidade de cada aluno. Enfrentamos alunos com conhecimento de cursos anteriores que querem recordar e avançar a partir do que sabem; alunos que conhecem bem jogos e um pouco de internet e mais nada; (...) O objetivo maior do curso é inserir-los em uma cultura de paz, usando a motivação de aprender informática como nossa ferramenta, pois através dela muitos valores podem ser trabalhados.

Fica claro, a partir do relato acima, que a informática é um instrumento para promover conhecimentos, “liberdade”, mas, na concepção budista, principalmente um meio para trabalhar “muitos valores”.

O budismo engajado vislumbra como encaminhamento valorativo uma ação que não institucionalize a ganância (cobiça), o desejo inadequado e a delusão (ilusão). No lugar deles, busca encorajar a generosidade e a compaixão, baseadas em uma sabedoria que reconheça a interdependência (LOY, 2007).

David Loy (2007) propõe três pilares para o engajamento social budista, os quais, deveriam ser seguidos por budistas envolvidos em ações sociais como a relatada acima. Primeiramente, salienta a importância da prática espiritual. Para Loy (2007), sem a prática espiritual (gnose) não há chance de se remover os venenos institucionalizados. Segundo, o comprometimento com a não-violência e, terceiro, o despertar conjunto, ou seja, a compreensão da interdependência da vida das pessoas e a noção de que, ao atuar pela melhoria da qualidade de vida de uma determinada população, isso gera efeitos benéficos para a vida de todos.

A ideia, de acordo com Sivaraksa (2002, p. 41), é iniciar com o cultivo de compaixão, sabedoria e bondade amorosa por parte do próprio praticante budista que se propõe ao engajamento social. A meditação e uma respiração adequada, segundo Sivaraksa, levam a um estado de tranquilidade e paz, reduzindo os desejos egoístas e restabelecendo a consciência sobre a interdependência de todos os seres. A partir da percepção da interdependência, naturalmente o praticante é movido a agir com sabedoria e compaixão para pôr fim ao sofrimento e a todas as formas de violência. O passo seguinte é o de ajudar os outros a fazer o mesmo movimento.

David Brandon (1976, p. 59) lembra que para a ação social budista é fundamental ver a natureza de Buda na outra pessoa, ou seja, perceber a superficialidade das posições de autoridade moral e perceber que a outra pessoa é tão boa quanto si próprio. Por mais que esteja desarrumada, sem higiene, pobre, analfabeta, ele é digna de respeito; ela também tem autonomia e finalidade; ela é uma outra forma da mesma natureza.

Outra peculiaridade da ação social budista é a importância dada a evitar promessas e a não gerar expectativas quanto aos resultados. Essas características ficam claras no relato de uma budista engajada na reunião sobre um projeto social budista em 16 de dezembro de 2010.

Queridos amigos, colaboradores e voluntários! Mais um ano (gregoriano) chegando ao fim, e com isso, muita história pra contar, das coisas que deram certo, das que não deram certo e das que ainda estão sendo sonhadas! O dar certo ou não, realmente não é o que interessa de fato, pois em qualquer uma das duas, aprendemos a nos relacionar uns com os outros, e isso, por si só, nos traz experiência, e potencialmente oferece sabedoria! Já são três anos que oferecemos almoço, 3x por semana, para crianças da comunidade do Jardim do Castelo - Castelinho -, congregando homens, mulheres, pessoas dispostas a ajudar de alguma forma, mesmo invisivelmente, apenas lembrando de nós aqui! Convidamos para almoçarem conosco, e poderemos contar um pouco dessa história!!! Entre elas, já adianto uma: Temos um voluntário chamado Carlos, que dedica 2x por semana a realizar a alfabetização de adultos, e pelo que a Dionísia nos conta, estão indo

muito bem!!!! Esse é um dos sonhos da Dionísia: aprender a ler e escrever, para poder contar sua história em um livro!!!

No relato acima, identifica-se a preocupação em não gerar expectativa de resultado, ao mesmo tempo em que se demonstra a concepção budista de sonho coletivo e um certo grau de validade empírica do projeto que durante três anos vem garantindo alimentação e valores humanos para crianças carentes.

5 OBJETO, METODOLOGIA E PESQUISA DE CAMPO: O CASO DO CEBB

O presente capítulo tem como objetivo demonstrar a metodologia utilizada para encontrar as principais características do budismo engajado praticado pelo CEBB e, com isso, tecer respostas para determinados pontos do problema de pesquisa. O capítulo apresentará os conceitos de “pesquisa participante”, “observação participante” e “ecologia de saberes”, os quais representam os métodos utilizados para a pesquisa. Serão apresentados, ainda, os procedimentos utilizados ao longo do estudo e as diferentes épocas em que ocorreram.

A realização de um estudo de caso em um centro budista brasileiro permitiu verificar a ação social budista aplicada à realidade brasileira, indicando-se suas diferenças e semelhanças em relação a outras experiências, sua validade empírica e sua adaptação à realidade cultural. A pesquisa de campo procurou identificar se a ação social budista auxiliou de forma contributiva para formação de lideranças comunitárias, se promoveu melhorias sociais e alterações do ponto de vista da “visão de mundo” dos participantes do projeto. Pretendeu, ainda, apresentar dados que permitissem avaliar se os procedimentos de ação social do budismo engajado poderiam ser utilizados por outras organizações sociais.

Na presente pesquisa, partiu-se da premissa de que a metodologia de campo representa uma via de acesso que permite interpretar com a maior coerência e correção possíveis as questões sociais propostas em dado estudo. A função do método é “ajudar a construir uma representação adequada das questões a serem estudadas”, possibilitando explicações convincentes sobre determinadas questões sociais e facilitando a eventual intervenção no rumo dos acontecimentos (OLIVEIRA, 1998, p. 22). Percebem-se, assim, mais nitidamente, quais efeitos poderão ser produzidos a partir de um determinado tipo de ação.

Para tanto, pretendeu-se conciliar a base de conhecimentos oriunda da pesquisa bibliográfica sobre o budismo engajado, relacionando-a com aquela referente ao Brasil para, posteriormente, identificar por meio de uma pesquisa de campo, a relação entre os fatos e a teoria, verificando-se se os pressupostos da teoria se confirmam em atos específicos (THIOLLENT, 1985, p. 21) e a forma como a ética social budista é tornada viva na linguagem e nas ações dos participantes do CEBB.

Há que se ressaltar, entretanto, na esteira de Pedro Demo (2001, p. 84-5), que por mais que a metodologia seja qualitativa e tente preservar os aspectos qualitativos, o manejo científico deles exige certo nível de formalização, o que restringe a realidade que a ciência consegue ver e apresentar, deixando de compreender o todo. Segundo Demo (2001, p. 85):

Assim, a realidade que a ciência vê não é a realidade toda, mas precisamente aquela que a ciência consegue ver. Isto determina, ademais, a visualização crítica da ciência como um olhar entre outros. Por mais importante que seja o papel da ciência, principalmente no mundo moderno, detém, dentro de si, um tipo próprio de artificialidade, que acarreta pelo menos dois tipos de limites: a) não tem da realidade um olhar abrangente, mas tendencialmente recortado em partes; b) a especialização é sua tática de aprofundamento analítico, mas não dá, sozinha, conta de uma realidade complexa.

Essas limitações típicas da metodologia científica foram sentidas na composição do estudo de campo, pois aspectos sutis e subjetivos decorrentes de conversas informais ou de observações de campo são difíceis de serem demonstrados com a dimensão real em palavras e atas de reuniões, relatos ou entrevistas.

5.1 A aproximação com o local de pesquisa

O trabalho do Centro de Estudos Budistas Bodisatva vem sendo acompanhado desde 1986, quando Alfredo Aveline, pai do pesquisador, fundou o centro. Ainda assim, as participações no CEBB por um longo período ocorreram sem maior comprometimento ou senso de pertencimento ao grupo. Os contatos iniciais com o CEBB ocorreram por motivo familiar e não por motivo acadêmico ou religioso.

Em junho de 2004, entretanto, um convite do Lama Padma Samten para participação em um grupo de estudos sobre budismo despertou um interesse acadêmico sobre o tema. Por ser professor universitário, o pesquisador se interessou na possível interface entre budismo, meditação, espiritualidade e a atuação “no mundo acadêmico”. O budismo aplicado em relações humanas especialmente com os alunos e colegas.

O grupo de estudos organizado pelo Lama Padma Samten ocorria semanalmente. Nos encontros de três horas, houve a oportunidade de aprofundamento sobre os temas tratados em duas obras do Dalai Lama: *A simple path* e *How to practice* e sua interface com autores ocidentais. A participação nesse grupo de estudos durou aproximadamente dois anos, culminando com a apresentação de um projeto de pesquisa na seleção para o doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS em abril de 2006. Os

encontros contavam com a participação de pessoas com formação em psicologia, pedagogia, direito, filosofia, educação, entre outros. As obras foram estudadas detalhadamente e apresentadas sobre diferentes enfoques, contando com participações do Lama Padma Samten em alguns encontros. Posteriormente, os encontros incluíram a obra *Mandala do Lótus* do próprio Lama Padma Samten. Os encontros iniciavam com um período de meditação de cerca de 40 minutos e recitação de preces.

Esse período possibilitou reflexão e aprofundamento sobre o pensamento budista teórico, conhecimento sobre a base do *dharma* e seus inúmeros conceitos e terminologias. Elementos que posteriormente contribuíram para a compreensão de obras específicas sobre o tema do budismo engajado e sua terminologia em inglês, sânscrito e pali. O período foi importante, também, para uma familiarização com os rituais do budismo tibetano. Nesse período, houve a primeira integração com os moradores da comunidade do CEBB. Tudo isso, tornou possível que alguns meses depois da seleção no doutorado, em julho de 2006, houvesse a mudança para a comunidade do CEBB.

Assim, o pesquisador, sua esposa e filho foram viver na comunidade budista do CEBB. A mudança possibilitou a intensificação do trabalho de campo que passou a agregar a participação em reuniões, retiros e ações sociais budistas. Os momentos de audição eram seguidos pelos momentos de participação. A participação era seguida por momentos de reflexão e explanação sobre as ações sociais budistas ao longo das aulas e apresentações do doutorado. Nas aulas do doutorado, o pensamento dos autores budistas passou a ser confrontado com o pensamento dos sociólogos com o objetivo de identificar semelhanças e diferenças. Novas obras sobre budismo engajado foram encomendadas e lidas. Lama Padma Samten possibilitou acesso ao material de pesquisa sobre o budismo existente em sua biblioteca. Houve participação em eventos como a vinda do Dalai Lama ao Brasil em 2006 e do físico-budista Alan Wallace nos anos seguintes.

Segundo Richardson (1999, p. 95), a escolha de um local adequado de pesquisa e a familiaridade do pesquisador com os membros do grupo são aspectos fundamentais da pesquisa qualitativa. A escolha do local terá consequências também para fins da validade e generalização dos resultados, por isso, sugere que ambas podem ser adequadas se houver a escolha de um local “típico”.

No caso do CEBB, os aspectos acima se fizeram presentes, pois existiu a familiaridade do pesquisador com os membros e com o fundador, o que possibilitou que o mesmo pudesse viver na comunidade budista durante um período adequado para acompanhamento dos

projetos sociais budistas e da rotina dos budistas engajados. Além disso, a validade dos resultados se deve ao fato de o CEBB ser o centro budista com maior número de locais de prática no país, sendo fundado por um budista brasileiro e possuindo as características do novo budismo de forma bastante marcante. Assim, parece trata-se do local “típico” para análise do budismo engajado brasileiro.

5.2 Os métodos utilizados

Ao longo do período compreendido entre junho de 2004 e abril de 2011 foi utilizada uma série de métodos de pesquisa. Houve, entretanto, a opção por evitar entrevistas formais, que focalizam na identidade da pessoa que está falando, gerando desconforto nos participantes pela própria concepção budista de não-identidade ou *anatman*. Conversas informais foram utilizadas amplamente e auxiliaram na formulação de respostas para os problemas de pesquisa. Ao mesmo tempo, a formalidade esteve presente na pesquisa por meio da utilização de atas de reuniões e de relatos de budistas sobre o andamento dos projetos.

Assim, os métodos utilizados priorizaram a compreensão dos fenômenos em si, o que significou, muitas vezes, a impossibilidade de formalizar entrevistas ou conversas, as quais ficaram restritas ao Lama Padma Samten e outros poucos entrevistados. De outra forma, informações obtidas informalmente, as quais auxiliaram na compreensão do fenômeno, seriam restringidas pela formalidade.

Ao evitar entrevistas formais, outros métodos de pesquisa passam a ganhar uma dimensão mais ampla. Primeiramente, então, temos o estudo do budismo a partir de obras de autores budistas, o que ajuda a compor a noção de “ecologia de saberes”. Procedimento que foi utilizado entre junho de 2004 e abril de 2006. A participação em eventos budistas como retiros com ensinamentos no CEBB e a vinda do Dalai Lama em 2006, possibilitam a compreensão do pensamento budista e dão uma dimensão do budismo no Brasil, ou seja, do encontro entre o budismo e o praticante brasileiro.

A pesquisa participante que ocorreu através de reuniões para a organização de eventos como o *Relics Tour 2008*, retiros e projetos sociais budistas. No período compreendido entre julho de 2007 e julho de 2009, o pesquisador participou de inúmeras reuniões e acompanhou os projetos sociais ocorridos no Jardim Castelo. Conversou com moradores do Jardim Castelo e também atuou ligeiramente nos projetos sociais budistas.

Partindo do trabalho de campo, foi possível verificar como a ética-social budista permeia culturalmente o CEBB e seus projetos sociais. Da mesma forma, foi possível entender o desafio representado pelo encontro entre culturas e, principalmente, pela situação de pobreza vivida pelos moradores do Jardim Castelo, beneficiários dos projetos sociais budistas. Nas conversas informais com os moradores, ficou claro que gradualmente alguns moradores testam a ética-social budista em suas vidas, conseguindo resultados positivos que são seguidos por novos desafios.

A utilização das atas de reuniões ocorridas entre os budistas engajados e os moradores do Jardim castelo, assim como, os relatórios das atividades que vão sendo realizadas dão vida para a pesquisa. Eles tendem a demonstrar a harmonia entre os fatos comentados a partir da observação de campo e aqueles comentados pelos líderes budistas e demais participantes em reuniões. Assim, foi possível participar de reuniões, verificando o engajamento budista sendo organizado e, ao mesmo tempo, trazer para o estudo trechos das atas de reuniões. Além disso, foi possível atuar em campo junto aos budistas socialmente engajados, observando a forma como realizam as atividades e, posteriormente, incluir no estudo os relatos deles sobre suas atividades.

Foram utilizados também relatos feitos por pessoas afetadas pela pobreza sobre as ações sociais budistas que vêm sendo desenvolvidas de forma conjunta entre budistas e moradores do Jardim Castelo. Esses relatos servem como material de pesquisa verdadeiramente útil, pois retomam os principais pontos do problema de pesquisa, atingindo em cheio a problemática (DEMO, 2000, p. 155) com a vantagem de não ser necessária uma intervenção ampla dos processos de pesquisa (RICHARDSON, 1999, p. 95) no âmbito budista, evitando-se assim a formalidade excessiva que prejudica a pesquisa (DEMO, 2000, p. 152).

Conversas e entrevistas com o Lama Padma Samten foram realizadas ao longo do período compreendido entre 2004 e 2011. Muitas conversas elucidaram aspectos do pensamento social budista, outras possibilitaram a interface com autores do Ocidente. No final da pesquisa, entrevistas por e-mail foram realizadas para levantar sua opinião em temas como budismo em risco ou budismo em expansão e budismo sempre engajado ou budismo engajado a partir da modernidade, a situação do budismo na Ásia e sobre a história do budismo no Brasil. Trechos das entrevistas se encontram ao longo do estudo.

Nos últimos três meses antes da entrega da tese, foi realizada uma atualização da pesquisa a partir dos sites do CEBB. Foram estudados os sites detalhadamente, sendo

absorvidos vídeos, matérias jornalísticas, entrevistas, etc. Essa pesquisa possibilitou inúmeras informações que elucidam e reforçam as observações de campo e o material contido nas atas de reuniões e relatos de ações sociais trazem a formalidade necessária para que a pesquisa tenha validade (DEMO, 2001, p. 85). Nesse sentido, o conjunto de matérias contidas nos sites, a observação de campo, entrevistas com o Lama Samten e as atas, vão possibilitando uma visão do campo e da atuação engajada do CEBB. Sua posterior comparação com outras experiências de budismo engajado no mundo demonstram uma linha de atuação bastante semelhante, o que reforça os resultados do estudo de caso com base nos resultados de pesquisas previamente realizadas.

Paralelo a isso, uma pesquisa em sites jornalísticos possibilitou ilustrar algumas manifestações sociais budistas e sua repercussão. Matérias televisivas contendo entrevistas com budistas do CEBB e informações sobre as ações sociais da instituição foram trazidas para ilustrar as perspectivas defendidas ao longo do estudo. As pessoas entrevistadas nas matérias jornalísticas foram escolhidas pelo próprio CEBB para falar por serem representativas da linha institucional e do engajamento budista, conforme observado no estudo de caso. Nesse sentido, a recepção de suas falas nessa pesquisa também se faz com validade e representatividade.

Finalmente, o estudo de caso é interpretado com base na teoria do *Desenvolvimento como Liberdade* de Amartya Sen, possibilitando verificar em que pontos o budismo engajado do CEBB dialoga com a proposta do autor indiano e simpatizante do budismo, o qual recebeu o Prêmio Nobel de Economia. Também foi utilizada uma abordagem interpretativa com base na comparação, existindo um item específico sobre as diferenças entre o budismo engajado praticado pelo CEBB e aquele desenvolvido em outros países.

5.3 Pesquisa participante e observação participante (ou etnografia)

Conforme visto acima, o trabalho de campo privilegiou a vivência autêntica em um centro budista, buscando-se a integração no ambiente da forma mais adequada possível para os padrões budistas. Essa inserção comunitária possibilita a compreensão do raciocínio, da cultura e da ação social budistas, pois o pesquisador além de coletar relatos sobre “o outro”, pode viver a vida da comunidade, sentir o que a comunidade sente, falar a linguagem da comunidade, observando inúmeros aspectos que poderão ser posteriormente relatados na pesquisa. Essa é a premissa da pesquisa participante (Brandão, 1987, p. 11).

Brandão e Streck (2006, p. 12) conceituam a pesquisa participante da seguinte forma:

A pesquisa participante deve ser compreendida como um repertório múltiplo e diferenciado de experiências de criação coletiva de conhecimentos destinados a superar a oposição sujeito/objeto no interior de processos que geram saberes e na sequência das ações que aspiram gerar transformações a partir também desses conhecimentos. Experiências que sonham substituir o antigo monótono eixo: pesquisador/pesquisado, conhecedor/conhecido, cientista/cientificado, pela aventura perigosa, mas historicamente urgente e inevitável, da criação de redes, teias e tramas formadas por diferentes categorias entre iguais/diferentes sabedores solidários do que de fato importa saber.

Aplicar a pesquisa participante ao estudo sobre o CEBB representa viver em uma comunidade budista e participar dos seus projetos, valorizando os relatos dos budistas engajados sobre os projetos sociais em que estão participando. Partindo-se dessa premissa, o pesquisador poderá mais fielmente traduzir a própria cultura que investiga. Nesse sentido, Thiollent (1984, p. 92) explica que a pesquisa participante insere-se num processo social com melhores condições para dar conta das diversas qualidades que os investigadores tradicionais costumam negligenciar. Nesse sentido, fenômenos comunicativos e educacionais, com seus aspectos comumente chamados de “conscientização”, “criatividade” e “inovação”, podem ser identificados de forma mais eficiente. Especialmente quando as pessoas ou grupos estão em situação de agir, de tomar decisões, quando se manifestam fenômenos qualitativos, inclusive no plano da significação e da elucidação que os instrumentos tradicionais não apreendem.

