

Universidade Federal da Paraíba

KLARA MARIA SCHENKEL

O Buddha e o Extremo Oriental das Américas
um estudo etnográfico das práticas budistas no estado da Paraíba

João Pessoa - Paraíba

2013



UFPB - Universidade Federal da Paraíba

KLARA MARIA SCHENKEL

O Buddha e o Extremo Oriental das Américas:

um estudo etnográfico das práticas budistas no estado da Paraíba.

Dissertação apresentada junto ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências das Religiões
da Universidade Federal da Paraíba
como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.
Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Lucia Abaurre Gnerre.

João Pessoa - PB

2013

S324b Schenkel, Klara Maria.

O Buddha e o extremo oriental das Américas: um estudo etnográfico das práticas budistas no estado da Paraíba / Klara Maria Schenkel.- João Pessoa, 2013.

143f. : il.

Orientadora: Maria Lucia Abaurre Gnerre
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

1. Budismo. 2. Orientalismo. 3. Sincretismo religioso. 4. Religião - história. 5. Interdiscurso. 6. Tradição guru-discípulo.

UFPB/BC

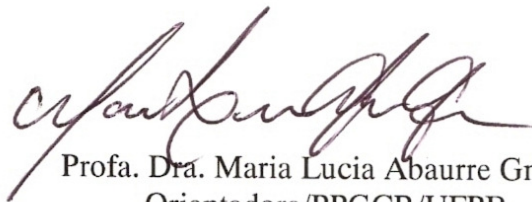
CDU: 294.3(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“O BUDDHA E O EXTREMO ORIENTAL DAS AMÉRICAS: UM ESTUDO
ETNOGRÁFICO DAS PRÁTICAS BUDISTAS NO ESTADO DA PARAÍBA”*

Klara Maria Schenkel

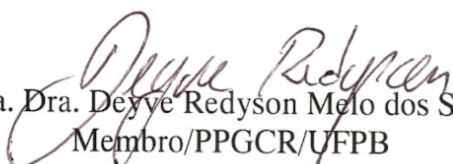
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Profa. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre
Orientadora/PPGCR/UFPB



Prof. Dr. Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
Membro-Externo/UNIPAZ-SUL



Profa. Dra. Deyve Redyson Melo dos Santos
Membro/PPGCR/UFPB

Para Egont e Creusa Schenkel,
e todos aqueles que tiveram a coragem de partir
em busca de dias mais luminosos.

Agradeço imensamente:

a confiança da Prof^a Maria Lucia;
a generosidade do monge Joaquim Monteiro;
as aulas budistas do Prof. Deyve Redyson;
a bolsa da CAPES;
o apoio do grupo PADMA;
a disposição dos professores Giuseppe Ferraro e Fabrício Possebon;
a amizade da Turma 6 do PPGCR;
as preciosas indicações bibliográficas do monge Rui Ikô;
a primeira semente de Elen Peres;
o refúgio de Lama Kalden;
as iniciações de SS Sakya Trizin, da monja Luciana Reikô e da mestre Luciana
Valentin;
a benção de Lama Samten;
o acolhimento amoroso de Carmita, Fernando, Eliane, Maria Eugênia e Edgar,
Zita e Flori;
o mantra de Yure e Tyara;
a ternura de Lígia, Lourdinha, Coeli e Rosana;
a casa sempre aberta de Meire e Estevan;
a risada de Raul;
a dança de Lucinha e a música de Gustavo;
a reza de Rossana;
a constelação do Alto do Matheus;
a saudade de Bill e Carol;
o coração presente de Marcinha e Pedro Viana;
a visita de Aline, David e Uri;
o cuidado de Fátima;
o amor de João;
a saúde de Marina, Júlia e Ana;
a compaixão de todos os bodisatvas, mártires, caboclos e pretos velhos;
esta vida humana preciosa.