Para Richardson (1999, p. 96), a proximidade com o fenômeno em estudo pode ser considerada uma vantagem. No caso da pesquisa participante desenvolvida no CEBB, foi possível perceber aspectos sobre o budismo no Brasil e sobre o engajamento social budista que de outra forma seria provavelmente impossível. Pontos que foram descritos ao longo da tese como, por exemplo, os motivos que levam um brasileiro a se tornar budista ou sobre a importância da vida comunitária para o budismo engajado resultam de conversas e vivências em campo. Também foi possível identificar emoções, a “energia” que permeia os ambientes meditativos e o quanto isso pode fortalecer os processos sociais através de um “empoderamento” dos atores que se tornam “mais felizes” conforme relatos de conversas informais, tornando-se, assim, mais capazes de lidar com situações de gravidade social sem perder a “energia”, “sem dar solidez”. Assim, as práticas espirituais seguidas pelas práticas sociais aparecem na observação de campo como elementos muito importantes. Isso somente pôde ser identificado pelo pesquisador pelo fato de que esteve presente nas rotinas dos moradores do CEBB.

Essa observação participante é destacada por Marconi e Lakatos (2011, p. 79) da seguinte forma:

Observação participante consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste. (...) Em geral, são apontadas duas formas de observação participante: a. *Natural*. O observador pertence à mesma comunidade ou grupo que investiga. b. *Artificial*. O observador integra-se ao grupo com a finalidade de obter informações.

Ao longo da pesquisa de campo no CEBB, ocorreu tanto a observação participante natural como a artificial, pois ao mesmo tempo em que o pesquisador viveu na comunidade, fazendo parte da mesma (natural), também, integrou-se em determinadas ações sociais de budistas engajados com o objetivo de melhor descrever essas atividades (artificial). Um dos pontos positivos da observação participante foi a possibilidade de obter a informação no momento em que os fatos ocorreram. Segundo Richardson (1999, p. 262), essa é uma das vantagens da observação, possibilitando “verificar detalhes da situação que, passado algum tempo, poderiam ser esquecidos” pelas pessoas que compõem a comunidade estudada.

A pesquisa participante e a observação participante são apresentadas como parte integrante do gênero *pesquisa qualitativa* que inclui outras manifestações. Segundo Pedro Demo (2000, p. 152):

São consideradas metodologias qualitativas, por exemplo, pesquisa participante, pesquisa-ação, história oral, observação de cariz etnometodológico, hermenêutica, fenomenologia, (...) que como vemos abrigam horizontes bastante heterogêneos. Em parte, definem-se como metodologias alternativas, porque buscam salvaguardar o que a metodologia dura joga fora, por não caber no método, sendo isso por vezes o mais importante na realidade.

Tradicionalmente, as pesquisas qualitativas eram vistas com desconfiança por investigadores das ciências exatas e da natureza, porém, nas últimas décadas, isso tem alterado e a pesquisa qualitativa vem adquirindo respeitabilidade (RICHARDSON, 1999, p. 90).

Darcy Ribeiro (1983, p. 128), explica a importância da etnografia (ou observação participante) ao compará-la com a Arqueologia e a História:

O arqueólogo que reconstitui uma cultura pré-histórica só conta praticamente com a primeira forma de manifestação da cultura: a ‘material’. O historiador, somente com a última, registrada em documentos; enquanto que o etnólogo que estuda uma tribo indígena conta com as três. Nos dois primeiros casos, o estudioso focaliza uma cultura que não mais existe porque desapareceu a sociedade que a detinha. No último caso, observa uma cultura existente como uma entidade viva em um certo

momento de um *continuum* que vincula ao passado do próprio grupo e a de inúmeros outros grupos de que sofreu influências ainda perceptíveis.

A riqueza do método etnográfico ficou evidenciada na pesquisa de campo, a partir do contato diário com budistas, nas reuniões e atuações de campo, quando foi possível identificar um conjunto de traços específicos da ética social budista sendo aplicados. Além disso, como menciona Ribeiro (1983, p. 128), ficaram evidenciados os encontros entre distintas culturas e a forma como cada cultura se preserva ou sofre alteração a partir desse contato, tornando-se ou não “dependente” da outra.

Segundo Ribeiro (1983, p. 129), há uma tendência de que no encontro entre culturas, caso não sejam homogêneas, possa ocorrer que uma influencie a outra, gerando uma situação de dependência de um povo em relação ao outro. Nesse sentido, explica que os índios, quando do contato com os brancos, tiveram a difusão de instrumentos de metal nas suas tribos e sofreram uma dominação cultural. Quando do encontro entre tribos indígenas distintas, entretanto, mesmo possuindo costumes diversos, cada uma conseguiu manter sua tradição sem maior impacto, pois a relação cultural se deu entre “grupos culturalmente homogêneos”.

Nos encontros entre os moradores da comunidade budista e os não-budistas da comunidade local, que consequências culturais poderiam ser esperadas? Haveria uma tendência de dominação ou se estabeleceria uma relação de cooperação? Quais as chances de um diálogo cultural produtivo? Essas indagações compõem parte do problema de pesquisa, demonstrando a necessidade da pesquisa de campo para o presente estudo.

5.4 A construção epistemológica de uma ecologia de saberes

A metodologia utilizada na pesquisa adota o que Boaventura de Souza Santos vem denominando de “construção epistemológica de uma ecologia de saberes” (2007, p. 36).

Santos (2007, p. 3) explica que o pensamento moderno ocidental é abissal, pois consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso. Ao mesmo tempo em que tem se apresentado de forma indolente, ou seja, presumindo-se superior em vista do avanço científico produzido no Ocidente e do poder que dele decorre (SANTOS, 2004, p. 780-1). A ciência é tida como a única forma de conhecimento válido e rigoroso (SANTOS, 2007, p. 26).

Ainda que a ciência moderna se tenha legitimado como superior, por sua força de imposição, há muitas outras formas de conhecimento, existem meios de intervenção na realidade que hoje são muito valiosas e para as quais a ciência em nada contribuiu. Santos (2007, p. 29), cita o caso da preservação da biosfera, tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas que, paradoxalmente, encontram-se hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna.

Atualmente, decorre da crença na validade absoluta da ciência um imenso desperdício da experiência adquirida pela humanidade ao longo de séculos, com conseqüente prejuízo para o meio ambiente e para os seres humanos. É importante, por isso, partir da premissa de que “a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo”, sendo “necessário propor um modelo diferente de racionalidade” (SANTOS, 2004, p. 778-9), capaz de abranger as compreensões não-ocidentais do mundo (SANTOS, 2007, p. 22).

Para alcançar esse objetivo, Santos (2007, p. 25) propõe o que denomina de “ecologia de saberes”. Uma concepção metodológica que parte da premissa de que existe uma diversidade epistemológica no mundo, devendo-se reconhecer a existência de uma pluralidade de formas de conhecimento, além do conhecimento científico.

A ecologia de saberes procura alcançar uma elaboração epistemológica consistente, a qual parte do agrupamento de conhecimentos contra-hegemônicos. Ela representa a possibilidade de inserção das visões de mundo do “outro lado da linha” como parceiros para construção de alternativas ao capitalismo global (SANTOS, 2007, p. 26-7). Sua utopia é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios, o que passa a ser definido como um conhecimento “prudente”. Nesse contexto, o próprio conhecimento científico passa a ser visto como parte de uma ecologia de saberes, o que possibilita sua utilização contra-hegemônica.

A ética social budista e suas ações sociais representam uma forma de conhecimento que decorre do encontro das culturas oriental e ocidental. Elas estão enraizadas nos ensinamentos do Buda Shakyamuni apresentados cerca de 2.500 anos antes do presente, a partir das descobertas que ele obteve com seu trabalho de análise da natureza e da natureza da mente, ao longo de anos de meditação em meio à floresta e partindo de uma cultura oriental hinduísta. Por conseguinte, a ética social budista naturalmente representa uma forma de conhecimento diversa da científica, podendo ser incluída no rol de conhecimentos capazes de

contribuir para a construção de uma epistemologia baseada na ecologia de saberes, voltada para a libertação.

Da mesma forma, a ação social budista não tem como premissa a inclusão social, mas sim a promoção da felicidade espiritual, configurando-se como uma orientação que pode ser incluída na categoria de ecologia de saberes.

5.5 O estudo de caso: Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB)

O estudo de caso teve como objeto a comunidade budista do CEBB, seus hábitos e a aplicação do budismo no Brasil, sua adaptação ao país, os projetos sociais budistas do CEBB, a sua interlocução com a população local e os seus efeitos sociais. O trabalho contou com observação de campo realizada na comunidade budista do CEBB Caminho do Meio em Viamão e também no Jardim Castelo, onde foram desenvolvidos os projetos sociais budistas.

O estudo foi realizado com budistas engajados por intermédio da participação em reuniões, conversas, organização de eventos e projetos sociais. Foi observada a linguagem e os costumes budistas praticados no CEBB, a adaptação cultural das pessoas que chegam à comunidade e a forma como os budistas dialogam com os participantes não-budistas na interface cultural.

Além disso, foi observada a relação institucional do CEBB com outras instituições e com o setor público. Verificou-se o método utilizado para tentar manter a ênfase na ética social budista enquanto ocorria a interação com outras “culturas”. Foi verificada a existência ou não de relações de “dependência cultural” (RIBEIRO, 1983, p. 129) e o grau de validade empírica do método budista para promoção da cultura de paz “no mundo”.

Ao se estudar o caso do Centro de Estudos Budistas (CEBB), naturalmente fez-se necessário o estudo da ação social promovida por duas associações civis criadas a partir do CEBB. Estas instituições são o Instituto Caminho do Meio e o Núcleo de Ação Social, Comunitária e Educacional Caminho do Meio (NASCEM). Além delas, o estudo de campo também observou a escola de educação infantil budista localizada no CEBB, Escola Caminho do Meio. A escola tem como objetivo promover uma formação budista desde a infância, promovendo o que Darcy Ribeiro (1983, p. 128) denomina de “reprodução do modo de vida através de gerações”. Qual o efeito que uma escola budista pode exercer sobre a questão da preservação e expansão do budismo no Brasil?

O Centro de Estudos Budistas Bodisatva foi fundado em 1986 na cidade de Porto Alegre. Na época, chamava-se apenas Centro de Estudos Budistas e fora fundado pelo então professor de Física da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Alfredo Aveline e outros intelectuais interessados no budismo.

Neste ponto, o CEBB assemelha-se à instituição norte-americana *Buddhist Peace Fellowship* também composta por intelectuais, com influência do movimento ecologista e contracultural (SIMMER-BROWN, 2000, p. 67-8). Tem também a característica de contar com a presença de um líder intelectual, a exemplo das primeiras instituições de budismo engajado na Ásia (QUEEN, 1996a, p. 23).

Segundo informações do próprio CEBB:

O Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) foi criado em 1986, em Porto Alegre, com o nome de Centro de Estudos Budistas (CEB), pelo então professor universitário Alfredo Aveline. Foi ao perceber a preciosidade dos textos budistas que Aveline, praticante Zen desde a década de 70, sentiu vontade de compartilhar os ensinamentos do Buda e fundou o CEB.³⁸

O CEBB, na sua primeira fase, recebia pessoas interessadas em praticar meditação budista e que possuísem algum vínculo de amizade com os primeiros integrantes da instituição. Eram realizados encontros diários para meditação, quando o então professor Alfredo Aveline, dirigia as práticas com base em estudos sobre o budismo por ele previamente realizados. A prática consistia principalmente na meditação zen budista. Uma vez por semana a meditação contava com a participação de um mestre *zen*, Kahner San, que morava em Porto Alegre e era amigo de Alfredo Aveline.

Segundo Lama Padma Samten

A década de 90 foi rica em realizações. Houve a fundação da editora Paramita, e a produção do I Ciclo de Debates sobre o Pensamento Budista, que contou com a presença de um dos intérpretes de Sua Santidade, o Dalai Lama, Alexander Berzin. Os ensinamentos oferecidos por ele foram publicados no livro *Coração e Mente*. José Inácio Cabezon, ex-tradutor do Dalai Lama, também deu ensinamentos no CEB. O contato com ele resultou na publicação do livro *Diálogos de Bodhgaia*.³⁹

Logo adiante, em 1992, o CEBB passou a publicar sua revista de pensamento budista, chamada de Revista Bodisatva. No mesmo ano, o CEBB participou da organização da vinda do Dalai Lama a Porto Alegre. A vinda de Dalai Lama a Porto Alegre atraiu outros mestres para a capital gaúcha. Em 1993, o CEBB organizou a vinda de Chagdud Tulku Rinpoche ao

³⁸ Retirado do site do CEBB na internet.

³⁹ Retirado do site do CEBB na internet.

Rio Grande do Sul. O mestre tibetano teve contato com praticantes gaúchos do CEBB e conheceu o local onde hoje se encontra o Templo de Três Coroas – Khadro Ling.

A segunda fase do CEBB iniciou-se em dezembro do ano de 1996, quando o físico Alfredo Aveline foi ordenado lama budista, ou seja, professor budista de acordo com a tradição tibetana. A cerimônia ocorreu no Templo Khadro Ling em Três Coroas. A partir da ordenação, Alfredo Aveline recebeu o nome budista Lama Padma Samten e iniciou a organização de uma comunidade budista em um sítio na Estrada Caminho do Meio em Viamão/RS. Junto com o Lama Padma Samten, um grupo de 28 pessoas se organizou para montar uma comunidade budista em um sítio em Viamão. O objetivo era viver de acordo com o *dharma* sob orientação espiritual do Lama. Abaixo segue o relato de um dos moradores do CEBB sobre as experiências vividas por ele naquele período.

No início eu freqüentava o CEBB só uma vez por semana. Em dezembro de 1996, Alfredo foi ordenado por Chagdud Tulku Rinpoche, seu mestre. Aí nosso contato ficou mais próximo. No fim de 1997, 28 praticantes se uniram ao lama e compraram o terreno para construir a sede própria do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) (FERNANDES, 2007, p. 14).

Nessa segunda fase, inúmeros retiros foram ministrados pelo Lama Padma Samten em Viamão, RS, com a participação de pessoas de todo o país e eventualmente do exterior. As primeiras casas da comunidade foram construídas. Inúmeros participantes se tornaram alunos do Lama Samten e, posteriormente, converteram-se ao budismo ao tomarem refúgio nas três jóias. Alguns alunos de cidades diferentes do Brasil passaram a organizar grupos de prática budista em seus locais de origem e esses grupos passaram a organizar retiros com a presença do Lama Padma Samten.

Sobre as duas primeiras fases do CEBB, Alves (2006, p. 58-9) resume:

No início da década de 90, Aveline tornou-se aluno de Chagdud Tulku Rinpoche, mestre budista tibetano Vajrayana da linhagem nyngma. Na sequência, desvinculou-se de suas atividades universitárias, e passou a se dedicar integralmente ao seu mestre e ao CEB. Em 1996, Aveline foi ordenado lama e passaria a ser reconhecido como Lama Samten. Nessa época, o termo ‘bodisatva’ foi incorporado ao nome do antigo CEB, e atualmente, devido à fundação de outros grupos do CEBB no país, tornou-se necessário especificar na sigla o estado do centro. Atualmente, no CEBB-RS, a orientação dos ensinamentos coaduna influências do Soto-Zen (com foco na meditação silenciosa e na não discursividade dos ensinamentos) e do budismo tântrico tibetano.

A terceira fase do CEBB iniciou-se por volta de 2002 quando esses grupos em todo o país passaram a se reunir para discutirem de forma conjunta a atuação organizada do CEBB no Brasil. Encontros anuais passaram a ocorrer na virada de cada ano e nos meses de janeiro e

fevereiro. O engajamento social passou a ser discutido em eventos especialmente criados para esse fim. Sua implementação passou a ser desenvolvida com a participação de budistas engajados do CEBB Caminho do Meio em 2004.

Eventos para diálogo entre o budismo e áreas de conhecimento tiveram início. Uma escola budista foi fundada no CEBB. O número de casas na comunidade foi ampliado, alcançando cerca de trinta e duas unidades. Um templo foi construído e inaugurado com a presença da então governadora Yeda Crusius. Lama Padma Samten passou a palestrar para empresários em diferentes partes do país. O CEBB e o seu líder começam a estar presentes na mídia de forma relativamente constante.

O site do CEBB descreve esta fase da seguinte forma:

As atividades do CEBB continuam crescendo. Em fevereiro de 2008, o centro acolheu a exposição internacional das Relíquias do Buda. Cerca de quatro mil pessoas visitaram a mostra que percorre o mundo desde 2001. Viamão foi a primeira cidade brasileira a receber a turnê neste formato. A inauguração contou com a presença da Governadora do Estado, Yeda Crusius, do vice-prefeito de Viamão, dos Presidentes das Câmaras Municipais de Porto Alegre e de Viamão e de outros políticos. Muitos mestres budistas, de várias linhagens também compareceram à cerimônia, inclusive o lama tibetano Tashi Sonan Tulku Rinpoche.⁴⁰

Atualmente, o CEBB Caminho do Meio constitui-se por uma comunidade de budistas engajados leigos que procuram viver de acordo com o *dharma* aplicado aos dias atuais. Espiritualmente são orientados pelo Lama Padma Samten.

De acordo com o material exposto pelo Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB) na internet.

O CEBB Caminho do Meio é uma comunidade, sem fins lucrativos, criada pelo Lama Padma Samten com o objetivo de difundir os ensinamentos do Buda em solo brasileiro e propiciar um ambiente acolhedor para o estudo do budismo e para a prática da meditação.

Todas as atividades, que incluem retiros, meditação, cursos, grupo de estudos, palestras etc. são mantidas pela generosidade de doadores, budistas e não-budistas, e pelo trabalho voluntário dos praticantes.⁴¹

Sobre a forma de gestão do CEBB, Lama Samten cita seu antigo professor Chagdud Tulku Rinpoche: “tem que coordenar sem coordenar”, ou seja, é importante ouvir o grupo na coordenação das atividades. E, sobre o papel da liderança, explica que a principal característica é a visão ampla, ou seja, a capacidade de enxergar os diferentes mundos e

⁴⁰ Retirado do site do CEBB na internet.

⁴¹ Retirado do site do CEBB na internet.

formas de pensar. Em segundo lugar, propõe a habilidade de “ensinar pelas costas”, ou seja, de servir de exemplo, o que aponta como mais eficaz do que a prescrição de um comportamento. Ressalta ainda a importância de o grupo possuir “propósitos elevados” ou “sentidos nobres” na sua atuação, pois estes se mantêm mais facilmente, já que não dependem da figura que os lidera.⁴²

O CEBB Caminho do Meio é o principal centro de prática budista do CEBB dentre os 22 espaços existentes no Brasil. Como diferencial, caracteriza-se pelo fato de estar situado na zona rural, em um terreno de 10 hectares. Os cerca de 50 moradores se dedicam à prática espiritual, às atividades administrativas do centro, à organização de eventos, às ações sociais e demais atividades religiosas como os constantes retiros e a publicação da Revista Bodisatva.

Existem dois tipos de moradores no CEBB Caminho do Meio: os que vivem e trabalham como voluntários no CEBB e outros que trabalham em Porto Alegre e praticam o budismo nos horários livres. Em ambos os casos, trata-se de pessoas que optaram pelo que, na ética social budista, denomina-se de vida comunitária com simplicidade (SIVARAKSA, 1992), aspecto presente em outras manifestações de budismo engajado existentes no mundo.

Além de moradores, o CEBB Caminho do Meio está sempre recebendo visitantes. Sua estrutura física, por isso, conta com alojamentos onde se hospedam os visitantes que pretendem passar uma temporada em meio a essa comunidade budista a fim de desenvolverem conhecimentos e habilidades típicas da prática budista, tais como, meditação e conhecimento do *dharma*.

O CEBB Caminho do Meio caracteriza-se por ser uma espécie de laboratório do budismo aplicado, pois as relações existentes entre os moradores devem estar pautadas nos ensinamentos budistas e o nível de adaptação ao CEBB também pode servir como referencial para verificação do nível de evolução do trabalho espiritual de cada budista. Assim, a maior adaptação à simplicidade e à vida comunitária seria indicativa de que o trabalho espiritual está sendo bem desenvolvido.

Sobre o tema da adaptação ao CEBB, uma budista proveniente da cidade do Rio de Janeiro, em entrevista para o programa “Estilo Zen” da RBS TV comenta:

Quando a gente muda o nosso ritmo interno parece que o ritmo externo também muda. Na verdade eu acho que a gente tem que se adequar, se a gente não se adapta

⁴² Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

começa a ficar complicado. Estou há dois anos vivendo no CEBB. Foi uma experiência muito enriquecedora. Aqui a gente vive em comunidade, então no final do dia eu não posso bater a porta e dizer até amanhã, não, eu sento e vou comer com aquela pessoa (...)⁴³

Partindo-se desse depoimento, é possível identificar a importância da adaptação cultural ao “ritmo” do novo local. Para a entrevistada, esse ajustamento é o próprio “enriquecimento” que a experiência proporciona. Em contrapartida, o não adaptar-se significa uma “complicação”, pois não há como evitar o convívio comunitário.

As práticas meditativas (gnose) e as preces são realizadas diariamente no CEBB. Há horários de prática no templo às 5h30min e às 19h. Tanto os moradores como pessoas de outras localidades se reúnem nesses horários para praticarem meditação e recitarem preces. Uma concha é soprada para avisar os moradores de que a prática terá início. Pessoas da comunidade se revezam na responsabilidade pela presença e condução das práticas.

O trabalho espiritual ou gnose é apontado pelos praticantes budistas como elemento fundamental e definidor da forma como se desenvolverá o dia. Para os praticantes budistas, a meditação cedo pela manhã garante uma experiência distinta da realidade ao longo do dia, destacando-se o incremento no nível de felicidade e a capacidade de não se preocupar tanto com as coisas “do mundo”.

É possível identificar no depoimento de um morador os aspectos elencados acima. Ao ser perguntado sobre o que mudou na sua vida a partir da experiência de viver no CEBB ele trouxe o seguinte relato (Programa Estilo Zen da RBS).

Talvez o que tenha mudado tenha sido uma maior percepção do quão presas as pessoas podem ficar a pequenas coisas do seu dia-a-dia, do seu trabalho ou a pequenas confusões que acontecem e as pessoas transformam aquilo em coisas muito grandes.⁴⁴

O entrevistado enfatiza que as “coisas pequenas”, ou seja, acontecimentos diários em geral assumem grandes proporções (“coisas muito grandes”), ou seja, geram sofrimento, conflito. Na opinião do morador, o CEBB teria ampliado sua percepção deste aspecto, sendo capaz de ver os acontecimentos do dia a dia na real proporção que apresentam.

Essa mudança de postura perante a vida, em si, apresentou-se como algo consistente pela observação de campo, ainda que de difícil mensuração. Aparentemente, praticantes

⁴³ Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

⁴⁴ Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

budistas que realizaram meditação durante o período da pesquisa de campo, tiveram alterações comportamentais. Essas alterações podem ter gerado efeitos sobre os projetos sociais, pois esses praticantes são os budistas engajados. Assim, ao entrarem em contato com a realidade social de pobreza, tendem a dar menor “solidez” aos problemas, destacando a possibilidade de superá-los ou até de conviver com os conflitos sem sofrimento. O tema será retomado no próximo capítulo.

O aspecto da adaptação ao CEBB por parte dos brasileiros pode ser observado também por intermédio de entrevista com moradora proveniente de São Paulo (Programa Estilo Zen): “É totalmente diferente de viver em uma cidade grande. Mas não se trata de estar afastado do mundo”.⁴⁵

Indica a entrevistada que, apesar de ser diferente da vida na cidade grande, pois se trata de uma realidade rural, ainda assim, a experiência no CEBB não é uma experiência de isolamento. Perguntados sobre a adaptação a uma vida mais simples, ou seja, o aspecto da simplicidade da comunidade budista salientado por Sivaraksa (1992), eis o que relata um entrevistado do programa mencionado.

A simplicidade, na maneira como o Lama traz, está ligada com a felicidade. Se a gente dá uma ordem para alguém ter uma vida mais simples ou se a gente impor alguma regra, aquilo fica forçado, fica por disciplina. A simplicidade vai ficar um fardo para a pessoa. Agora quando a gente consegue associar a simplicidade à felicidade, daí a pessoa leva e expande aquilo de uma maneira muito mais fácil. A questão é encontrar a felicidade nas pequenas coisas.⁴⁶

Em determinados períodos do ano, o CEBB Caminho do Meio se transforma em um centro de eventos, abrigando cerca de dez retiros com temas que variam entre meditação e compaixão até ação no mundo e diálogo com a ciência. Pessoas do país inteiro ouvem os ensinamentos e realizam a prática meditativa. Os retiros possuem uma duração que pode variar entre um final de semana e seis meses ou até três anos.

Na visão de um bacharel em Sociologia e morador do CEBB há cerca de um ano e meio a instituição:

É um laboratório sobre como aplicar os ensinamentos budistas à vida cotidiana. As pessoas discutem o que precisa ser melhorado e elas mesmas reúnem a energia para fazerem as coisas. A gente tem uma cozinha, mas grande parte das atividades de

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

manutenção somos nós mesmos que fazemos, tais como, atividades de escritório, pintura, horta.⁴⁷

Além disso, no CEBB Caminho do Meio são organizadas as reuniões e atividades dos projetos sociais do Instituto Caminho do Meio e da Escola Infantil Caminho do Meio. Essa atuação engajada do CEBB será objeto do próximo capítulo. Nele será demonstrada a forma como o CEBB realiza seu engajamento social e político, como adapta os métodos budistas à realidade brasileira e em que se difere do engajamento realizado por outros centros budistas.

⁴⁷ Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

6 O ENGAJAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DO CEBB

O presente capítulo tratará dos projetos sociais budistas, trazendo o budismo engajado na atualidade brasileira. O capítulo poderia ser ilustrado por meio dos olhares de fé das crianças de uma vila de Viamão, RS, para os budistas enquanto estes recitam mantras tibetanos em uma cerimônia de benção de um terreno onde será construída a base do NASCEM. NASCEM é uma instituição de budistas e não-budistas voltada para construção de uma “cultura de paz” em meio a uma realidade de miséria social.

6.1 O Instituto Caminho do Meio, o NASCEM, a Casa da Sopa e a Escola Infantil Caminho do Meio

O Instituto Caminho do Meio foi constituído juridicamente no ano de 2008 por iniciativa do Lama Padma Samten e dos seus alunos. O Instituto Caminho do Meio é a face social do CEBB, juridicamente voltado para os projetos sociais budistas que vêm sendo desenvolvidos com os moradores da região desde 2004.

A primeira experiência de intervenção social budista ocorreu no início de 2004, conforme descrito por Fernandes (2007, p. 23)

Este trabalho com o Castelinho teve início em 2004, quando o CEBB Caminho do Meio começou a oferecer oficinas para as mulheres da comunidade. Nos encontros, elas costuravam e trocavam idéias e sonhos. Um dia, Dionísia falou de sua vontade de distribuir sopa para as crianças. Em maio de 2006, a Casa da Sopa foi criada por Dionísia com o apoio do CEBB. No início, ela oferecia sopa uma vez por semana. Atualmente, cerca de 70 crianças almoçam em sua casa às segundas, quartas e sábados.

Sobre a atuação conjunta do CEBB com os moradores do Jardim Castelo, Lama Samten explica que: “As ideias devem partir da comunidade e não de fora dela. É assim que trabalhamos e este modo tem se mostrado muito eficiente” (FERNANDES, 2007, p. 23).

Em 2005, outro projeto social passou a ser promovido pelo CEBB. Chama-se “Histórias e Sonhos”. Esse projeto foi idealizado por uma budista engajada com formação em História. O trabalho buscou uma proximidade com a comunidade por intermédio do resgate da história oral da região, com entrevistas realizadas pelos budistas junto aos moradores. A ideia era buscar o conhecimento da região e dos vizinhos para ampliar a rede de contatos e

amizades (uma “mandala da cultura da paz”). Segundo o Lama Padma Samten, “a função das entrevistas é estabelecer um contato humano real com as pessoas da comunidade. Resgatar o que cada um tem de melhor e, através disso, estabelecer uma teia de relações positivas na comunidade” (FERNANDES, 2007, p. 22).

O Instituto Caminho do Meio foi qualificado como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) pelo Ministério da Justiça em agosto de 2009. A partir desta classificação, tornou-se apto do ponto de vista jurídico para participar de licitações públicas cujo objeto sejam projetos sociais.

Segundo o Lama Padma Samten

As ações transformadoras almejadas pelo Instituto estão em prática com a Escola Infantil Caminho do Meio, o apoio ao Nascem e à Casa da Sopa na comunidade do Jardim Castelo (Viamão-RS), a Série Diálogos, cursos e seminários formando facilitadores em cultura de paz, e produção e sistematização de conhecimento sobre o tema. No futuro será criado o Centro de Cultura Caminho do Meio, que oferecerá atividades abertas a toda comunidade.⁴⁸

No estudo de caso foram analisadas também as ações sociais do Núcleo de Ação Social, Comunitária e Educacional Caminho do Meio (NASCEM), uma associação civil mista, ou seja, composta tanto por budistas engajados do CEBB Caminho do Meio quanto por moradores da região. Praticantes budistas e moradores do Jardim Castelo compõem a diretoria da instituição.

Por trás dessa configuração, encontra-se o objetivo de efetivar as concepções presentes na ética social budista que apontam para um trabalho realizado em conjunto com a comunidade, evitando, assim, uma atuação de característica assistencial.

Em junho de 2007, em parceria com o projeto “Brasil Alfabetizado”, do Governo Federal e do Sesi, o NASCEM passou a oferecer um curso de alfabetização para adultos. Soma-se à alfabetização, a Casa da Sopa (que fornece almoço gratuito para crianças carentes da região), além das oficinas de meditação e artesanato que contam com a participação de moradores (FERNANDES, 2007, p. 22-3).

O NASCEM organiza reuniões periódicas com os moradores da região, nas quais questões cotidianas da comunidade são abordadas sob a perspectiva budista de

⁴⁸ Sobre o tema, ver: <<http://institutocaminhodomeio.org.br/sobre/quem-somos/178-sobre-o-instituto-caminho-do-meio>>. Acesso em 8 de março de 2011 às 15h 59 min.

responsabilidade universal. Todas as atividades se propõem a alcançar a todos os moradores, afirma Lama Padma Samten (FERNANDES, 2007, p. 22-3).

As atas das reuniões do NASCEM⁴⁹ foram utilizadas amplamente como método para ilustrar as peculiaridades do budismo engajado desenvolvido pelo CEBB e identificar a relação entre a teoria do budismo engajado e a sua atuação prática.

A Escola Infantil Caminho do Meio, em contrapartida, foi criada em março de 2008 para atender não só as crianças da comunidade budista do Caminho do Meio, mas também as da região.

Sobre a escola, Lama Padma Samten em carta aberta aos budistas do CEBB de todo Brasil, relata o que segue.⁵⁰

Queridos amigos, A comunidade do Caminho do Meio acalentou por muito tempo o sonho da criação de uma escola infantil. Em 2010, estamos no terceiro ano desse sonho, que iniciou com cinco vagas e oferece atualmente vinte e sete vagas para crianças de 1 à 5 anos. A escola é gratuita e acolhe as crianças de forma aberta. As doações que são feitas ao Instituto Caminho do Meio para sustentar essas atividades no momento alcançam aproximadamente 1/4 dos gastos. Cada um de nós teve um longo caminho para encontrar um pouco da lucidez. Se isso têm sido proveitoso para nós, olhe como seria maravilhoso se, poupados de tantos enganos e trabalhos, já pudéssemos ter encontrado o ambiente da mandala da lucidez quando ainda éramos crianças! Estamos acolhendo os Bodsatvas mirins, ajudando-os a brilharem corajosos e abrirem caminhos luminosos para eles, suas futuras famílias, comunidade, humanidade, biosfera! (...)

O aspecto do engajamento budista está presente na iniciativa de uma escola budista. A proposta de uma educação budista assume também a dimensão de reproduzir essa cultura para as novas gerações. Pode-se imaginar que essas crianças aprenderão aspectos dessa doutrina como a vida comunitária e a simplicidade, além da ênfase na não-violência, generosidade e bondade. Também a idéia de uma escola budista representa a possibilidade de uma expansão do budismo no Brasil e da ampliação do seu grau de validade empírica para influenciar o pensamento social a partir de multiplicadores.

O objetivo da escola está exposto no site da instituição na internet, conforme segue.⁵¹

A Escola Infantil Caminho do Meio nasceu do sonho auspicioso do Lama Padma Samten de oferecer uma educação voltada à lucidez e ação vitoriosa no mundo. Foi

⁴⁹ As atas das reuniões do NASCEM se encontram disponíveis no blog da instituição: Disponível em: <<http://nascemcastelinho.blogspot.com/2011/02/reinicio-das-atividades.html>>.

⁵⁰ Sobre o tema, ver: <<http://institutocaminhodomeio.org.br/projetos/71-escola/265-contribua>>

⁵¹ Ver: <<http://institutocaminhodomeio.org.br/escola-infantil/apresentacao>>. Acesso em: 8 mar. 2011, às 16h28 min.

pensada como um espaço de desenvolvimento humano, que possibilite os meios hábeis para desenvolver crianças, famílias, educadores e comunidade em geral, auxiliando-os na busca pela felicidade.

O eixo de nossa prática são valores cujo foco está na cultura de paz, na responsabilidade universal, no bom coração e na inter-relação entre os seres e o universo. Esta é uma abordagem da educação baseada em um processo de visão e entendimento do mundo. Visa que a criança consiga mover-se positivamente nas diferentes circunstâncias que o mundo oferece.

A escola localiza-se dentro do CEBB Caminho do Meio, sendo que seus professores são em maior parte budistas com formação em Pedagogia. Eles mesmos, ao atuarem no mundo, podem ser considerados budistas engajados. Hoje menos de 1/3 dos alunos são filhos de budistas que vivem na comunidade budista do CEBB em Viamão, o restante são crianças que residem na região próxima ao CEBB e que recebem formação budista.

6.2 O Jardim Castelo

Jardim Castelo é o nome dado a um terreno próximo ao CEBB na Estrada Caminho do Meio, em Viamão, onde ocorreu uma invasão de terra na madrugada do dia 29 de março de 2002. Por intermédio dessa invasão, pessoas oriundas de localidades diversas do município de Viamão e da região metropolitana de Porto Alegre ocuparam o terreno de cerca de 18 hectares, repartindo-o em 436 lotes.

Esse terreno faz divisa com o terreno em que se encontra o CEBB Caminho do Meio, o que promoveu um contato direto entre budistas e moradores. O local estava desocupado há cerca de 20 anos, sendo que na justiça tramitava uma ação de reintegração de posse contra os moradores. Sob a coordenação do MNLM (Movimento Nacional de Luta pela Moradia), foram montados barracos de lona para acolherem os primeiros moradores. Já no início eram cerca de 200 famílias as que vieram a ocupar o terreno do Jardim Castelo.

As moradias foram construídas próximas da estrada para facilitar a mobilidade. Com o transcurso do tempo, novas residências foram sendo construídas, as quais foram se tornando mais estruturadas, inclusive de alvenaria. Assentados vieram de diferentes regiões. Criminosos e o tráfico chegaram igualmente ao local; havia crianças sem alimentação, com problemas de saúde. Moscas e ratos proliferaram, já que não havia coleta de lixo. Em 2007, a comunidade contava com cerca de 500 famílias e a situação de risco era visível.⁵²

⁵² Dados obtidos por meio de consulta à Associação de Moradores do Jardim Castelo em julho de 2008.

Por terem ingressado de modo ilegal no terreno, o qual estava *sub judice*, os moradores do Jardim Castelo não contavam com a presença do Estado por intermédio de educação, saúde, saneamento, coleta de lixo, assistência social, etc. Havia carência de todas as formas de promoção social e um evidente risco não apenas para os moradores, mas também para o CEBB Caminho do Meio.

O tipo de carência lá existente possui as características descritas por Ferrarini (2009), em que existe uma complexidade de problemas sociais interconectados, demandando também um trabalho de dimensão interdisciplinar. As raízes históricas da pobreza e da desigualdade demonstram-se amplamente presentes na região, destacando-se, em certo grau, a cultura de subserviência na forma descrita por Asseburg e Gaiger (2007, p. 501). Ainda assim, a referida comunidade apresenta, por meio de suas lideranças, a vontade de mudar, que pôde ser constatada pela própria invasão do terreno e construção de residências.

A situação de risco vivida pelos moradores do Jardim Castelo chamou a atenção do Lama e dos moradores do CEBB Caminho do Meio desde o início. As inúmeras carências sociais existentes no Jardim Castelo não levaram muito tempo para serem sentidas também no centro budista. Assim como Thich Nhat Hanh e sua ordem no Vietnã foram afetados pela situação de risco vivida durante a guerra e os monges budistas do Sri Lanka foram afetados na sua prática espiritual pela situação de carência do seu país, da mesma forma o CEBB também se viu atingido pela situação social dos seus novos vizinhos.

Assim como no Vietnã e no Sri Lanka foram instituídos projetos sociais para tratar de situações de risco, também o CEBB se propôs a atuar socialmente nos problemas existentes na região. Surgiram os primeiros projetos sociais budistas.

6.3 A atuação em rede do CEBB Caminho do Meio: “mandala da cultura de paz”

Em contato com esses sérios problemas sociais, os budistas do CEBB Caminho do Meio passaram a dedicar tempo para refletir sobre como poderiam intervir socialmente e de forma condizente com o *dharma*. Várias reuniões ocorreram em que os moradores do CEBB Caminho do Meio trataram da temática. Pessoas com experiência de atuação no campo social e assistencial foram convidadas para dialogar e opinar sobre a questão. Trata-se da técnica da mandala, em que se ouvem várias pessoas para se criar uma abordagem inteligente na

resolução de problemas ou conflitos. Trata-se daquilo que no CEBB se chama de “inteligência coletiva”.

Assim, uma das primeiras características do projeto social budista que chamaram atenção durante a observação participante, foi justamente esta: a de “ampliar a mandala”, ou seja, incluir o maior número possível de pessoas interessadas em encontrar caminhos para o que viria a ser um engajamento social inspirado nos preceitos budistas, denominado de “cultura de paz” no CEBB. A teoria foi sendo construída nas reuniões a partir das orientações do Lama Padma Samten, que criou uma forma específica de ética social budista a ser aplicada – o método da “mandala da cultura de paz”.

O método da mandala se assemelha ao método das redes sociais. As redes são uma estratégia de ação social. O termo passou a ser utilizado nas ciências sociais a partir da década de 1940, tornando-se um paradigma de análise apesar dos significados ambivalentes (SCHERER-WARREN, 1999, p. 21). Os estudos que incluem a noção de redes podem ser examinados com base em duas perspectivas: a tradição americana, na versão da teoria da mobilização de recursos, e a tradição europeia no enfoque dos novos movimentos sociais.

No caso dos projetos budistas estudados, as classificações americana e europeia são úteis para auxiliar na compreensão da sistemática de intervenção social do CEBB.

A tradição americana possui enfoque na investigação sobre os recursos (materiais e simbólicos) que são mobilizados para a formação e manutenção de redes concretas. Já a tradição europeia, dos novos movimentos sociais, tem procurado investigar os tipos de articulação política e simbólica entre os atores sociais. A rede significa uma espécie de área de movimento, formada por pequenos grupos que compartilham uma identidade coletiva e propõem mudanças (SCHERER-WARREN, 1993).

No caso do CEBB Caminho do Meio e suas instituições de atuação social, a ação em rede ocorre dentro da própria estrutura da organização, de onde se obtém suporte econômico e de recurso humano.