RESUMO:

Este trabalho é uma proposta de investigação da inserção recente do budismo (crença eminentemente oriental) no nordeste brasileiro, especificamente no estado da Paraíba (região de tradição cristã predominante). Num primeiro momento, abordamos quais são os meios que viabilizam esta inserção, bem como quais são os atores envolvidos nesse processo de difusão de uma religião “exótica” no contexto histórico e cultural paraibano. Num segundo momento, o foco dessa investigação é o processo de tradução (ou “ressignificação”) do ideário budista efetuado pelo sistema de crenças original de seus praticantes paraibanos. Se os discursos são essencialmente heterogêneos e polifônicos, também a doutrina budista, ao expandir-se pelo mundo, inevitavelmente sofreu intervenções, acréscimos e revisões de matrizes discursivas “outras”. O objetivo último do trabalho é compreendermos, além dos meios, o processo através do qual, a partir de determinadas condições históricas, formações discursivas diversas operam na produção de um “novo” discurso religioso em nossa região.

Palavras-chave: budismo; orientalismo; sincretismo religioso; história das religiões; interdiscurso; tradição guru-discípulo; Paraíba.

ABSTRACT:

This paper is a research proposal of recent insertion of Buddhism (eminently Eastern belief) in northeastern Brazil, specifically in the state of Paraíba (region of predominant Christian tradition). At first, we discuss the means that enable this insertion, as well as the people involved in the process of diffusion of a "exotic" religion in the historical and cultural context of Paraíba. Secondly, the focus of this research is the process of translation (or "reframing") of the Buddhist ideals made by the belief system of its original *paraibanos* practitioners. Our hypothesis is that some of the Buddhist philosophical assumptions can be "read" in the light of Franciscan Christianity. If the discourses are essentially heterogeneous and polyphonic, then Buddhist doctrine when expanded in to the world, inevitably suffered interventions, additions and revisions. Therefore, our objective is to understand, beyond the manners, the process through which, from certain historical conditions, various discursive formations operate in the production of a "new" religious discourse in our region.

Key words: Buddhism; Orientalism; religious syncretism; history of religions; interdiscourse; gurus and pupils tradition; Paraíba.

Lista de fotografias:

Fotos da pesquisa de campo:

- Primeiras visões. Retiro Darmata. Área externa. Timbaúba-PE. 08/2011.....54
- Casarão colonial, área interna. Timbaúba –PE. 08/2011.....55
- Retiro Darmata. Interior do templo. Timbaúba –PE. 08/2011....65
- Retiro Darmata. Área externa ao templo. Timbaúba –PE. 08/2011....66
- Retiro Darmata. Casarão. Dormitório feminino. Timbaúba –PE. 08/2011...66
- Retiro Darmata. “Samu na cozinha”. Timbaúba –PE. 08/2011.....67
- Retiro Darmata. “Caminho”. Timbaúba – PE. 08/2011...83
- Palestra de SS Sakya Trizin no auditório do CCSA – UFPE.94
- Centro de Convenções / UFPE. Ambiente externo aos auditórios...96
- Centro de Convenções – UFPE. Ambiente interno do auditório...97
- Consagração das terras do mosteiro Sakya, 26/07/2011....99
- Levando SS. Sakya Trizin e Lama Rinchen até o helicóptero....100
- Chegada da sanga ao CEBB Darmata para iniciação de Guru Rinpoche...101
- Chegada dos lamas Samten e Rinchen e de SS Sakya Trizin:...101
- Subida ao templo e iniciação de Guru Rinpoche....101
- Reunião da URI, XXI Encontro da Nova Consciência, 21/02/2012.....109
- “Gonhonzó”. 07/2012....123
- “Zadankai”, reunião de palestra. 07/2012....123
- Sanga da BSGI – PB. 07/2012....127

Fotos de acervo pessoal da pesquisadora.:

- Conjunto memorial São Francisco. João Pessoa, 2010....62
- Monge Rui Ikô e a benção das Relíquias do Buddha, João Pessoa, 2010...105
- A pesquisadora no Mercado de Artesanato. João Pessoa, 2013.....131

Fotos coletadas na internet:

- Foto: Zé Paiva. Alfredo Aveline na comunidade Rodeio Bonito, 1982.86
- S. Ema Chagdud Rinpoche e Lama Samten....86
- Lama Samten e seu notebook.92
- Instalação de antena de internet no CEBB Darmata.92
- Lama Samten e uma família de Timbaúba – PE. ...92

- Foto: Bernardo Soares/JC Imagem.Homenagem no Coque...94
- Fachada do Centro Zen de Campina Grande - PB....105
- Zazen, interior do Centro Zende Campina Grande – PB... 105
- XV Encontro da Nova Consciência, Campina Grande – PB, 2006.....107
- XVI Encontro da Nova Consciência, 2007...109
- Ordenação de Tai Zui Ikô (Monge Ikô)....112
- Fotos de Andre Genzo Spinola e Castro. Ordenação de Jozen Carvalho (Jogli Gidel de Almeida Carvalho),2011.....112
- Monge Rui Ikô varrendo a Rua Tavares Cavalcanti....114
- Eiji Kumamoto, primeiro japonês a fixar residência na Paraíba. ...116
- Hospital Memorial São Francisco,116
- VII Festival do Japão na Paraíba –João Pessoa, 07/2012....118
- Sr Sato em reunião com associados da ACBJ - PB ...120

Lista de ilustrações, quadros e figuras:

Ilustração 1: Hieronymus Bosch .*Os Sete Pecados Capitais*. (1500 c);óleo sobre painel de madeira.....70

Ilustração 2:*A Roda da Vida*. Reprodução de tangka budista desenhada pela primeira vez na época do Buda Sakyamuni (563 a.C. a 483 a.C. *circa*).....72

Quadro analítico: Nobre Caminho Óctuplo.74

Figura 1: sete pecados e seis emoções perturbadoras....75

Figura 2: sete virtudes e seis perfeições.....75

SUMÁRIO:

Introdução.....10

Capítulo 1. Buda: o mito e a história.....16

- 1.1. Buda era “budista”? O contexto religioso no vale do rio Ganges.....20
- 1.2. Sob o signo da multiplicidade: a chegada do Budismo ao Brasil.....35
- 1.3. Gurus e discípulos: a formação dos centros de darma.....39
- 1.4. O quarto giro na roda do darma? Novas configurações das sangas ocidentais.....49

Capítulo 2: Darma: os ensinamentos do Buda e a religiosidade paraibana.....53

- 2.1. Entre a cruz, a espada, o arco e a flecha: aspectos históricos de um interdiscurso.....57
- 2.2. Entre pecados e virtudes, venenos e perfeições: aspectos simbólicos da moralidade.....63
- 2.3. *Pax et bonum*: Francisco e o voto do bodisatva.....76

Capítulo 3: Sanga: gurus e centros de prática.....85

- 3.1. O budismo vajrayana de Lama Padma Samten: um guru tão longe e tão perto.....85
- 3.1.2. Uma ilustre visita em Pernambuco.....93
- 3.2. A batalha silenciosa do zen budismo em Campina Grande.....104
- 3.3. Budismo nitiren soka gakkai: o Japão na Paraíba.....115

4. O Lótus e o Cactus: considerações finais.....128

Bibliografia.....132

Anexo I. Mapa de distribuição dos praticantes budistas no estado da Paraíba.....138

Anexo II. Documento de fundação do Centro Zen de Campina Grande-PB.....139

Anexo III. Manifesto contra a intolerância religiosa.....142

Anexo IV. Poema “Gokan no ge – Os Cinco Tesouros” (Manoel Monteiro).....143

INTRODUÇÃO:

Estima-se que o budismo esteja entre as cinco maiores religiões mundiais, com aproximadamente 376 milhões de adeptos.¹ No Brasil, os dados do censo 2010² revelaram que 243.966 brasileiros declararam-se budistas³. Tais estatísticas, no entanto, elucidam de forma pouco precisa o universo das práticas budistas no mundo contemporâneo. Primeiramente porque “O Budismo” não existe; esta rubrica refere-se, na verdade, a um conjunto bastante heterogêneo de práticas religiosas e especulações filosóficas, geradas a partir dos ensinamentos de Sidarta Gautama, o Buda Sakyamuni. Em segundo lugar, se tais números pudessem detectar todas as formas de se praticar os diversos budismos no mundo atual, ainda assim esse número seria provisório, uma vez que as práticas em si não só sofreram transformações ao longo de sua extensa história, como continuam em processo de mutação conforme entram em contato com outras culturas e práticas. Haveríamos, finalmente, de considerar ainda os praticantes “informais” do budismo, que o agregam a outras diversas tradições religiosas. Esta forte característica plural, se por um lado representa o inferno para qualquer pesquisa quantitativa⁴, por outro lado está perfeitamente coerente com o cerne da doutrina budista: a impermanência. Como a “doutrina da impermanência” é também “a doutrina do vazio”, seu “preenchimento”, através do diálogo com outras religiões e culturas

¹ Fontes: Pew Research Forum on Religion & Public Life: <http://www.pewforum.org/> e The Association of Religion Data Archives: <http://www.thearda.com/>. Acessado em: 20/09/2012.

² Fonte: IBGE, disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf. Acessado em: 20/09/2012.

³ Em reportagem brasileira sobre o budismo, em 2002, estimava-se que o número de adeptos era aproximadamente 300.000 a 500.000 budistas, organizados em torno de 160 diferentes grupos. Ver: PAULA, C. “O príncipe hindu Sidarta Gautama, o iluminado”. *Superinteressante*, nº 174, março/2002, disponível em : <http://super.abril.com.br/religiao/principe-hindu-sidarta-gautama-iluminado-442777.shtml>
Acessado em: 20/09/2012.

⁴ Outro desafio na coleta de estimativas precisas sobre adeptos budistas em muitos países asiáticos, especialmente na China e na Coreia do Norte, é a presença de governos nacionalistas, muitas vezes hostis à religião em geral, ou ao budismo em particular. As políticas governamentais tendem a forçar para baixo os totais oficiais, de modo a subestimar drasticamente o número de praticantes religiosos. Na contagem final da população budista mundial, dependendo da extensão do sincretismo, os números variam entre 7.342% – 10.356% – 28.775%. Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_by_country#cite_note-27
Acessado em: 20/09/2012.

tornou-se, todavia, característica marcante em seu processo de expansão pela Ásia e, mais recentemente, pelos países ocidentais.

Acompanhar a aproximação entre os ensinamentos de Buda e a tradição cristã nordestina paraibana, em certa medida, significa entender como este contato de universos tão distintos pode revelar uma relação de complementaridade, através da qual podem se estabelecer ricas trocas para a compreensão do homem sobre si mesmo. Há que se ressaltar ainda que as “fronteiras culturais” aqui não são consideradas da mesma forma que as linhas imaginárias que traçam os limites geopolíticos de alguns territórios. Se existem, as fronteiras entre culturas não são fixadas de forma concreta ou rigorosa, mas sim constantemente negociadas, nem sempre de modo pacífico, conforme contextos históricos e sociais específicos (SAID, 2003). Esta negociação, por sua vez, envolve ressaltar alguns aspectos de uma dada cultura em detrimento de outros, tornando a própria “identidade cultural” algo extremamente dinâmico que atende, por sua vez, a interesses imediatos de uma dada comunidade (CUNHA, 1986). O que nos instiga, portanto, é compreender as principais motivações que levam os paraibanos a procurarem uma religião aparentemente sem nenhum tipo de vínculo com seu contexto histórico ou cultural, como o budismo. Curiosamente, o último censo revelou que a pequena população paraibana que se declarou budista (708 indivíduos numa amostra de mais de três milhões e meio de pessoas residentes) é quase o dobro da população que declarou pertencer às tradições religiosas indígenas (360 indivíduos)⁵.