Sob a perspectiva da classificação americana, constata-se que a estrutura do CEBB é constituída por 22 espaços de prática sob orientação do Lama Padma Samten em cidades diversas do país. Ao transitar entre uma cidade e outra para transmitir o *dharma*, o Lama

Padma Samten coordena as prioridades e objetivos do centro budista, que são implementados gradualmente a partir do voluntariado e da doação de budistas engajados, principalmente.

Assim, quando um grupo de budistas está atuando em conjunto com moradores do Jardim Castelo em Viamão, RS, por exemplo, esse grupo, na verdade, é composto por pessoas de diversas partes do país, pois há uma rotatividade de praticantes do país inteiro em retiros curtos no CEBB Caminho do Meio. Além deles, existem moradores do CEBB Caminho do Meio que desde 2004 estão engajados nos projetos, promovendo a multiplicação das técnicas e a formação de lideranças na própria comunidade.

Em contrapartida, apoio financeiro chega por meio de doações provenientes de budistas de diferentes partes do país, os quais com interesse acompanham o desenvolvimento desses projetos. Para facilitar esse processo, os budistas engajados utilizam recursos de tecnologia da informação, postando os avanços semanais dos projetos sociais budistas. Os projetos e pedidos de auxílio são previamente autorizados pelo Lama Padma Samten.

A partir do relato de um budista engajado, em 15 de março de 2010, no blog do NASCEM, é possível identificar a técnica mencionada acima para construção de um novo prédio para as atividades do NASCEM.

Completamos o levantamento das paredes da sala de estudos e as próximas atividades de construção serão o telhado, o piso e as janelas. As pessoas que quiserem enviar alguma colaboração enviem para o Juca do CEBB. O material que precisamos está relacionado nas postagens anteriores.

Por meio do blog do NASCEM, budistas do país inteiro podem acompanhar os avanços dos projetos e saber como contribuir para sua concretização. Partindo da classificação europeia, em contrapartida, identifica-se a existência de relação com organizações não-budistas que possuem em comum uma abordagem voltada para a promoção de valores humanos, ou seja, à construção de uma mandala (rede) de cultura de paz.

Nesse sentido, a *mandala* se expande até mesmo mediante contatos com o setor público e com o setor privado. Pessoas que não são budistas, porém ouviram os ensinamentos, tiveram contato com o *dharma* ou conheceram os projetos sociais do CEBB; simpatizaram com a idéia e passaram a oferecer apoio para o seu funcionamento.

Além disso, os praticantes budistas com habilidades em diferentes áreas se tornam multiplicadores do seu conhecimento de forma que, após a sua saída, o conhecimento de técnicas de determinadas oficinas, por exemplo, permanecem sendo utilizadas.

No relato abaixo, de 6 de setembro de 2010, fica evidenciada a participação de uma praticante budista que trouxe para a comunidade uma nova técnica, a qual, posteriormente fará parte de uma espécie de patrimônio de conhecimentos do próprio CEBB, podendo ser conduzida por outros budistas engajados.

Queridos, Hoje começamos as atividades do Projovem. Na nossa reunião falamos em esperar um pouco pra começar, mas estávamos com a faca e o queijo na mão, a Eugênia com energia pra começar sua oficina, então fomos andando. A atividade de hoje, de arte-reciclagem, esteve lotada. Muitos dos presentes eram mais jovens, mas tivemos seis adolescentes na faixa de 15 a 17 anos, dos quais apenas dois já estavam inscritos. Uma turma muito interessada e feliz em ver o andamento do seu trabalho - foram iniciadas caixas, potes, travessas, que ao longo dos encontros tomarão corpo, cor e textura.

A partir do relato acima, é possível constatar a atuação em rede ocorrendo não apenas no âmbito interno da estrutura do CEBB com recursos humanos e financeiros provenientes de praticantes budistas de todo o país, mas também, nos termos da classificação europeia, a existência da relação em rede com outras instituições. No caso acima, com o poder público, por meio do projeto Projovem.

No relato abaixo, de 17 de outubro de 2010, uma budista engajada se manifesta no sentido da abertura para o estabelecimento de atuação em rede com o Estado, salientando a possibilidade de financiamento público para os projetos sociais do CEBB.

A mandala se amplia, e podemos juntos gerar habilidades ainda desconhecidas por nós, como por exemplo, projetos que possam ser financiados, para seguirmos melhorando o nosso trabalho em todos os níveis. O convite é para que possamos seguir juntos. Esse foi só um pontapé gerado pelo lung que mobilizou em mim no encontro realizado em São Paulo, ao assistir os queridos irmãos de sanga do cebb Darmata.

A expressão “lung”, mencionada no relato acima, diz respeito ao que geralmente os budistas do CEBB explicam como “energia”, ou seja, uma forma de ânimo ou auto-estima que provêm da execução de atividades com a motivação de ajudar outras pessoas, por exemplo. O “lung” da “mandala da cultura de paz” é visto pelos budistas engajados como o “combustível” que promove motivação para o trabalho voluntário em campo sem a necessidade de remuneração.

A partir do relato acima, é possível identificar também a participação dos budistas de diferentes cidades do CEBB, os quais compartilham de objetivos em comum ou, na linguagem budista, possuem o “lung” da “mandala da cultura de paz”. No tocante aos projetos sociais que ocorrem em Viamão, é possível observar, por exemplo, que budistas de outras cidades possuem laços de amizade com moradores do Jardim Castelo, os quais conheceram em uma visita ao CEBB Caminho do Meio. Posteriormente, estes budistas acompanham e auxiliam os projetos sociais, mesmo a distância.

Em relato de 13 de agosto de 2010, é mencionada uma outra associação civil com a qual o Instituto Caminho do Meio atua em rede, demonstrando que o método da mandala de cultura de paz não é restritivo a instituições budistas.

Muito legal o início das atividades da capoeira com a Tatá, que será sempre às sextas feiras das duas até às três da tarde. Nosso espaço vai ficando pronto aos poucos, mas assim mesmo as atividades já estão a mil. Precisamos concluir a instalação elétrica, colocar forro e piso cerâmico. O banheiro também precisa de reforma. A Cáritas nos pede para agendarmos palestras para os próximos meses. Estou com a lista de possibilidades. As aulas de informática estão com procura para mais vagas. E vamos indo....

Do relato acima, retira-se também o fato de o CEBB ter construído uma estrutura material no Jardim Castelo que possibilita entrada para atuação de outras organizações. Um espaço para “promoção da cultura de paz”. Em relato de 21 de abril, a atuação em rede e de forma cooperativa aparece até mesmo com outras instituições religiosas com princípios semelhantes. Isso demonstra que aparentemente não há uma preocupação maior do CEBB com uma “exclusividade” religiosa ou intenção direta de conversão religiosa, havendo maior interesse na transmissão de valores do que na conversão religiosa propriamente dita.

Neste dia 21 de abril tivemos a festa do tem, onde tivemos peças de teatro, música, corte de cabelo, distribuição de roupas e muito lanche para as crianças e almoço para as famílias. Este evento foi realizado por um grupo de pessoas de uma igreja que vieram e fizeram quase tudo. Nossa parte ficou mais com a cedência do espaço e ajuda local. As atividades deveriam ser realizadas na rua em frente a Casa da Sopa, mas devido à chuva foi tudo meio improvisado. A cozinha e refeitório foram ocupados pelos cozinheiros e cozinheiras; a área de entrada pelo pessoal que distribuía roupas; A sala de informática pela barbearia; a futura sala de estudos foi ocupada por atividades para as crianças de seis a dez anos; a casa da Jaciara era o espaço das crianças bem pequenas e o pátio ficou com os adultos. Participaram do evento cerca de 150 pessoas, tendo iniciado às 10h30min e indo até às 16 h. Além do pessoal da comunidade, contamos com a presença dos amigos do CEBB.

A festividade acima mencionada foi concebida a partir de determinadas concepções discutidas em reuniões no CEBB. A escolha do nome “Festa do Tem”, por exemplo, para os budistas, diz respeito à ideia de generosidade, um dos *paramitas* (valores) do budismo. Nesse sentido, a ideia por trás da “Festa do Tem” é que a própria comunidade tenha um espaço para

oferecer roupas, lanche, corte de cabelo, manifestando, com isso, o que Amartya Sen (2000) chama de liberdade para atuação e que os budistas do CEBB chamam de “meios hábeis”. Essa liberdade, segundo Sen (2000), é capaz de romper com a cultura de subserviência e ser um mecanismo adequado para o desenvolvimento.

No relato acima, é possível identificar também como as atividades promovidas possuem uma multiplicidade de atendimentos, sendo realizadas em rede com outras instituições e com participação intensa da comunidade local.

A lógica da atuação em rede, em contrapartida, possibilita que nenhum budista tenha que exercer um esforço extraordinário de tempo ou de recursos para manter o funcionamento dos projetos sociais. Assim, a população do Jardim Castelo atua conjuntamente com os budistas, outras instituições também atuam de forma conjugada e novos líderes são formados a partir do convívio diário nos projetos. O fato da constância e regularidade dos projetos naturalmente atrai novos parceiros para a rede e, mesmo havendo uma alteração dos parceiros, sempre há pessoas envolvidas e pessoas sendo beneficiadas pelo projeto.

Além disso, a participação dos budistas nos projetos é vista como uma oportunidade de prática espiritual aplicada, ou seja, é parte do método budista para alcançar o *nirvana* ou “gnose” nas palavras de Weber (1967). Assim, pessoas de diferentes cidades do país, ao passarem por um período de formação budista no CEBB, são convidadas a participar do engajamento social, o que contribui para a renovação humana na comunidade e promoção dos valores budistas no Jardim Castelo ao longo dos anos.

Na medida em que os projetos budistas ganham idade, é perceptível que os moradores do Jardim Castelo passaram a incorporar a cultura e os valores budistas nas suas ações. Essa adaptação cultural não significa que incorporem necessariamente a religiosidade budista, mas sua linguagem e raciocínio em boa parte assumem feição budista como será demonstrado mais adiante. Também os budistas parecem ser influenciados por meio do contato com essa população amplamente afetada pela pobreza. Isso tende a apontar para a existência de validade empírica do *dharma*, a possibilidade do brasileiro de se adaptar aos valores contidos nessa religião e a possibilidade do budismo ter uma face peculiar diante de situações de risco típicas da sociedade brasileira. Esses temas serão retomados adiante.

Outra característica do budismo engajado é o desenvolvimento de atividades em conjunto com a comunidade a partir de projetos em comum, denominados de “sonhos

coletivos”, que são realizados a partir de reuniões entre budistas engajados e moradores da região onde se localiza o CEBB Caminho do Meio.

A ata de reunião abaixo demonstra que na atual fase dos projetos sociais, a iniciativa de atuação em parceria com o CEBB parte da própria comunidade do Jardim Castelo.

No dia 23 de outubro de 2010 fomos convidados para uma reunião com os moradores para falar sobre as atividades que desenvolvemos no NASCEM. Estavam presentes as coordenadoras do programa e cerca de 20 moradores. Falamos sobre as atividades desenvolvidas: Informática, Curso de alfabetização, Pinte e Brinque, Arte e Reciclagem, Capoeira, Inglês, e da aula de dança e da escolinha de futebol que devem iniciar em breve. Foram formuladas algumas perguntas e falamos um pouco de cultura de paz visando a aproximação dos moradores de todas as ruas.

A partir do relato exposto acima, fica evidenciada a gradual iniciativa da comunidade, que passa a romper gradualmente a cultura de subserviência, assumindo posturas direcionadas para a resolução dos problemas da região. Demonstra também que há uma preocupação dos budistas engajados em trazer os valores budistas para a comunidade não apenas no método das reuniões de projetos (sonhos), mas também por intermédio da introdução do *dharma* aplicado à realidade social. É o que fica constatado por meio do seguinte trecho: “(...) falamos um pouco de cultura de paz visando a aproximação dos moradores de todas as ruas”. Por trás dessa fala, existe a ênfase budista no “estabelecimento de relações humanas positivas” como “meios hábeis” para resolução de conflitos existentes entre moradores de diferentes ruas do Jardim Castelo.

Em outro relato de reunião, novamente aparece a parceria entre a comunidade e os budistas engajados.

Queridos todos. Hoje estivemos lá na Dionísia (Taís e Juca), para nossa conversa semanal com nossa presidenta. Tínhamos um tema pra tratar, de uma possível doação de uma tonelada de alimentos a ser oferecida pra instituição. O responsável pela doação não se fez presente, mas assunto foi o que não faltou. Sempre se sabe um pouquinho mais sobre o movimento dos moradores do castelinho, principalmente daqueles mais chegados às atividades do Nascem/ Casa da Sopa. Eis que Dionísia tem uma ideia, que compartilha: Ela quer transferir a sua cozinha pra dentro da casa, ampliando o espaço da casa da sopa para a sua atual cozinha (onde antigamente servia sopa), e para essa reforma, pensou em fazer um almoço para arrecadar fundos. Com ajuda de todos da sanga, amigos e conhecidos, marcamos para dia 4 de julho, um domingo, esse almoço. Já falei com Zé Benetti pra fazer o cartaz e os bloquinhos de convites a serem vendidos... O que me deixa mais feliz e inspirada a seguir é a motivação dessa mulher. Ela literalmente não pára!!! Tá sempre "ideiando" uma nova ação, pra melhorar o atendimento da sua "clientela", e o melhor ainda, com a aprovação do Fernando. O almoço será um buffet de massas com molhos variados, contando com o apoio de nossa cozinheira Sílvia, que se ofereceu para fazer o almoço lá. Acompanha salada e suco, num valor de 10 reais. Dia 4 de julho , às 12h. A mandala segue se expandindo, beneficiando a todos!!

No caso do evento acima, a divulgação por meio de recursos tecnológicos contou com auxílio dos praticantes budistas do CEBB, enquanto o almoço foi preparado por pessoas da própria comunidade. Nesse exemplo simples, fica ilustrado o trabalho de forma integrada entre budistas e comunidade, sendo que a iniciativa partiu da própria comunidade e não dos budistas. A constante atividade social presente no Jardim Castelo nos últimos anos e a atuação em conjunto com a comunidade, aparecem, na observação participante, como indícios de que as lideranças comunitárias estejam superando a cultura de subserviência por meio de mecanismos aprendidos no contato com budistas engajados do CEBB.

Assim como no Sri Lanka, os projetos do Sarvodaya promoveram o “empoderamento” da comunidade por meio da utilização de métodos específicos como *shramadana* (doação de trabalho) e *gramodaya* (despertar espiritual da comunidade) (BOND, 1996, p. 135), também no Jardim Castelo, budistas e moradores “doam seu trabalho” para o benefício comunitário, havendo a possibilidade de transformação da comunidade.

O trabalho da instituição Sarvodaya, fundada na década de 1950, entretanto, alcançou, em 1985, oito mil vilas carentes do país. No caso do CEBB, em março de 2011 foi concebido um segundo projeto de atuação social nos moldes do desenvolvido junto ao Jardim Castelo. O novo engajamento social está sendo realizado pela recente comunidade budista do CEBB Darmata, fundada em Pernambuco e que conta hoje com cerca de quinze moradores, conforme entrevista realizada com o Lama Padma Samten.⁵³ O projeto iniciou com o método da história oral, ouvindo-se os moradores da comunidade budista e estabelecendo “sonhos em comum”. Esse novo projeto, nos mesmos moldes do projeto desenvolvido no Jardim Castelo, indica a possibilidade de expansão do engajamento social budista nos próximos anos.

6.4 Budismo engajado e sua adaptação à cultura brasileira: o “método do fio”.

Darcy Ribeiro (1983) descreve o povo brasileiro como criativo, informal, musical, festivo, uma nova experiência para a humanidade decorrente do encontro e miscigenação de pessoas de diversos locais do mundo. O Brasil para o autor é o local, onde portugueses, índios, africanos, alemães, poloneses, italianos, etc., se encontraram para criar uma nova forma de viver, um verdadeiro laboratório de miscigenação e interação cultural. A cultura

⁵³ Entrevista realizada em 14 de abril de 2011.

brasileira passou a ser constituída pelo enriquecimento proporcionado por costumes e tradições destas variadas culturas e da possibilidade de elas interagirem entre si.

Em contrapartida, o budismo, segundo Usarski (2009, p. 23), caracteriza-se por ser uma organização rigorosa, uma ética minuciosamente regulamentada e uma rotina consequentemente orientada no ideal da realização do nirvana.

Assim, convém investigar como e em que nível se dá a adaptação do budismo e dos seus projetos sociais no contexto da cultura brasileira e também a adaptação da população aos projetos budistas e ao *dharma*. Trata-se, a princípio, de algo que parece improvável, eis que no encontro entre culturas heterogêneas há uma tendência de se estabelecer uma relação de dependência (RIBEIRO, 1983) ou até de rejeição mútua. Assim, haveria a hipótese de os moradores do Jardim Castelo se tornarem dependentes dos budistas, o que destoaria do propósito da ética social budista, que é pautado na ideia de trabalho em conjunto com a comunidade. Ou, poderiam os moradores do Jardim Castelo rejeitarem a entrada dos budistas e seus projetos sociais devido às diferenças culturais e religiosas.

Esses fatores poderiam se tornar possíveis diante dos rituais, formalidades e disciplina orientais, que destoam da informalidade brasileira. Diante de tal problema, convém identificar os procedimentos utilizados pelo CEBB nessa interação e verificar se conseguem superar as dificuldades apontadas.

Na observação participante, percebeu-se a utilização de uma segunda técnica budista para superação dos obstáculos culturais. Trata-se da “técnica da passagem do fio”, descrita por Lama Padma Samten (2004), que aplicada aos projetos sociais significa a incorporação de valores humanos em práticas culturais e esportivas tradicionais da cultura brasileira, tais como, o futebol e a capoeira, utilizadas como “meios hábeis” para trazer o conteúdo de ética budista (cultura de paz) para a população participante.

No relato de uma reunião entre budistas engajados e moradores do Jardim Castelo, ocorrida no dia 5 de fevereiro de 2011, constata-se que a prática de jogos esportivos é utilizada como forma de introduzir valores humanos na comunidade, ganhando um conteúdo interno budista. Assim, o torneio de futebol, típico da cultura brasileira, quando é organizado por budistas engajados em conjunto com lideranças da comunidade, procura promover valores presentes no ensinamento budista como amizade e compaixão, conforme relato abaixo.

Realizamos nesta sexta, dia 4 de fevereiro, um torneio de futebol com os jovens da comunidade. Participaram dos jogos 70 jovens de 9 a 17 anos. Os jogos foram realizados no campo de futebol "de baixo". 6 equipes masculinas e 2 femininas. Os

cartões amarelos foram insignificantes e não se ouviu palavrões. Nenhuma briga e sequer discussão. Estiveram presentes pessoas da diretoria da Associação dos moradores, que além de apoiar ainda trabalharam na preparação do evento e acompanharam até a premiação final. A premiação foi de brindes conseguidos na própria comunidade com o comércio local, sendo premiados destaque e não os vencedores, pois todos foram vencedores. Esta nossa maneira de não destacar as disputas entre equipes visa torná-los mais amigos não importando as panelinhas e saindo da necessidade de vencer e que só os melhores tem vez, isto na vida já é penoso demais (concursos, vestibulares, etc.). Quando há um vencedor, ele fica alegre e todos os demais ficam tristes e isto é injusto, pois todos são de natureza perfeita.

A utilização do futebol, esporte típico do Brasil, foi concebida como um instrumento para promoção de valores humanos a partir de reuniões realizadas entre os budistas engajados. Na observação participante, foi possível ouvir discussões que resultaram na ideia de utilizar esse esporte como “meio hábil” para atrair jovens que dificilmente iriam a um templo budista ouvir o *dharma*. Os jogos de futebol são organizados com uma configuração específica. Os jovens participantes recebem atenção e prestígio da comunidade ao mesmo tempo em que o estímulo não é pela vitória, mas sim pela amizade. Esse aspecto fica constatado no relato acima por meio da seguinte frase: “Esta nossa maneira de não destacar as disputas entre equipes visa torná-los mais amigos”. Também o *dharma* está presente na concepção de que todos têm a natureza de Buda, independentemente de vitórias ou derrotas, o que transparece no seguinte trecho ao final do relato: “todos são de natureza perfeita”.

O projeto procura incentivar o esporte pelo seu componente de saúde e pela promoção de valores existentes na ética social budista. Atrai um público que, não tendo outras oportunidades de inserção social, poderia estar envolvido com o tráfico ou criminalidade.

Outra atividade organizada pelos budistas engajados, em conjunto com moradores do Jardim Castelo, demonstra que paralelamente à aprendizagem de informática, o participante é introduzido aos valores budistas, conforme relato de 28 de abril de 2010, abaixo.

O objetivo maior do curso é inserir-los em uma cultura de paz, usando a motivação de aprender informática como nossa ferramenta, pois através dela muitos valores podem ser trabalhados.

A ética social budista aos poucos parece ser absorvida pelos moradores do Jardim Castelo nesta interlocução com os budistas engajados, conforme se verifica por meio de relato de 21 de outubro de 2010 de uma moradora que organiza, em conjunto com os budistas engajados, uma atividade para as crianças chamada de “Pinte e Brinque”:

Tivemos uma conversa em volta da mesa e combinamos que ninguém viria apontar o erro do outro, porém vamos promover cuidado com o colega e cuidar também do projeto para continuarmos juntos uma cultura de paz e mudarmos a paisagem quando necessário. Dei uma folha de papel em branco e pedi que fizessem um

círculo grande e dentro do círculo desenhassem o que vem na cabeça. Pedi que esses desenhos fiquem comigo para termos uma noção de paisagem como eles estão vendo agora e passado um mês farei novamente esse trabalho para comparar o desenvolvimento.⁵⁴

Na fala acima, percebe-se que a moradora do Jardim Castelo absorveu a linguagem utilizada pelos budistas. Esse fato pode indicar que os projetos sociais estão promovendo valores e adaptação cultural e religiosa. Além disso, demonstra que os valores disseminados não precisam ser exercidos necessariamente por budistas, podendo ser promovidos por pessoas da própria comunidade. Além disso, pode indicar que essa forma de projeto social difere-se da visão assistencialista, já que, alcançado um certo nível de avanço, o projeto tende a se tornar independente de um grupo externo que chega para prestar auxílio.

O nível de influência da cultura e dos valores budistas sobre a comunidade pode ser identificada também por intermédio da visita de um mestre tibetano ao Jardim Castelo. A visita ocorreu em 5 de abril de 2008, por ocasião do evento internacional das relíquias do Buda. Na ocasião, o CEBB Caminho do Meio recebeu autoridades do budismo no Brasil e no exterior, inclusive o Lama budista tibetano chamado Tashi Sonam Tulku Rinpoche.

Em matéria veiculada pelo site do CEBB na internet sobre a visita do referido líder religioso é salientado o fato de que a população local recebeu o mestre tibetano conforme os costumes tibetanos, inclusive com o oferecimento de *katag*⁵⁵, o que demonstra a existência de provável adaptação de moradores do Jardim Castelo à cultura budista, o que pode ter relação com o contato direto e prolongado dos projetos sociais na região.

No meio da tarde do último dia da exposição das relíquias do Buda, Lama Samten convidou Rinpoche, Lama Tartchin e alguns alunos que estavam no templo e fomos todos caminhando pela estrada. Um grupo alegre, seguindo pela estrada do Caminho do Meio. Logo na entrada do Castelinho, encontramos Dionísia, figura marcante na trajetória da comunidade. Ela ofereceu um *katag* ao Rinpoche e ao Lama. Logo depois seria a vez de encontrarmos Danilo, presidente da associação de moradores, que tb entregou o *katag* ao Lama e ao Rinpoche.⁵⁶

A entrega do *katag* ao lama tibetano por parte de dois moradores do Jardim Castelo, um deles presidente da associação de moradores, indica o conhecimento das tradições budistas por parte de membros representativos da comunidade, o interesse em demonstrar respeito ao visitante, a vontade de agradarem a comunidade budista com quem estão

⁵⁴ Retirado do site do NASCEM na internet.

⁵⁵ *Katag* é uma espécie de lenço de seda o qual é oferecido tradicionalmente para os mestres budistas tibetanos. Eles, ao aceitarem, colocam-no na volta do pescoço do praticante que se curva para receber. O procedimento simboliza a promessa do mestre de que nesta ou em outra vida ele ajudará o praticante a sair da roda da vida, que no budismo é tido como ciclos seguidos de renascimento e morte.

⁵⁶ Retirado do site do Instituto Caminho do Meio na Internet.

trabalhando conjuntamente. Também tende a revelar a compreensão das tradições budistas e a inserção da cultura budista oriental em meio à informal cultura brasileira. Um indicativo de que não apenas o budismo se adapta às culturas dos locais aonde chega, mas inclusive o fato de que a população local também possui um nível de flexibilidade para se adaptar a ele do ponto de vista cultural.

Na visita referida acima, o presidente da Associação dos Moradores ressaltou a importância das ações sociais budistas para a comunidade do Jardim Castelo.

Em meio a tijolos e areia, em pé, Rinpoche ouviu um pouco da história daquela comunidade contada por Danilo, que falou das dificuldades que surgiram e aos poucos foram superadas, do apoio que recebem do Lama e do CEBB. Um Danilo emocionado, grato, que foi ouvido com muito respeito por todos. (...) Danilo seguia contando do apoio que eles têm recebido do centro budista e de como eles conseguiram reverter situações que pareciam irreversíveis a muitos olhos, menos aos olhos e coração amplos do Lama Samten. Estava ali um homem forte, com os olhos marejados, contando as histórias de transformação de uma comunidade que aos poucos vai se descobrindo forte. Não porque aprendeu a lutar, mas porque aprendeu a sonhar.⁵⁷

Mais adiante, a moradora do Jardim Castelo, ex-papeleira, hoje coordenadora da Casa da Sopa, relata um pouco sobre a influência do budismo na comunidade.

Dionísia fala de sua aspiração em cuidar das crianças dali, e conta que agora um grupo começou a meditar e que muita coisa já mudou na vida de muita gente, muitas pessoas dizem que tudo está melhorando, que se sentem mais felizes, e mais capazes de cuidar uns dos outros. Aos poucos as crianças foram chegando. Rinpoche abençoou cada uma delas e também os adultos.⁵⁸

O fato de moradores do Jardim Castelo iniciarem as práticas de meditação e a aproximação de crianças junto ao Rinpoche para receberem bênçãos, pode indicar que gradualmente o contato entre os budistas e os moradores possa ensejar em uma conversão formal dos moradores ao budismo. Essa situação ainda não pôde ser identificada suficientemente no atual momento da pesquisa, mas no futuro será interessante verificar se esse contato, além de influenciar social e culturalmente, poderá também levar a uma conversão religiosa. Nesse caso, ainda que seja uma religião difícil de ser praticada, poderá, conferidas certas condições, proliferar até mesmo em meio à população brasileira de baixa renda. Essas elucubrações, no atual estágio, ainda não podem ser sustentadas como tendências.

Nesse ponto, assim como em outros, é interessante aplicar a visão sociológica de Peter Berger (2000, p. 9) quando ele afirma: “Como gosto de dizer aos meus alunos, a vantagem em

⁵⁷ Retirado do site do Instituto Caminho do Meio na Internet.

⁵⁸ Ibid.

ser cientista social em vez de filósofo ou teólogo é que podemos nos divertir tanto quando nossas teses são refutadas quanto quando são confirmadas”. O tempo dirá.

6.5 Budismo engajado na educação e no meio empresarial

O engajamento budista na educação é algo que parece estar na própria essência do budismo. Conforme visto no primeiro capítulo, o príncipe Siddharta, quando atingiu *nirvana*, tornando-se o Buda, decidiu ensinar o caminho para que outros também alcançassem esse resultado espiritual. Passou 45 anos “lecionando” o *dharma*, tendo ministrado cerca de 84 mil “aulas” (ensinamentos) ao longo deste período. Os alunos mais experientes foram se tornando “professores” do *dharma* e estes multiplicaram os ensinamentos por intermédio de seus alunos e assim por diante até os dias atuais.

No engajamento budista do CEBB, identificou-se que a experiência de viver nesta instituição, de forma geral, está direcionada para a aprendizagem. Tratando-se de conhecimentos e habilidades constituídos por conhecimento do *dharma* budista, linguagem específica e habilidades sociais e manuais para a vida comunitária com simplicidade, na concepção apresentada por Sivaraksa (1992).

Sobre esse tema, Lama Padma Samten (2009, p. 7) expõe a seguinte concepção:

Tenho refletido e vejo que o Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), que é uma instituição, é uma escola aberta para alunos livres. Todo mundo pode sair a qualquer hora. A porta está aberta, não é verdade? Não há nada que nos prenda aqui. Não tem nenhuma ficha de aluno, inscrição, relatório, nada. Se alguém precisar de um atestado de participação em tais meditações ou tais retiros, será difícil. (...) Nosso objetivo não é esse, nosso objetivo é que as pessoas melhorem. Se as pessoas melhoram e sentem-se bem, elas seguem. A avaliação, na verdade, é da escola e não da pessoa. Se há expansão e a vida das pessoas melhora, não precisa outro atestado. Não precisa nenhum grau, nenhuma prova, a não ser a prova da própria vida. Assim, não conseguimos separar a nossa vida cotidiana do mundo espiritual. Por quê? Porque o ensinamento espiritual nos ajuda a andar melhor na vida e não há nada na vida que não tenha a questão da cognição profunda, especialmente na perspectiva budista.

Essa noção de indissociabilidade entre a vida e a “questão cognitiva profunda” fundamenta a concepção de que a escola budista deve promover a “lucidez na vida cotidiana”. Esse direcionamento implica na utilização de outro ritmo aos procedimentos educacionais com o objetivo de permitir ao aluno a possibilidade de refletir e sentir o que está sendo realizado. Na observação participante junto à Escola Infantil Caminho do Meio, foi possível identificar a utilização constante de incentivos para que os alunos olhem e ouçam uns aos outros, entendendo seus sentimentos e o que está ocorrendo ao seu redor. Os alunos são

incentivados a refletirem sobre os efeitos das suas ações. Assim, em um episódio em que uma criança retira o brinquedo da mão de outra criança, o professor intervém, solicitando que a criança que retirou olhe para a outra criança e veja como ela está se sentindo a partir do ato realizado.

Samten (2009, p. 8) explica o procedimento educacional budista em comparação aos processos tradicionais. Afirmar que a educação tradicional está baseada no treinamento das pessoas para algum conhecimento ou habilidade específica. Essa prática pedagógica, segundo ele, seria o que no budismo se chama de “caminho do ouvinte”, ou seja, aprende-se a fazer algo específico. Na educação budista, entretanto, a técnica, segundo ele, “é ensinada, mas não é o aspecto principal”. O elemento principal na educação budista é o que os budistas do CEBB denominam de “abordagem da compaixão”, ou seja, a preparação para “sermos agentes no mundo, agentes lúcidos, que não apenas ouvem, mas são também capazes de ver, julgar e criar em uma perspectiva positiva” (SAMTEN, 2009, p. 8).

Na educação budista, assim como nos projetos sociais, utiliza-se a abordagem da *mandala*. Nela, define-se “a paisagem, nos comportamentos de uma forma que não necessita repressão” (SAMTEN, 2009, p. 9). A “paisagem” (estado mental) é a de “cultura de paz”, ou seja, de um olhar para o bem da coletividade, de se preocupar e cuidar do outro. O papel do processo educacional é “a estabilização da mente, da mandala, para não sermos perturbados pelas coisas mais simples” (SAMTEN, 2009, p. 10). Assim, cabe aos professores, ao longo das atividades, cuidar para que os alunos estejam na “mandala da cultura de paz”, ou seja, que a mente dos alunos esteja na “sintonia” de um convívio harmonioso com os colegas, professores e demais pessoas do âmbito escolar.

Entrevistado pelo programa “Estilo Zen”, um professor da Escola Caminho do Meio apontou o seguinte diferencial em relação ao processo de educação budista: “A questão é que a gente procura priorizar não apenas as áreas do MEC como matemática, artes e movimento, mas também outras questões como as emoções, por exemplo”.⁵⁹

Assim, no cotidiano da escola, foi possível, a partir da observação participante, verificar que os professores trabalham o conteúdo pedagógico ao mesmo tempo em que possuem um olhar para as emoções e comportamentos dos alunos. Há um incentivo por parte dos professores para atitudes que favoreçam o bem coletivo, o cuidar do outro, a amizade, o

⁵⁹ Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

fazer em conjunto. Em contrapartida, em casos de agitação ou agressividade, os alunos são questionados sobre se acham ou não adequado o seu comportamento e sobre os resultados de suas ações para o grande grupo. Segundo um professor da escola, procura-se, assim, desenvolver a “inteligência emocional”, ou seja, a capacidade de “entender o sentimento do outro e de pensar no bem da coletividade nas relações humanas”.

A importância dada às emoções na educação budista fica clara na fala da primeira diretora da escola.

A gente percebeu quando a gente criou esta escola que estava faltando muito e ainda está na educação dos jovens de hoje este parar e perceber os seus sentimentos. E, que se a gente exercitasse isto com as crianças desde pequeninhos, que a gente iria prepará-los para saber lidar com as suas emoções e com as emoções dos outros quando forem adultos. E isso, eu acho que é um grande diferencial.⁶⁰

Para desempenhar tal atividade, os professores, também denominados de “facilitadores da cultura de paz”, costumam praticar meditação, atividade que apontam como um meio de estabelecer suas mentes na sintonia necessária para esse tipo de trabalho. É o que explica a atual diretora da escola.

Um outro fator aqui muito importante é que os professores meditam, estudam o *dharma*, o budismo, e trabalham suas emoções para que na hora de estar com os alunos, os professores possam dar algum nível de exemplo, para que tenham capacidade de lidar com estas emoções que surgem.⁶¹

A meditação utilizada pelos professores aponta para a presença de um método de gnose que é conciliado com a posterior “ação no mundo”. Nesse processo, a meditação é apontada pelos budistas engajados na educação como um instrumento que qualifica o trabalho, facilitando a promoção da cultura de paz.

Na observação participante, percebeu-se que na escola infantil do CEBB há a presença de rituais e costumes do budismo tibetano aplicados junto às crianças, o que pode ser visto, por exemplo, a partir de preces e mantras recitados pelos alunos e professores no início e no término das aulas, assim como, antes das refeições. Também são utilizadas oferendas de água em um altar com imagens budistas. A manutenção do altar é realizada pelos próprios alunos com auxílio dos professores. Além disso, o currículo dos alunos contém aulas de yoga semanais. Paralelamente, são trabalhadas noções de ecologia e atividades culturais típicas do

⁶⁰ Retirado do site da revista Bodisatva na internet.

⁶¹ Ibid.

Brasil como a capoeira e o teatro de rua, o que introduz feições de um “budismo verde-amarelo”.

Segundo o Lama Padma Samten, a escola possui o objetivo de ampliar sua atuação para além da educação infantil, acompanhando o crescimento dos seus alunos. Ao atender crianças que são filhos de budistas e não-budistas, a escola se torna uma potencial multiplicadora da cultura e dos valores budistas, atuando também na conversão religiosa. Esses fatores indicam a possibilidade de preservação e expansão do budismo no Brasil e também da formação de uma geração de brasileiros com educação budista iniciada já na infância.

O engajamento budista na educação, entretanto, não ocorre apenas no CEBB e na Escola Caminho do Meio. Uma série de palestras para diferentes públicos não-budistas tem promovido uma formação budista aplicada para diferentes áreas, tais como, psicólogos, advogados e empresários.

Para fins deste estudo, é relevante demonstrar o engajamento budista para formação da área empresarial em valores humanos. A área empresarial é aquela que possui condições especiais de influenciar as grandes estruturas sociais, pois detém grande parte do capital, promove o emprego e movimenta a mídia, influenciando, assim, grandes massas.

Ao transmitir o *dharma* para empresários, Lama Padma Samten trilha caminho já percorrido por outros líderes budistas. As primeiras palestras proferidas para o público empresarial remontam ao ano de 1998 na cidade de Caxias do Sul, quando empresários da Câmara de Indústria e Comércio e Serviços (CIC) ouviram uma série de palestras em que o *dharma* foi interpretado de forma aplicada ao mundo dos negócios.

Nas palestras de 1998, Lama Padma Samten ressaltou que “o bom empresário é aquele que entende a necessidade das pessoas e oferece o que vai ser bom para elas. (...) Isso é muito diferente do comportamento anterior, pelo qual a pessoa procurava algum bobo que lhe comprasse seus produtos” (PEREIRA, 1998, p. 7-8). A ênfase budista em olhar o outro e se preocupar com ele foi introduzida no meio empresarial. Ressaltou também a importância de as empresas terem projetos sociais.

Várias empresas podem oferecer o mesmo produto, mas existem algumas delas que tem um trabalho social e isso torna-se simpático. Se a empresa tiver uma obra benemérita bem clara, aí está o diferencial. (...) Em vez de, por exemplo, investirem em anúncios de jornais e folderes, deveriam produzir uma obra social nítida,

verdadeira, o que daria um outro sentido aos funcionários das empresas, um orgulho de vestir a camiseta, e também traria um diferencial para o consumidor (PEREIRA, 1998, p. 7-8).

Partindo-se do trecho acima, é possível identificar uma tentativa de aplicação dos valores humanos ao mundo empresarial. Na linguagem budista, isso poderia ser descrito como a inserção das empresas na “mandala da cultura de paz”. De 1998 até os dias atuais, anualmente o Lama Padma Samten palestra para empresários em grandes corporações e nas federações empresariais como FIESP e FIERGS.

Em setembro de 2008, o “Portal Nós da Comunicação” publicou uma série de vídeos, nos quais Lama Padma Samten fala sobre comunicação corporativa, marketing, empreendedorismo, mercado de trabalho e visão empresarial sob uma perspectiva budista. Em um dos vídeos, há relatos do Lama Padma Samten sobre uma atuação sua como consultor de duas empresas multinacionais que passaram pelo processo de incorporação e estavam vivendo dificuldades de relacionamento corporativo.

Eles me convidaram para ajudar no processo de incorporação de uma grande empresa renomada internacionalmente por uma outra empresa brasileira também, renomada internacionalmente. Só que eles tinham panoramas organizacionais bem diferentes, ainda que as duas fossem muito reconhecidas, as duas eram como cases internacionais de sucesso. Mas elas tinham perspectivas diferentes. Enquanto que em uma a informação era toda horizontal, a outra era piramidal. Muito difícil. Então, esta organização piramidal venceu, ou seja, ela terminou adquirindo a outra. Então, é como se os outros tivessem que abdicar dos valores da horizontalidade e comunicação e passar por uma situação onde a fidelidade ao seu chefe é o ponto principal. (...) Esta organização que adquiriu funciona como uma família de fato. Isto é muito bonito. Só que eles eram concorrentes anteriormente. Era como se flamenguistas tivessem sido adquiridos pelo fluminense. Mas, como? Havia até um pouco de animosidade. A minha visão foi assim: vocês esqueçam todos os levantamentos de opinião, tirem isso tudo fora, isto é passado, passado não interessa. Nós vamos nos reunir e sonhar para frente. Nós vamos renascer e criar um sonho comum. Este sonho comum é um pós-morte. Agora nós vamos renascer. Então a conversa toda foi esta: como renascer.

O convite contínuo e a participação em consultoria de grandes empresas podem indicar que: existe um engajamento budista no setor empresarial, que esse segmento está interessado no *dharma* e que o *dharma* está sendo aplicado no meio empresarial, possivelmente influenciando-o. Além disso, novamente, o budismo ingressa em ambientes sociais sem necessariamente converter, mas com forte possibilidade de gerar efeitos sociais.