O *corpus* de análise nesta pesquisa são os frequentadores dos centros de prática (ou centros de *darma* – corpo doutrinário dos ensinamentos de Buda) das escolas budistas tibetana, zen e nitiren daishonin sokka gakai. Evidentemente não desconsideramos a possibilidade da existência de praticantes paraibanos vinculados a outras escolas, mas os grupos sobre os quais nos debruçamos foram escolhidos tanto por serem exemplares quanto ao processo de difusão que queremos investigar (ou seja, são grupos institucionalmente organizados no estado da Paraíba), como por representarem as três vertentes do budismo mahayana mais populares no Brasil⁶.

Desta forma, o viés histórico e antropológico deste trabalho, cujo objetivo é analisar certa demanda da comunidade paraibana, poderá servir também como ferramenta para que se consiga adentrar um pouco mais o denso território da

⁵ Ver anexo I, Mapa de distribuição dos budistas no estado da Paraíba, p 138.

⁶ Ver USARSKI, 2008.

experiência religiosa - um dos traços que constitui, por excelência, nossa identidade humana.

Até o presente momento, não temos notícia de pesquisas sobre o budismo no estado da Paraíba, no âmbito das Ciências das Religiões. Muitos trabalhos brasileiros acerca do budismo, aos quais tivemos acesso, demonstram preocupação mais conceitual e filosófica acerca do desenvolvimento dos conceitos que moldam a doutrina budista do que propriamente um enfoque etnográfico. O interesse pela etnografia do budismo em solo brasileiro, no entanto, ganhou força a partir dos anos 2000 com a publicação da obra *O Budismo no Brasil* (2002), organizada por Frank Usarski, e encontra-se agora num momento bastante fecundo na medida em que o “budismo de conversão” (tipologia sugerida por Usarski, que se diferencia do “budismo de migração”) torna-se cada vez mais frequente em contextos culturais improváveis, como, por exemplo, o interior da Paraíba.

No primeiro capítulo desse trabalho, buscamos compreender, a partir da história da expansão do budismo pelo mundo, os modos pelos quais a doutrina de Sakyamuni tem chegado ao Brasil. Percebemos que, dada a complexidade da cena religiosa brasileira, as categorias sociológicas de Usarski nem sempre conseguem alcançar o fenômeno da inserção do budismo em nosso meio. A problematização dessas categorias efetuada por Cristina Rocha (2011) aponta como um possível viés de análise o conceito de “crioulização” das práticas religiosas. O modo como Fredrik Barth (2000) entende o conceito de cultura (como fluxo e correntes simultâneas de tradições culturais) e análise que efetua do modo de transmissão do *corpus* doutrinário do budismo, através da “itinerância” dos gurus, também se fazem indispensáveis para esta discussão.

Quanto à abordagem etnográfica, tomamos como referencial teórico-metodológico a obra de Ana Cristina L. Nina (*Ventos da impermanência. Um estudo sobre a Ressignificação do Budismo Tibetano da Diáspora*, 2006), que perfaz um estudo etnográfico da difusão do budismo tibetano no mundo ocidental contemporâneo (o Brasil incluso) a partir do evento da invasão chinesa ao Tibete em meados do século passado. Nina aponta uma via investigativa que nos pareceu interessante também investir para compreendermos o processo de tradução/assimilação/ressignificação da crença budista pelos praticantes nordestinos paraibanos: a ideia de “cultura de contraste” (CUNHA, 1986), segundo a qual alguns aspectos de uma cultura estrangeira são ressaltados, enquanto outros são devidamente apagados, para que esta cultura se torne mais “palatável” no contato com a cultura nativa. Ainda em termos