6.6 Budismo engajado na política

A exemplo do Sarvodaya, instituição que desenvolve budismo engajado no Sri Lanka, conhecida como “um dos mais antigos e celebrados movimentos budistas de libertação” (BOND, 1996, p. 121), também o CEBB possui atuação junto ao setor público. Não se trata da criação de um partido político budista como ocorreu no Japão em 1964 com a criação do Komeito a partir das bases do Soka Gakkai (METRAUX, 1996, p. 384). Tampouco possui as características existentes no Reino Unido, onde budistas integrantes do partido verde inglês criaram o *Network of Engaged Buddhism* em 1983 (BELL, 2000, p. 403).

O engajamento político do CEBB está mais alinhado com o tipo de atuação desenvolvida pelo Sarvodaya, ou seja, atuação em áreas sociais em que o setor público não consegue se fazer suficientemente presente para atender as demandas da população. Não atua na substituição do setor público, pelo contrário, na observação participante, aparece como meio para incentivar reivindicações por políticas públicas na linha da democracia participativa. Nesse sentido, auxilia na organização popular por intermédio de “empoderamento” de lideranças locais e apoio de técnicos pertencentes à sanga do CEBB. Além disso, há o engajamento em projetos públicos por meio de ações sociais em campo no desenvolvimento de “cultura de paz” em zonas de risco. Finalmente, palestras em eventos políticos promovem a inserção de valores humanos no setor público.

Para fins deste estudo, convém destacar alguns momentos de engajamento político. O primeiro a ser destacado foi a execução de um projeto social em parceria com a Secretaria de Segurança Pública de Porto Alegre em 2004 para promoção de cultura de paz em regiões de alto índice de criminalidade.

No ano de 2010 foi firmado um convênio com o governo federal e o município de Viamão/RS para que o CEBB dirija as atividades do programa federal Saúde da Família no Município de Viamão/RS.

O engajamento político na linha da democracia participativa junto aos órgãos públicos pôde ser constatado por meio da pesquisa participante ocorrida entre os anos de 2006 e 2008. O objetivo do CEBB era o de apoiar a população do Jardim Castelo a regularizar sua estada no terreno invadido sem que isso causasse prejuízo aos proprietários do imóvel. Em contato com o governo federal, moradores obtiveram aprovação de recursos federais para aquisição

do terreno invadido. Ainda assim, uma série de contatos com a prefeitura de Viamão e o governo federal se fizeram necessários para cumprir com a burocracia estatal. Os budistas engajados apoiaram a Associação de Moradores do Jardim Castelo por intermédio de uma rede de budistas com formação em áreas como Direito, Sociologia, Administração, Arquitetura, que se dispôs a atuar com o ente público para cumprir com as burocracias necessárias para obtenção dos recursos federais para aquisição do terreno.

Atualmente, o governo federal está regularizando a situação dos moradores e trazendo a estrutura social de educação, saúde, lazer e saneamento básico para o Jardim Castelo. O processo de reintegração de posse foi extinto e os proprietários do imóvel serão pagos pelo governo federal. Nesse caso específico, houve pesquisa participante, tendo sido solicitado acompanhamento jurídico e participação em reuniões com representantes da prefeitura de Viamão e com os moradores.

A experiência acima possibilita indicar que o método de atuação em rede (*mandala*) tende a intensificar a importância das ações por meio do encontro de várias pessoas e do tratamento coletivo (*inteligência coletiva*) dos temas. A atuação em rede também tende a promover uma “emoção” (*lung*) sentida nas reuniões, principalmente quando do encontro com o poder público. A confiança dos moradores do Jardim Castelo na atuação dos budistas engajados frente ao poder público também parece apontar para a existência de elementos de *fé* ou *poderes mágicos* como diz Weber (1967).

Na esteira de diálogo com o setor público, convém destacar, ainda, o recente convite da Prefeitura de Porto Alegre para que o Lama Padma Samten realizasse a abertura do V Congresso da Cidade realizado em Porto Alegre em 24 de março de 2011. O tema da palestra foi “Cuidando da Cidade: uma abordagem integrada” e contou com a presença do prefeito José Fortunatti, do secretário de governança César Busato e demais autoridades políticas.⁶²

O interesse do setor público pela abordagem budista pode estar indicando uma abertura para maior grau de validade do budismo como meio de inserção de valores humanos na gestão pública.

⁶² Retirado do site do Observatório das Metrópoles na internet.

6.7 O engajamento budista interpretado à luz da teoria do *Desenvolvimento como Liberdade* de Amartya Sen

A forma de engajamento social budista encontra interlocução com a teoria do desenvolvimento como liberdade trabalhada por Amartya Sen, que sustenta a importância da liberdade, colocando-a como fundamento e meio para o desenvolvimento econômico e resolução de problemas sociais como a desigualdade. Para Sen (2000, p. 40), a expansão da liberdade das pessoas é o fim prioritário e, simultaneamente, o meio principal do desenvolvimento. O desenvolvimento consiste na remoção dos vários tipos de restrições que deixam às pessoas pouca escolha e pouca oportunidade para exercerem sua ação racional.

Neste sentido, as reuniões organizadas pelo CEBB para dialogar e estabelecer projetos em comum com os moradores vizinhos busca apontar soluções, caminhos, ou, utilizando a linguagem de Amartya Sen, promovem a “expansão das liberdades”. Essa autonomia, na esteira do autor, ocorre no nível mental das pessoas, que aprendem como podem unidas resolver problemas da comunidade.

Sen (2000, p. 4) explica que a liberdade possui função nuclear ao processo de desenvolvimento e superação da pobreza e desigualdade por duas ordens de razões: a) avaliação: a apreciação do progresso tem que ser feita em termos do alargamento das liberdades das pessoas e b) eficácia: a eficácia do desenvolvimento depende da ação livre das pessoas.

Neste sentido, a pesquisa de campo no CEBB possibilitou identificar que os projetos que surgiram a partir do desejo coletivo da comunidade, por ação livre das pessoas, tiveram êxito no seu funcionamento e continuam ainda hoje em operação, ainda quando as lideranças locais não sejam necessária ou “formalmente” budistas. Há, assim, a possibilidade de que alguns moradores do Jardim Castelo estejam vivendo com base em preceitos do *dharma* mesmo sem terem passado por um processo de conversão religiosa. Talvez, por isso, não se considerem budistas.

Segundo Sen (2000, p. 4-5), o que as pessoas podem efetivamente realizar é influenciado pelas oportunidades econômicas, pelas liberdades políticas, pelos poderes sociais e por condições de possibilidade como a boa saúde, a educação básica, e o incentivo e estímulo às suas iniciativas. A liberdade, tanto política quanto social (como a liberdade de

participação ou discordância política, ou as oportunidades de receber educação básica) é eficaz como contributo para o desenvolvimento e a redução da desigualdade.

Nas reuniões com os moradores do Jardim Castelo, dentre os projetos e demandas que surgiram entre os moradores, estava a importância da educação. Na busca por emprego, boa parte dos moradores da região encontravam limites na sua baixa escolaridade. A partir desse diagnóstico, foram tomadas decisões no sentido de buscar auxílio do Ministério da Educação. Atuando em conjunto com o CEBB, os moradores conseguiram levar para dentro da comunidade representantes do projeto federal para alfabetização de adultos. Até hoje o projeto funciona na localidade, do qual inúmeras pessoas participaram e obtiveram benefícios.

Talvez, por isso, Amartya Sen (2000, p. 10) propõe que o desenvolvimento seja encarado como um processo de alargamento da liberdade real que a pessoa possui e não como o crescimento do produto nacional bruto, com o aumento das receitas pessoais, com a industrialização, com o progresso tecnológico, ou com a modernização social.

Considerar o desenvolvimento como expansão das liberdades substantivas, segundo Sen (2000, p. 10), orienta a ação para os *fins* que tornam o desenvolvimento algo *importante*, mais do que para os *meios* que desempenham papéis de relevo. A liberdade, por isso, não é apenas o fim primordial do desenvolvimento, conta-se também entre os meios principais.

Nesta linha, os projetos sociais nos moldes budistas de trabalho, ou seja, com atuação organizada em rede e inserção de valores humanos, tornam-se especialmente interessantes para o setor público, pois promovem a expansão da liberdade que refletirá em desenvolvimento. Ainda que para a ética social budista, o desenvolvimento não seja o objetivo, a metodologia social budista tende a gerá-lo já que promove a expansão das liberdades individuais.

Segundo Sen (2000), as liberdades políticas, sob a forma de livre expressão e eleições, ajudam a promover a segurança econômica, enquanto as oportunidades sociais, sob a forma de serviços de educação e de saúde, facilitam a participação econômica. Os dispositivos econômicos, sob a forma de oportunidade de participar no comércio e na produção, podem ajudar a gerar tanto a riqueza pessoal como os recursos públicos destinados a serviços sociais.

No caso da ação social budista, sabe-se que não há dentre os seus objetivos a intenção de incluir os participantes no sistema econômico tradicional, ou seja, não há intenção

manifesta de inclusão social sob o ponto de vista econômico. No projeto budista, a intenção é a inserção em uma rede que opera com base em valores humanos comuns da ética budista. Dentre esses preceitos, encontra-se o da vida comunitária com baixo impacto ambiental e a cooperação para a solução de problemas coletivos.

Assim, neste ponto, parece se diferenciar um pouco da visão exposta por Amartya Sen, cujo método propõe também a geração de “riqueza pessoal” e promoção de “recursos públicos destinados a serviços sociais”, aspectos que não são a primeira prioridade da ação social budista e que podem ser vistos com restrição caso não se trate de um desenvolvimento sustentável.

Amartya Sen (2000, p. 35), explica que, sob a perspectiva comum, alcançar o desenvolvimento exige uma série de restrições quanto aos serviços sociais, à previdência social, ao favorecimento de direitos políticos e cívicos e ao “luxo” da democracia. Essa corrente, segundo Sen, salienta a importância de “rigor”, “disciplina” e “redução com custos sociais”.

O desenvolvimento, em sua concepção, é visto como um processo “amigável”. A naturalidade desse processo exemplifica-se pelas trocas mutuamente benéficas, redes de trabalho de assistência social, liberdades políticas e desenvolvimento social. A expansão da liberdade é vista tanto como fim principal quanto como meio principal, os quais denomina respectivamente de papel constitutivo e papel instrumental (SEN, 2000, p. 35).

A importância das redes de trabalho também está presente na concepção budista de ação social. Essa relevância evidenciada a partir do trabalho em conjunto com a comunidade, com outras instituições e com o setor público.

Na vida comunitária, os budistas do CEBB desempenham funções diversas que passam por atividades manuais como cozinhar, limpar o templo, atividades intelectuais como atividades de secretaria e escritório, redação da revista budista, condução de reuniões, até atividades religiosas como conduzir práticas espirituais. Sob a ótica budista, a alteração de funções ocorre a partir da aplicação do ensinamento sobre a impermanência, assim como, a importância dada a não-identidade (*anatman*), ou seja, distinguir a pessoa do cargo, mas principalmente, com o objetivo de gerar habilidades em diferentes funções, ou seja, na linguagem de Sen, a liberdade.

No método budista estudado no CEBB ficou claro o objetivo do Lama Padma Samten de proporcionar novas habilidades para os seus alunos, assim como, possibilitar o avanço espiritual dos mesmos a partir da mudança de perspectivas e funções.

Para Sen (2000, p. 36-7), o papel constitutivo diz respeito à importância das liberdades concretas para o enriquecimento da vida humana. Estas liberdades concretas incluem: potencialidades elementares, como evitar a fome, a subnutrição, as doenças evitáveis, a mortalidade precoce, liberdades associadas à educação, etc. O papel instrumental destaca liberdades políticas, dispositivos econômicos, oportunidades sociais, garantias de transparência, previdência social.

Segundo Amartya Sen (2000, p. 40-1), essas liberdades reforçam as capacidades das pessoas, mas também se complementam umas às outras, solidificando-se mutuamente de forma suplementar. Nesse sentido, por exemplo, o crescimento econômico além de aumentar os rendimentos privados, permite o alargamento dos serviços sociais. Em contrapartida, as oportunidades sociais, como a educação pública ou os serviços de saúde contribuem para o desenvolvimento econômico. Cai por terra a crença, dominante em alguns círculos políticos, de que “o desenvolvimento humano” (educação, saúde, etc.) seria uma espécie de luxo a que só os países ricos se podiam permitir.

A visão de Amartya Sen encontra parcial correspondência na ação social budista, pois há na concepção budista o entendimento de que as oportunidades sociais são importantes, entretanto, enquanto Sen enfatiza sua relevância sob o ponto de vista econômico, no budismo sua importância encontra-se centrada no aspecto do desenvolvimento espiritual. Ambas as abordagens encontram maior intimidade no fato de que o investimento deve ser no social, ou seja, nas pessoas, mas diferem-se no objetivo que, no caso do budismo, não é o da inclusão social no mercado de trabalho, mas sim, em comunidades e em uma vida espiritual com simplicidade. A simplicidade é vista como elemento necessário para que o budista tenha tempo para a prática da gnose.

6.8 Engajamento budista para o diálogo com a ciência

Na obra *O Universo em um Átomo*, Dalai Lama (2006) defende que, se as religiões, confrontadas com a ciência, tiverem uma posição divergente, então é melhor esquecer a religião e seguir a ciência. Dalai Lama sustenta essa posição, pois acredita que a ciência tem

mudado ao longo dos anos e que cada vez os estudos sobre a mente e a realidade estão se aproximando das concepções budistas milenares. Ao mesmo tempo, não teme em propor mudanças na concepção budista, caso a ciência demonstre estar o budismo equivocado. Nesse caso, a ciência contribuiria com o desenvolvimento budista.

Ao pensar dessa forma, Dalai Lama tem desenvolvido uma série de diálogos com cientistas, confrontando o *dharma* com os desenvolvimentos científicos desde a década de 1970.

Sobre o tema, o cientista e budista Alan Wallace afirma (2009, p. 21):

A ciência contemplativa é central para questões como educação para o século 21, pois integra as teorias e as práticas das grandes tradições contemplativas do mundo com as metodologias experimentais da ciência moderna. Estou convencido de que o budismo e outras tradições contemplativas (por exemplo, o cristianismo, a vedanta e a cabala) descobriram verdades essenciais sobre a natureza e sobre o potencial da consciência e sua relação com o mundo atual. Elas arranjam métodos eficazes para desvelar os recursos ocultos da mente e do coração humanos, levando à realização da felicidade genuína e duradoura. Agora é a hora de aplicar o rigor investigativo da ciência moderna para explorar a eficácia desses métodos – nas perspectivas tanto da primeira quanto da terceira pessoa – levando gradualmente à unificação da ciência e da espiritualidade.

Segundo Lama Padma Samten, comungando das mesmas concepções, o CEBB, a partir do ano de 2006, passou a organizar um evento chamado de “Diálogos do Budismo”, que promove a interface entre as concepções budistas e as áreas do conhecimento acadêmico. Nesses eventos, autoridades de diversas áreas são convidadas a apresentarem seus conhecimentos em diálogo com os budistas. Em várias ocasiões, budistas com atuação em áreas específicas de conhecimento procuram demonstrar os pontos em que o budismo dialoga ou entra em conflito com as áreas de conhecimento. Além disso, são identificadas no pensamento científico, aquelas teorias que estariam em harmonia com a concepção budista ou não. Em alguns casos, os budistas que atuam profissionalmente explicam como as concepções budistas são aplicadas na sua atuação profissional.

O primeiro evento da série “Diálogos do Budismo”, ocorrido no CEBB, foi em 2006, com o tema “Budismo e Ecologia”. Na ocasião, ambientalistas de diversas regiões se reuniram para tratar em diferentes painéis de temas como “trajetória histórica e filosófica do movimento ecológico”, “obstáculos e metas do movimento ecológico”, “temas prioritários ao momento atual” e “ação conjunta”. O evento foi organizado em parceria com a Associação

Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN), Núcleo de Ecojornalistas, Prefeitura de Viamão e suas secretarias de meio ambiente e cultura, Via Zen.⁶³

No ano seguinte ocorreu o “I Encontro Diálogos entre Educação e Budismo” que teve como objetivos: “Possibilitar trocas de experiências a partir de diferentes visões do processo de educação; construir novas perspectivas em educação através da contribuição do budismo e sua visão de mundo”. O evento contou com palestras de vários professores universitários, dentre eles, Lea Fagundes, Leunice Martins de Oliveira, Mônica Estrázulas e Ítalo Modesto Dutra.⁶⁴

Em 2008, o tema da série foi “Budismo e Sociedade” e, em 2009, “Budismo e Saúde”. No ano seguinte, a série diálogo ocorreu tanto no CEBB Caminho do Meio como na Universidade Federal de Pernambuco, onde a perspectiva de mandala foi apresentada no contexto da educação para superação de “muros invisíveis”. A iniciativa decorreu do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE. Lama Samten participou de três conversas com o professor Alexandre Simão Freitas e respondeu às perguntas do público.

A observação participante tornou possível identificar em cada nova edição o aumento no número de participantes, o que pode indicar que há um crescente interesse do público em discutir temas acadêmicos com uma perspectiva budista. Essa adesão pode indicar também que no futuro o CEBB pode vir a desempenhar uma atuação acadêmica com perspectiva budista a exemplo de universidades japonesas organizadas pelo Soka Gakkai no Japão (METRAUX, p. 382, 1996).

Esses diálogos com a ciência estão à base do desenvolvimento da ética social budista e promovem sua atualização constante. Isso pode significar que há uma tendência no budismo de não apenas reconhecer na *gnose* a possibilidade do desenvolvimento espiritual, mas também nas capacidades cognitivas, que igualmente levariam ao conhecimento da verdade e à transcendência.

⁶³ Retirado do site do Instituto Caminho do Meio na internet.

⁶⁴ Retirado do site Ponte de Luz na internet.

6.9 Situando o caso estudado no contexto mais amplo do budismo engajado no mundo

O CEBB (Centro de Estudos Budistas Bodisatva), através do seu fundador Lama Padma Samten e de sua sanga distribuída em 22 cidades brasileiras, apresenta uma proposta de budismo engajado que possui características tanto do budismo engajado praticado no Oriente como no Ocidente, possuindo, ainda, elementos próprios decorrentes da adaptação à cultura brasileira, como a utilização de capoeira e futebol em seus projetos sociais.

O fato de ser o seu fundador um brasileiro e ter o CEBB independência em relação às organizações budistas estrangeiras possibilita a criação de uma forma própria de ação no mundo. O CEBB inclui no seu engajamento social os princípios budistas existentes em outras manifestações como o Sarvodaya ou o Interbeing Order, porém agrega ainda uma ênfase na noção de mandala, de sonho coletivo e no idealismo representado pelo desejo de contribuir com a construção de uma cultura de paz.

A noção de mandala ou trabalho em redes, é uma característica do engajamento budista bastante saliente na forma de atuação do CEBB. O engajamento do CEBB inclui contatos em áreas como o setor público, o setor empresarial, a universidade e outras instituições do terceiro setor e religiosas. Este fator contribui para a validade empírica dos projetos sociais budistas, ao mesmo tempo em que reduz o peso do trabalho social sobre a instituição.

No âmbito social, a atuação do CEBB se caracteriza também pela utilização de trabalho em conjunto com a própria comunidade através da construção de sonhos e a implementação deles em conjunto. O empoderamento da população se dá de forma bastante sutil com reuniões que conduzem os participantes a se unirem para sonharem coletivamente e concretizarem os seus sonhos positivos através de ações no mundo. Há uma ênfase na melhoria das relações com familiares, vizinhos e colegas de trabalho, aspecto em que se assemelha à organização Interbeing Order de Thich Nhat Hanh nos países ocidentais.

No Sarvodaya, parte do empoderamento pode ser realizado por meio do fornecimento de crédito para pequenos empreendimentos. O valor é autorizado pela própria instituição para pessoas de qualquer religião que apresentem projetos em andamento ou efetivamente viáveis. Na atuação do CEBB, não há concessão de recursos para pequenos empreendimentos, no que se difere do Sarvodaya. Ainda assim, pequenas iniciativas no sentido de economia solidária

com engajamento budista tiveram surgimento, ainda que de forma discreta, podendo ser objeto de futura pesquisa.

O engajamento social do CEBB, entretanto, ocorre também em outros níveis sociais, através da organização de eventos que promovem o diálogo do pensamento budista com profissionais e acadêmicos de áreas como saúde, educação, ecologia e ciências sociais aplicadas. Neste ponto, aproxima-se das aspirações e ações do Dalai Lama que manifesta a importância dos diálogos do budismo com a ciência para o mundo contemporâneo, apoiando o Instituto Mind and Life (Suíça) que realiza este trabalho desde a década de 1970.

Além disso, a presença do Lama Padma Samten no meio empresarial e político é constante no seu calendário, destacando-se que o referido líder possui um roteiro de palestras em organizações empresariais. No âmbito político, no ano de 2008 foi homenageado com o título de cidadão honorário do Paraná, além de estar constantemente recebendo representantes governamentais nos eventos realizados pelo CEBB, sendo que alguns projetos do CEBB ocorreram em parceria com o ente público a exemplo do Sarvodaya no Sri Lanka. Ocorre também a prática de democracia participativa, em que o CEBB ajuda a comunidade a pleitear seus direitos junto aos órgãos públicos.

Finalmente, difere-se o CEBB em relação às instituições budistas asiáticas pela sua independência econômica em relação ao apoio internacional de países ditos centrais ou de primeiro mundo. No caso do CEBB, seus recursos decorrem da própria sanga brasileira e dos retiros realizados pelo Brasil, estando totalmente independente de instituições financeiras ou de fomento, no que se difere, por exemplo, em relação ao Sarvodaya.

CONCLUSÃO

Em sua obra *A religião da Índia: a sociologia do hinduísmo e do budismo*, Max Weber (1967, p. 212), diz tratar-se o budismo de uma religião de tipo-ideal “apolítico”, uma religião de monges mendicantes intelectualizados, a forma mais radical de luta pela salvação concebível, em que a salvação é um ato pessoal de cada indivíduo, tendendo a remetê-lo a uma busca fora da sociedade no “outro mundo”.

Esta “renúncia contemplativa do mundo” descrita por Weber como característica do budismo é algo que se confirma parcialmente no estudo de campo realizado no Centro de Estudos Budistas Bodisatva, onde os praticantes budistas realmente realizam práticas gnósticas pelo menos em duas ocasiões do dia. Tais práticas inclusive tendem a influenciar a forma como são realizadas as intervenções sociais.

No CEBB, praticantes budistas de partes distintas do país dedicam períodos específicos para realização de retiros espirituais, nos quais recebem orientações de meditação e realizam práticas meditativas e de recitação. Neste sentido, parece confirmar-se na atualidade da prática budista no Brasil a premissa de Weber de que o budismo possui um caráter “gnóstico”, ou seja, de busca espiritual.

Isto, entretanto, não impede que o budismo assuma uma característica paralela: a de engajamento social. Esta manifestação engajada do budismo cresce em diversos países, dando ao budismo uma feição nova, uma nova face. Neste sentido, foi constatado no estudo de caso que budistas do CEBB, paralelamente às práticas espirituais, desenvolvem também atividades de engajamento social, como participação nos projetos sociais junto aos moradores do Jardim Castelo.

Os retiros, assim, trazem elementos das práticas monásticas adaptadas à realidade social, incluindo ensinamentos para aplicação do budismo na vida profissional, familiar e econômica. Entre 2 e 9 de janeiro de 2004, por exemplo, foi ministrado um retiro no CEBB com o seguinte tema: “O Budismo na Vida Cotidiana”. O budismo aplicado à vida cotidiana leva a um engajamento social dos budistas mesmo quando estão fora do templo budista, ou seja, enquanto estão no trabalho, em casa ou no convívio social atuam para a “promoção da cultura de paz”. Esta abordagem engajada demonstrou-se estimulada pelo líder espiritual do

CEBB, que justifica sua utilização nos seguintes termos: “As práticas espirituais só adquirem sentido na vida cotidiana. A relação com nossos pais, esposa, marido, filhos, colegas de trabalho e demais seres em todos os planos da existência material e sutil é o verdadeiro termômetro da prática” (SAMTEN, 2001).

Assim, mesmo quando estão no trabalho, os budistas estariam engajados socialmente por uma cultura de paz.

O engajamento político dos budistas demonstrou-se uma realidade tanto no estudo de caso como em outros países como Sri Lanka e Japão. No Japão, vemos hoje a presença até mesmo de um partido político budista, o Komeito. Assim sendo, pode-se afirmar que o caráter a-político do budismo descrito por Weber estaria em processo de crescente dissolução em instituições budistas que desenvolvem a prática engajada. Em outras palavras, o budismo estaria crescentemente engajado também na política.

O novo budismo, com sua característica de engajamento social, parece se aproximar mais dos “tipos-ideais” religiosos intermediários propostos por Weber. Nesse caso, estaria assumindo uma função híbrida, em que há a combinação de aspectos das religiões de ética intramundana, de “tipo-ideal” de “renúncia contemplativa ao mundo” e religiões que possuem uma ética voltada para o mundo como o protestantismo (WEBER, 2004). Ao unir ambas as características, o budismo utiliza uma forma de ação social bastante peculiar e que pode ser aplicada em outros projetos, podendo trazer bons resultados e certo grau de inovação no trabalho social.

Já a outra premissa de Weber, de que o budismo é uma religião de intelectuais, confirma-se no estudo de caso, pois no CEBB a maior parte dos praticantes budistas provém de estruturas familiares socioculturalmente desenvolvidas. Ainda assim, o estudo de caso não afastaria a possibilidade de uma gradual participação de budistas de classes menos favorecidas, visto que os moradores do Jardim Castelo demonstram certo nível de adaptação e acolhimento da religiosidade budista. Neste ponto, há que se recordar que na Índia, os projetos de Ambedkar dirigidos para as castas menos favorecidas geraram a conversão de inúmeros hinduístas ao budismo, mesmo sendo eles provenientes de classes menos abastadas. Assim, entende-se que, com um engajamento social bastante eficiente, teria o budismo brasileiro condições de incluir também as camadas menos favorecidas.

Por outro lado, este budismo praticado no Jardim Castelo tende a conter menos conteúdo religioso e gnóstico, sendo praticado por meio de “valores humanos” na vida cotidiana. Ou seja, o engajamento budista não afasta o fato de que os ensinamentos budistas sejam complexos, exigindo, mesmo dos orientais provenientes de países de cultura budista, muitos anos de estudo e prática monástica.

Na observação de campo, por vezes foram vistas pessoas sem instrução participando das práticas e ouvindo os ensinamentos. Eram pessoas da região de periferia que recebiam os benefícios dos projetos sociais budistas e que, por isso, tinham especial simpatia pelo budismo. Mesmo assim, ao longo da pesquisa de campo, foram poucas as suas participações nos retiros, destacando-se mais a sua ação social em conjunto com os budistas e em estilo budista.

A *conversão* ao budismo, sob o ponto de vista histórico, não tem sido uma prioridade desta religião. O próprio Buda ensinava o dharma, ou seja, o caminho para a libertação. Libertação essa que incluía a própria libertação da religião budista. Assim, há gravuras em que Buda aponta com o dedo indicador para a Lua. Dessas gravuras decorre o ensinamento de que o praticante budista deve olhar para a libertação simbolizada pela Lua e não para o dedo que simboliza a religião. Assim, aquele praticante que ficasse preso a olhar para o dedo (religião), não enxergaria a Lua (o *nirvana*).

Assim, embora se possa falar de um proselitismo budista, já que Buda pregou 84 mil ensinamentos em 45 anos e os mesmos vêm sendo reproduzidos de mestre para discípulo até os dias atuais, o budismo não se caracteriza pela realização de trocas e concessões aos potenciais adeptos e prima pela tolerância, não pelo fundamentalismo.

Weber também apontou a característica do budismo de ser uma religião “individual”. Essa premissa de Weber também se confirmou parcialmente, eis que o budismo praticado no Brasil hoje é também uma busca individual de superação, a busca individual da iluminação que é trilhada por cada um. Historicamente, o budismo se propõe a algo que exige o trabalho espiritual individual e o trabalho coletivo de “mandala”, da sanga, da vida comunitária. As três jóias: o Buda, o *dharma* e a sanga. Assim, a inspiração no Buda é a inspiração no indivíduo que abandonou a família e foi para a floresta alcançar a iluminação. A inspiração no *dharma* é a inspiração no método que leva ao *nirvana* e a confiança na sanga implica o coletivo que sustenta os meios materiais para a prática através de uma atuação em “mandala”.

Disso decorrem aspectos individuais (intramundanos) e aspectos coletivos (no mundo material). Na comparação com outras religiões, Weber constatou a existência do aspecto individual, descrevendo-o acertadamente como uma característica importante do budismo.

No caso do CEBB, verifica-se a inserção de novas formas de adaptar o budismo à realidade nacional, inclusive com a inserção de cadeiras no templo, práticas disponíveis na internet e outros mecanismos que tendem a facilitar o acesso ao budismo por parte de leigos brasileiros. Percebeu-se a existência de uma junção entre a cultura brasileira e a cultura do budismo tibetano. Isto pode ter sido facilitado pelo fato de que o próprio líder religioso do CEBB é um lama brasileiro, o que não é comum nos centros budistas típicos do budismo de imigração, por exemplo. Isto aparece como um elemento que tende a reduzir o aspecto individualista destacado por Weber.

Nesse sentido, há no CEBB uma orientação para que as práticas sejam realizadas de forma coletiva, buscando superação da mente individualista e da criação de identidades. Além disso, a prática é realizada por pessoas leigas que estão inseridas no contexto maior da coletividade. Isto tende a relativizar o aspecto individualista do budismo, pelo menos, no budismo adaptado à cultura brasileira.

Assim, podemos sustentar, na esteira de Weber, que a individualidade se destaca como uma característica do budismo, principalmente se comparado o budismo com outras manifestações religiosas, como o cristianismo. Por outro lado, a pesquisa de campo mostrou que há uma visão e uma prática de ação coletiva crescente no CEBB.

Com base no estudo de campo é possível ainda constatar como peculiaridade do budismo engajado brasileiro o fato de que o engajamento é praticado em conjunto com a população objeto das ações sociais e que, nesta atuação, há a presença de elementos culturais brasileiros utilizados como meios para inserção de valores budistas.

Além disso, destaca-se o fato de que as pessoas que atuam de forma engajada estão trabalhando gratuitamente e que a prática engajada para os budistas faz parte do seu treinamento espiritual. Assim, a atuação em campo é realizada em paralelo com a prática espiritual “gnóstica”.

Na Índia, as atividades são organizadas para profissionalização dos próprios budistas, oriundos de castas baixas e desprovidos de qualquer formação. O principal objetivo é a melhoria da qualidade de vida para, posteriormente, passar para a etapa da prática espiritual.

Os objetivos foram determinados pelo seu líder Ambedkar, não pela própria população. Os recursos são oriundos principalmente de doações de budistas ingleses e americanos através de uma instituição responsável pela divulgação dos trabalhos sociais e arrecadação dos recursos. Os budistas engajados são remunerados e a população de budistas convertidos alcança o número de 500 mil habitantes em 13 cidades indianas.

É possível prever para o futuro que o CEBB deve ampliar sua rede sempre crescente e que isto poderá promover um engajamento social cada vez mais eficiente, o que tende a ampliar o número de praticantes budistas no país. Neste sentido, a tese de que o budismo estaria em declínio no país não se confirmaria, pelo menos, não nos locais onde ele possui esta nova face de engajamento social. No âmbito do budismo de imigração, entretanto, parece compreensível a redução no número de praticantes nos termos indicados por Usarski (2004).

Outrossim, a importância do carisma do líder religioso parece ser fundamental para o budismo no Brasil. Neste sentido, praticamente todo o engajamento budista do CEBB, com exceção do trabalho realizado no Jardim Castelo, depende do Lama Padma Samten. Isso se manifesta na política, nos diálogos com o meio acadêmico, nas apresentações jornalísticas, etc. A figura do Lama, do líder carismático, parece central para o engajamento social budista seja no CEBB, seja em outros locais, com Thich Nhat Hanh, Dalai Lama, Buddhadasa.

Além disso, os projetos sociais do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), assim como os projetos dos centros asiáticos referidos acima, tiveram início justamente em um período em que houve uma situação de risco. Constatou-se que a necessidade decorrente de uma sociedade de risco tende a acelerar os processos de engajamento social budistas.

Ademais desse sentido, pode-se dizer que o novo budismo apresenta características que “casam” bem com o ambiente e com as demandas existenciais da pós-modernidade. O budismo parece representar um caminho atraente e coerente, graças a algumas de suas características, como o não-fundamentalismo e o não-dogmatismo, a possibilidade de transcendência para todos, a liberdade espiritual aberta e irrestrita, a tolerância diante da imperfeição e do erro, a necessidade de dedicação a si mesmo, etc. Soma-se a isso a idéia da ética, da questão ambiental e da saúde física e mental. Em um mundo com população mundial crescente e com a vida nas cidades tornando-se mais complexa, seguidamente o indivíduo é submetido a situações de estresse. A idéia do *zen*, da tranquilidade contemplativa e do intramundano parece compor uma alternativa para viver em relativa harmonia e saúde mental em meio a um mundo em que materialmente se torna difícil viver. Assim, meditar em um

congestionamento quando se está atrasado ou em um aeroporto em dia de “caos aéreo”, pode representar uma importante habilidade “do outro mundo” para se viver engajado “neste mundo”.

Paralelamente a isso, o budismo brasileiro recepcionou pessoas oriundas de outras religiões por meio de um processo similar ao descrito inspiradamente por Pierucci (1996). Segundo esse autor, na segunda metade do séc. XX o Brasil entrou em uma transição cultural, que afeta negativamente o número de adeptos de suas maiores religiões, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda. Nessa transição, os indivíduos tendem a romper com seu próprio passado religioso (a religião adstrita, herdada da família) e a ingressar em religiões de salvação individual, onde a conversão se faz *individualmente*, em separado e mesmo contra o grupo doméstico (família, relações primárias). Pode-se concluir, então, que o budismo, que chegou ao Brasil como uma religião de afirmação étnica, pela mão dos imigrantes, estaria agora voltando a ser uma religião de conversão (mesmo que espontaneamente). Isso se deveria ao fato de que suas novas características influenciam pessoas e atraem adeptos.

É perceptível que o CEBB desenvolve uma forma de engajamento social semelhante àquela realizada pelas principais correntes do budismo engajado no Oriente e no Ocidente. Isso indica que a interpretação do *dharma* budista aplicado aos tempos atuais se dá de forma relativamente semelhante nos diversos países, independentemente do tipo de linhagem budista. Existem, porém, exceções em que há uma abordagem mais voltada à inserção no mercado, como ocorrem nos casos do Soka Gakkai e do TBSM da Índia.

Instituições como Sarvodaya, Buddhist Peace Fellowship e Interbeing, em contrapartida, possuem um engajamento budista bastante semelhante ao CEBB, porém são mais antigas, possuindo um amplo número de participantes no mundo. É possível, por isso, projetar a possibilidade de que o CEBB venha a assumir uma dimensão de engajamento gradualmente crescente, vindo a alcançar um número crescente de participantes no país e também no exterior. Isso significaria que o mesmo pode ter importante participação social no cenário nacional.

Além disso, o budismo engajado do CEBB demonstrou-se rico em formas de manifestação, incorporando características presentes tanto no Ocidente como no Oriente, incorporando ainda características nacionais. Decorre disto, a possibilidade de que se desenvolva uma forma especialmente avançada de budismo engajado no país.

Em linhas gerais é possível identificar na ética social budista algumas características que independem de linhagem budista ou mentor intelectual. Neste sentido, fica clara a ênfase na simplicidade do ponto de vista econômico, a vida em comunidades e a responsabilidade de cada um pela felicidade alheia.

Por outro lado, os principais desafios apresentados por líderes como Dalai Lama, Sulak Sivaraksa e Lama Padma Samten, decorrem do atual sistema econômico e da sua promoção por intermédio da globalização e dos meios de comunicação. A promoção de valores relacionados ao consumo e aquisição de bens é apresentada como estando em conflito com os valores budistas de generosidade, equanimidade e bondade.

Ainda que represente uma utopia do ponto de vista da realidade social contemporânea, a ética social budista possui pontos de relação com a posição de sociólogos e filósofos ocidentais sobre as reformas sociais necessárias. Nesse sentido, a ética social budista poderá se confirmar como um dos fundamentos válidos que podem contribuir em direção a um caminho alternativo para a humanidade. Nesse ponto, convém lembrar as palavras do líder budista Chagdud Tulku Rinpoche, fundador do templo de Três Coroas: “*samsara* não tem jeito”, ou seja, não há como tornar a vida social perfeita do ponto de vista material, mas é possível melhorá-la.

A pesquisa bibliográfica e de campo possibilitaram uma visão mais ampla do budismo ao longo da história, colocando um foco de luz sobre os aspectos ético-sociais do budismo e como eles vêm se transformando no transcurso do tempo. De 2004 para 2011, inúmeras apropriações se tornaram possíveis por meio da pesquisa, devendo-se destacar o fato de que o pesquisador partiu da área jurídica em que originariamente concluiu seus estudos de graduação e mestrado, o que exigiu uma série de assimilações e estudos, passando para o campo da sociologia da religião e, deste, para o estudo do budismo.

Ao longo da pesquisa, a utilização de obras estrangeiras sobre o budismo engajado se comprovou de alta relevância para a pesquisa, o apoio recebido por parte do Lama Padma Samten foi fundamental, a participação em retiros e o contato com os budistas engajados foi extremamente interessante. O apoio epistemológico da “ecologia dos saberes” encorajou o autor a incluir obras de mestres budistas, enriquecendo o trabalho. A pesquisa participante, por sua vez, possibilitou uma experiência enriquecedora do ponto de vista acadêmico e humano.

Ficam abertas inúmeras questões para aprofundamento, algumas inspiradas em fatos da atualidade, como o comportamento do budismo engajado diante do acidente ocorrido no Japão. Como se posicionam os budistas? Que providências são tomadas pelo Soka Gakkai e pelo partido político Komeito? No tocante ao encontro entre o budismo e a ciência, convém pesquisar os resultados das recentes leis nacionais sobre a utilização de meditação em postos de saúde. Nos Estados Unidos, pesquisadores apontam benefícios da meditação para o tratamento do HIV, o que também Thich Nhat Hanh vem realizando há quase 20 anos. Ensina ele que o portador deve aprender a ter uma boa relação com o vírus, aceitá-lo e viver em harmonia (HUNT-PERRY; FINE, 2000). Para a educação, estudos que apontem para a utilização de meditação com acadêmicos brasileiros podem ser altamente reveladores à exemplo dos indicadores obtidos por Alan Wallace (2000) nos Estados Unidos.

De forma geral, a tese pode ter apresentado algum nível de contribuição para a sociologia da religião ao buscar apresentar de modo abrangente um novo budismo em expansão sob o ponto de vista de influência no mundo. Também por apresentar uma ética-social budista que inclui ensinamentos desde os tempos do Buda, os quais parecem válidos ainda nos dias de hoje, além da adaptação do *dharma* para interpretação dos problemas sociais contemporâneos, mediante interlocução entre autores budistas e sociólogos. Por fim, a tese pode trazer alguma contribuição por intermédio dos esclarecimentos sobre os mecanismos de atuação social budista e do budismo engajado brasileiro, que incluem valores humanos, utilização da meditação e de traços da cultura nacional. Tais contribuições, espera-se, possam engrandecer o trabalho dos atores sociais estimulados pelos conhecimentos que decorrem do encontro das práticas budistas milenares com a sociedade ocidental contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ALTVATER, Elmar. *Terra incógnita: reflexões sobre globalização e desenvolvimento*. Belém: UFPA, 1999.
- ALVES, Daniel. Notas sobre a Condição do Praticante Budista. *Debates do Ner*. Porto Alegre: UFRGS, 2006, ano7, n. 9.
- ARVON, Henri. *Buddhism*. New York: Walker, 1963.
- ASSEBURG, Hans Benno; GAIGER, Luiz Inácio Germany. A Economia Solidária diante das Desigualdades. *DADOS Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 50, n. 3. IUPERJ, 2007.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação e documentação: referências – elaboração*. Rio de Janeiro, 2002.
- BARROS, Ricardo Paes de; HENRIQUES, Ricardo; MENDONÇA, Rosane. A Estabilidade Inaceitável: Desigualdade e Pobreza no Brasil. In: HENRIQUES, Ricardo (Org.). *Desigualdade e Pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: IPEA, 2000.
- BARY, William Theodore De. *The Buddhist tradition in India, China & Japan*. New York: Modern, 1969.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____; WILLMS, Johannes. *Liberdade ou capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms*. São Paulo: UNESP, 2003.
- _____; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.
- _____. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997a.
- BELL, Sandra. A survey of engaged buddhism in Britain. In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publishing, 2000.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 21 (1), p. 9-24, 2000.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós, 1998.

BODISATVA: um olhar budista. Disponível em: <<http://bodisatva.com.br/entrevista-com-lama-samten-para-o-jornal-a-tarde/>>. Acesso em 4 abr. 2011, às 15h46 min.

BOISSELIER, Jean. *The wisdom of the Buddha*. New York: Harry N. Abrams, 1994.

BOND, George D. A. T. Ariyaratne and the Sarvodaya Shramadana Movement in Sri Lanka. In: QUEEN, Christopher; KING, Sallie (Org.). *Engaged buddhism: buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. STRECK, Danilo Romeu. A pesquisa participante e a partilha do saber: uma introdução. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu. (Org.) *Pesquisa participante: o saber da partilha*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

BRANDON, David. *Zen and the art of helping*. Routledge & Kegan Paul, 1976.

BROWN, Ellis Wayne. *O terceiro setor em perspectiva: constituição, interfaces e operacionalização, a organização social tripartita*. São Paulo: Fiúza, 2006.

BRUSCHI, Luiz Carlos. *Rede autopoietica: a vida da vida*. Londrina: Ed. UEL, 2003.

BUDDHIST Peace Fellowship. Disponível em: <<http://www.bpf.org/>>. Acesso em: 26 fev. 2011.

BURITY, Joanildo. Budismo, Ciência e Filosofia Ocidental. *Bodisatva: revista de pensamento budista*, Viamão, n. 14, 2006.

CABEZÓN, José Ignacio. Buddhist principles in the Tibetan Liberation. In: QUEEN, Christopher; KING, Sallie (Org.). *Engaged buddhism: buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

CASTEL, Robert. *A desigualdade e a questão social*. 2.^a ed. São Paulo: Educ, 2004.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2. ed. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTLES, S.; MILLER, M. J. *The age of migration: international population movements in the modern world*. London: Macmillan, 1993.

CENTRO de Estudos Budistas Bodisatva. Disponível em: <<http://www.cebb.org.br/sobre/cebb>>. Acesso em: 5 abr. 2011, às 11h 30 min.

CHADI, Mónica. *Redes sociales en el trabajo social*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2000.

- CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1997.
- CUPITT, Don. *Taking leave of God*. New York: Crossroad, 1980.
- DAMATTA, Roberto Augusto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DE SWAAN, Abram. *Care of the state: health Care, education and welfare in Europe and the USA in the Modern Era*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- DELGADO, José. Reflexões sobre o sistema tributário aplicado ao terceiro setor. *Revista Fórum de Direito Tributário*, Belo Horizonte, n. 17, p. 11, set./out. 2005.
- DEMO, Pedro. Elementos metodológicos da pesquisa participante. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Conhecimento moderno. sobre ética e intervenção do conhecimento*. São Paulo: Vozes, 2001.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.
- DULCE, María José Fariñas. *La Sociologia Del Derecho de Max Weber*. Madrid: Civitas, 1991.
- DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social. As formas elementares da vida religiosa*. In Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EAGLETON, Terry. *The illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1996.
- FACHIN, Patrícia. Budismo. Transcendências para todos: a filosofia budista. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2001.
- FERNANDES, Thareja. Budismo, ação social e cultura de paz. *Bodisatva: revista de pensamento budista*, Viamão, n. 15, 2007.
- _____. A História do Budismo no Brasil. *Bodisatva: revista de pensamento budista*, Viamão, n. 17, 2009.
- FERRARINI, Adriane Vieira. *Pobreza: possibilidades de construção de políticas emancipatórias*. São Leopoldo: Oikos Ltda, 2008.
- FIEDEL, Stuart. *Prehistoria de América*. Barcelona: Crítica, 1996.
- FISCHER, Rosa Maria. *O desafio da colaboração: praticas de responsabilidade social entre empresas e terceiro setor*. Ed. Gente, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 46. ed. São Paulo: Record, 2002.

FROMM, Erich. *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. *1.º Espaço de Interventores Sociais: o humano sem orfandade!*. Santa Cruz do Sul: CEFEP, 1999.

_____. A associação econômica dos pobres como via de combate às desigualdades. *Caderno CRH* 57. Salvador, UFBA, v. 22, n. 57, dez, 2009.

GENZ, Antônio Carlos de Madalena. Budismo, Ocidente, Lévi-Strauss e Slavoj Žižek. *Debates do Ner*, Porto Alegre, n.9, ano 7, 2006.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. *Max Weber: ensaios de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. São Paulo: Artmed, 2005.

_____; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

GOHN, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo: Cortez, 2005.

GOMBRICH, Richard. *Theravada buddhism: a social History from ancient benares to modern Colombo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1988, p. 30.

GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o cruzeiro do sul. Aspectos dos vários 'budismos' no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 198-207, set./nov., 2005.

GONZAGA, Elisabeth; APOLLONI, Rodrigo Wolff. O locus religioso como indício da opção pela 'identidade imigrante' em grupos budistas da Jôdo Shinshu em Suzano. *Revista de Estudos da Religião*, p. 86-102, jun. 2008.

GUIMARÃES, José Ribeiro Soares. Pobreza e desigualdade no Brasil: do discurso hegemônico e medição espúria às raízes da questão. In: FRANCO, Ângela; JUNCAL, Benito (Org.). *Pobreza e Desigualdade Sociais*. Salvador: SEI, 2003. (Série Estudos e Pesquisas).

HANH, Tich Nhat. *Living Buddha, Living Christ*. New York: Riverhead Books, 1997.

_____. The fourteen precepts of engaged buddhism. *Social Policy*. Fall 2002, v. 33 Issue 1.

_____. History of engaged buddhism. A dharma talk by Thich Nhat Hanh. *Journal of Sociology of Self-Knowledge*. v. VI, n. 3, p. 29-36, 2008.

HARSKAMP, Anton van. Existencial insecurity and new religiosity: an essay on some religion-making characteristics of Modernity. *Social Compass*. Louvain: SAGE, v. 55 (I), 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a chain of memory*. Oxford: Polity, 2000.

_____; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.

HUNT-PERRY, Patrícia; FINE, Lyn. All buddhism is engaged: Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing. In: QUEEN, Christopher S. (Org.) *Engaged buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications, 2000.

IANNI, Octavio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2004.

ILLICH, Ivan. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

INSTITUTO Caminho do Meio. Disponível em:

<<http://institutocaminhodomeio.org.br/escola-infantil/apresentacao>>. Acesso em: 11 abr. 2011.

_____. Disponível em:

<<http://www.caminhodomeio.org/CulturadePaz/HistoriaseSonhos/novidades.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

IZUMI, Masumi. Seeking the truth, spiritual and political: Japanese American community building through engaged ethnic buddhism. *Peace & Change*. v. 35, n. 1, p. 39-67, jan, 2010.

JENKINS, Stephen. Do Boddhisattvas Relieve Poverty? The distinction between economic and spiritual development and their interrelation in Indian buddhist texts. *Journal of Buddhist Ethics*. n. 7, 2000.

JONES, Ken H. *The social face of Buddhism: An approach to political and social activism*. London/Boston: Wisdom, 1992.

_____. *The new social face of Buddhism: a call to action*. London/Boston: Wisdom, 2003.

_____. Buddhism and social action: an exploration. *The Middle Way Journal*. v. 54, n. 2, p. 85-88, 1979.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KERSTENETZKY, Célia Lessa. *Brasil, a violência da desigualdade: observatório da cidadania*. Rio de Janeiro, n. 5, 2001.

KING, Sallie B. Conclusion: Buddhist social activism. In: QUEEN, Christopher S.; KING, Sallie B. (Org.). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University, 1996a.

_____. Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vientam: nondualism in action. In: QUEEN, Christopher S.; KING, Sallie B. (Org.) *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University, 1996b.

_____. *Being benevolence: the social ethics of engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

_____. An engaged Buddhist response to John Rawls's "The Law of Peoples". *Journal of Religious Ethics*. v. 34 Issue 4, Dec. 2006.

KLIKSBERG, Bernardo. *Desigualdade na América Latina: o debate aliado*. São Paulo: Cortez, 2001.

KLOSTERMAIER, Klaus. The nature of Buddhism. *Asian Philosophy*. Saskatchewan: University Library, 1991, Vol. 1, Issue 1.

KRAEMER, Maria Elisabeth Pereira. *Aspectos jurídicos do terceiro setor*. São Paulo: MP Editora, 2008.

KRAFT, Kenneth. *Inner peace, world peace: essays on Buddhism and nonviolence*. New York: State University of New York Press, 1992.

_____. *The wheel of engaged Buddhism: a new map of the path*. Weatherhill, 1999.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

LAMA, Dalai. *Universal responsibility and the good heart*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1976.

_____. *Comunidade global e responsabilidade universal*. São Paulo: Palas Athenas, 1992.

_____. *O universo em um átomo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____. O monge no laboratório. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 11, 2005.

_____. Disponível em: <<http://www.dalailama.org.br/home/>>. Acesso em: 28 de mar. 2011, às 15h24min.

LASCH, Christopher. *The minimal self: psychic survival in troubled times*. New York/London: Norton & Company, 1985.

LOCHE, Adriana Alves; et al. *Sociologia jurídica: estudos de sociologia, direito e sociedade*. Porto Alegre: Síntese, 1999.

LOY, David. *The great awakening: a Buddhist social theory*. London/Boston: Wisdom, 2003.

_____. The three poisons, Institutionalized. *Tikkun*, v. 22, Issue 3, May./Jun. 2007.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARTINS, P.H.; FONTES, B. *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004.

METRAUX, Daniel A. The Soka Gakkai: Buddhism and the creation of a harmonious and peaceful society. In: QUEEN, Christopher; KING, Sallie (Org.). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

MONJA Coen. Disponível em: <<http://www.monjacoen.com.br>>. Acesso em: 28 mar. 2011, às 14h52min.

MONTANO, Carlos. *Terceiro setor e questões sociais: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. 5 ed. São Paulo: Malheiros. 2008.

MÖLLER, Josué Emilio. *A justiça como eqüidade em John Rawls*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006.

MÜLLER, Friederich. Que grau de exclusão social ainda pode ser tolerado por um sistema democrático?. In: PIOVESAN, Flávia (Org.). *Direitos humanos, globalização econômica e integração regional*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

MORAES, Flavia. *O Dalai Lama no Brasil: a compaixão é um poder*. DVD das palestras. Palas Athenas, 2008.

NASCEM. Disponível em: < <http://nascempinteebrinque.blogspot.com/2010/10/dia-13-de-outubro-de-2010.html> >. Acesso em: 2 abr. 2011, às 11h33min.

NAVES, Rubens. *Novas possibilidades para o exercício da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

OBSERVATÓRIO das metrópoles. Disponível em: <http://web.observatoriodasmetrolopes.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1607%3Av-congresso-da-cidade-&catid=44%3Aeventos&Itemid=88&lang=pt.> . Acesso em: 6 abr. 2011, às 17h52min.

PARANHOS, Wilson. *Nuvens cristalinas em luar de prata*. Rio de Janeiro: FEEU, 1994.

PEREIRA, Nivaldo. *Parla Revista Regional*, n. 9. Maio., ano 1, Guaporé, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec, 1996.

POETHIG, Kathryn. Movable peace: engaging the transnational in Cambodia's Dhammayietra". *Journal for Scientific Study of Religion*, p. 19-28, 2002.

PONTE de luz. Disponível em: <<http://pontedeluz.blogspot.com/200712programem-se.html>>. Acesso em: 5 abr. 2011, às 18h21min.

OBEYESEKERE, G. Religious symbolism and political change in Ceylon. In: *The two wheels of Dhamma: essays on the Theravada tradition in India and Ceylon*, edited by B. Smith. Chambersberg, PA: American Academy of Religion, 1972.

OLENDZKI, Andrew. Meditation, healing, and stress reduction". In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publishing, 2000.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. Caminhos de construção da pesquisa em Ciências Humanas. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998.

PAES, José Eduardo Sabo. *Fundações e entidades de interesse social*. 5. ed. Brasília: Brasília Jurídica Ltda, 2004.

PARANHOS, Wilson. *Nuvens cristalinas em luar de prata*. Porto Alegre: FEEU/Paramita, 1994.

PARKUM, Virginia Cohn; STULTZ, Anthony. The angulimala lineage: Buddhist prison ministries. In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom, 2000.

PAUGAM, Serge. *Desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza*. São Paulo: Educ/Cortez, 2003.

PIOVESAN, Flávia. *Aspectos jurídicos do terceiro setor*. São Paulo: MP Editora, 2008.

POETHIG, Kathrin. Movable peace: engaging the transnational in Cambodia's Dhammayietra. *Journal for the Scientific Study of Religion*. p. 19-28, 2002.

POTTER, Charles Francis. *História das religiões*. São Paulo: Universitária, 1944.

POWERS, John. The free Tibet movement: a selective aarrative. In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publishing, 2000.

QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publishing, 2000.

_____; KING, Sallie (Org.). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

_____. Introduction: a new Buddhism. In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publishing, 2000a.

_____. Introduction: the shapes and sources of engaged Buddhism. In: QUEEN, Christopher. KING, Sallie. (Org.). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996a.

_____. Dr. Ambedkar and the hermeneutics of Buddhist liberation. In: QUEEN, Christopher. KING, Sallie. (Org.). *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996b.

RAHULA, Walpola. *The heritage of the Bhikkhu: a short history of the Bhikku in educational, cultural, social and politica life*. New York: Grove Press, 1974.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 64.

REDE Brasileira de Budistas Engajados. Disponível em: <<http://budistasengajados.blogspot.com/>>. Acesso em: 24 fev. 2009, às 23h34 min.

REIS, Elisa P. Percepções da elite sobre pobreza e desigualdade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 42, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: livro I, Teoria do Brasil*. 7. ed. Petrópolis: 1983.

RICHARDSON, Roberto Jarry. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

RINPOCHE, Chagdud Tulku. *O senhor da dança: autobiografia de um lama tibetano*. Três Coroas: Makara, 2005.

ROSHI, Moryiama. Um mestre zen no Ocidente. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 22, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 235.

SAMTEN, Lama Padma. *Meditando a vida*. São Paulo: Petrópolis, 2001.

SAMTEN, Lama. *O lama e o economista: diálogos sobre budismo, economia e ecologia*. São Carlos: RiMa, 2004.

_____. Responsabilidade universal. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 11, 2005.

_____. *Mandala do lótus*. São Paulo: Petrópolis, 2006.

_____. Visão espiritual na meditação: CEBB e a Escola Caminho do Meio. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 18, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: CES, 2007, n. 78.

_____. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry. Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances. *Buddhist-Christian Studies*, v. 26, p. 33-49, 2006.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao budismo japonês no Brasil. *Rever – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUCSP, v. 2, ano 2, 2002.

_____. Reinterpretação do budismo chinês e coreano no Brasil. *Rever – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUCSP, n. 3, ano 4, 2004.

SIMMER-BROWN, Judith. Speaking truth to power: the Buddhist peace fellowship. In: QUEEN, Christopher (Org.). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom, 2000.

SIVARAKSA, Sulak. *A socially engaged Buddhism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1988.

_____. *Seeds of peace: A Buddhist vision of renewing society*. Berkeley, CA: Parallax Press, 1992.

_____. Engaged Buddhism: selections from the speeches & writings of Sulak Sivaraksa. *Social Policy*, v. 33, Issue 1, Fall 2002.

_____. *Conflict, culture, change: Engaged Buddhism in a globalizing world*. Boston: Wisdom Publications, 2005.

SOARES, Gabriela Bastos. O biopoder na contemporaneidade e a alternativa budista. *Debates do Ner*. Porto Alegre: UFRGS, n. 9, ano 7, 2006.

SOUZA, Jessé de. Modernização periférica e naturalização da desigualdade: o caso brasileiro. In: SCALON, Maria Celi (Org.). *Imagens da Desigualdade*. Rio de Janeiro: UFMG, 2004, p. 80-1.

SEN, Amartya. *Development as freedom*. New York: Anchor, 2000.

SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SMART, Ninian; DENNY, Frederick. *Atlas de las religiones del mundo*. Barcelona: 2008.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *Budismo: uma introdução concisa*. São Paulo: Cultrix, 2003.

SMITH, Bardwell L. Sinhalese Buddhism and the dilemmas of reinterpretation. *Contributions to Asian Studies*, Leiden, v. 3, p. 1-25, 1973.

SOLERA, Carlos Rafael Rodríguez. Sete grandes debates sobre desigualdade social. In: CATTANI, Antonio David; DÍAZ, Laura Mota (Org.). *Desigualdades na América Latina: novas perspectivas analíticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2005, p. 209.

SPONBERG, Alan. “TBMSG: A dhamma revolution in contemporary India. In: QUEEN, Christopher. KING, Sallie. (Org.) *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Southeast Asia*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, n. 3, ano 3, 2001.

_____; GENZ, Antônio Carlos; ALVES, Daniel. Apresentação. *Debates do Ner*. Porto Alegre: UFRGS, n. 9, ano 7, 2006.

TARTHANG, Tulku. *As três jóias: Buddha, dharma e sangha*. São Paulo: Dharma, 1994.

TEMPLO Zu Lai. Disponível em: <<http://www.templozulai.org.br/projetos.htm>>. Acesso em: 25 fev.2009, às 15h39min.

THIOLLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária: teoria e prática*. 6. ed. São Paulo: Polis, 1985.

_____. Notas para o debate sobre pesquisa-ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

TRAINOR, Kevin. *Budismo: princípios, prática, rituais e escrituras sagradas: aspectos históricos, religiosos e culturais*. Barcelona: Blume, 2007.

TÜRCK, Maria da Graça Maurer Gomes. *Rede interna e rede social: o desafio permanente na teia das relações sociais*. 2. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

USARSKI, Frank. (Org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.

_____. O dharma verde-amarelo mal-sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*. n. 18, p. 52, 2004.

_____. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: tendências e questões abertas. *Debates do Ner*. Porto Alegre: UFRGS, n. 9, ano 7, 2006.

_____. *O budismo e as outras religiões: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.

VATTIMO, Giani. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VICTORIA, Brian Daizen. Japanese Corporate Zen. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, n. 12, 1980, p. 61-8.

WALLACE, Alan. Tibetan Buddhism in the West: Is it working? *Snow Lion*, vol. 15, n. 4, inverno, 2000.

_____. Uma educação dirigida à genuína felicidade. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 12, p. 36-38, outono, 2005.

_____. O Cientista Contemplativo. *Revista Bodisatva*. n. 14, outono, 2006.

_____. Mergulho no infinito. *Revista Bodisatva*, Viamão, n. 18, p. 15-25, set. , 2009.

WEBER, Max. *The religion of India: the sociology of Hinduism and Buddhism*. Free Press, 1958.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

_____. *Economia e sociedade*. v. 1 e 2. São Paulo: UNB, 2004.

WETZEL, Sylvia. Neither monk nor nun: western Buddhists as full-time practitioners. In: PREBISH, Charles S. BAUMANN, Martin. *Westward dharma: Buddhism beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ZIZEK, Slavoj. *On belief: thinking in action*. London: Routledge, 2001.