metodológicos, Nina ressalta que, para dar conta da multiplicidade de pontos de vista da abordagem antropológica, é necessário adotar uma estrutura narrativa que, inspirada no conceito de ‘interpretação’ de Geertz (segundo a qual não se pode separar a análise da descrição etnográfica “densa”), também busque realizar aquilo que George Marcus denominou “etnografia de conexões complexas” (um texto que dê conta de articular um nível “macro”, da contextualização histórica, a um nível “micro”, das histórias de vida). Desta forma, os dados obtidos através da pesquisa de documentação histórica ganham vida a partir de diferentes pontos de vista pessoais, os quais, por sua vez, fornecem imagens narrativas distintas. Resta observar que a “lógica visual” da estrutura narrativa etnográfica, não necessariamente linear que permeia a estrutura composicional do trabalho de Nina, tem por objetivo revelar uma espécie de mandala pois, segundo a autora, além de ser um tipo de representação gráfica em que as partes estão relacionadas entre si e com o todo, é também uma representação do universo segundo a cultura tibetana. Evidentemente, nossa pretensão aqui é bem menos ousada do que construir um mandala etnográfico do budismo na Paraíba. No entanto, a importância da articulação dos dados históricos (nível macro) aos relatos obtidos através de entrevistas semiestruturadas com praticantes budistas paraibanos (nível micro) nos pareceu crucial. Ao invés de tratar separadamente a “parte teórica” (ou histórica) da parte “prática” (pesquisa de campo), julgamos mais interessante realçar o entrelaçamento das mesmas, conforme procedemos no capítulo 2 e, em parte, no capítulo 3.

Especificamente no segundo capítulo, ao percorrermos a trajetória interpretativa de determinados conceitos budistas à luz do cristianismo franciscano, nos pareceu imprescindível considerar também as condições históricas de produção dos discursos. Neste sentido, apelamos para o aporte teórico da vertente francesa de Análise do Discurso (AD). *Grosso modo*, a AD francesa trabalha com a noção de *interdiscurso*, isto é, nenhum discurso existe por si só, de forma isolada e homogênea: desde um anúncio publicitário até uma citação acadêmica é possível constatar a rede intrincada de relações entre diversos discursos, quer sejam estas relações mais ou menos pacíficas ou polêmicas. A estas diversas “vozes”, que dão aos discursos um caráter invariavelmente heterogêneo, Authier-Revuz (1990), em meados da década de 80, agregaria um componente fundamental até então pouco explorado no campo da AD: o *componente psicológico* que perpassa as produções dos enunciados. Ou seja, não só os discursos são heterogêneos (polifônicos, históricos, sujeitos a interdições e revisões), como os indivíduos que falam também o são, uma vez que todo sujeito é atravessado

por seu inconsciente e pelas diversas “vozes” do seu entorno. Isto implica em considerarmos que o sujeito que enuncia *não* é a fonte de seu dizer, sofrendo constante controle (consciente e inconscientemente) sobre o quê enuncia, apesar de ter as “ilusões necessárias” de que é dono de seu dizer e que sabe muito bem o quê diz. Desta forma, ao interpretar um discurso “novo” (ou o “discurso do Outro”, neste caso, a doutrina budista), dificilmente o sujeito conseguirá desvincular-se de sua “matriz discursiva” (o “discurso do Mesmo” - tomaremos como ponto de partida a crença de origem dos praticantes paraibanos, isto é, o cristianismo franciscano): ela estará sempre presente, mesmo que de modo inconsciente.

Finalmente, no terceiro capítulo, relatamos a experiência de campo propriamente dita. O método utilizado foi o da “observação participante” (MALINOWSKI,1978), que nos pareceu ser o mais adequado ao enfoque deste trabalho. Através deste tipo de abordagem, em que o pesquisador não se exime de assumir-se também enquanto sujeito e ator de sua própria pesquisa, puderam vir à tona especificidades que muitas vezes somente as entrevistas formais não conseguiriam alcançar. E como pretendíamos uma análise microscópica do objeto, ajustar o foco das lentes do observador, através da inserção efetiva nos locais de prática e ensinamento budistas por onde circulam os observados, se fez imprescindível. Apesar de ocupar as últimas páginas na estruturação do texto que ora apresentamos, o terceiro capítulo deve ser entendido, na verdade, como o ponto inicial e o foco principal de todas as reflexões que efetuamos ao longo dos demais capítulos.

*Sidarta nasceu a 8
De abril, face bonita,
(Cinco, quatro, zero a. C)
O povão se felicita
Pelo Príncipe existir
E muito mais a ouvir
O que diz um eremita*

*Esse ermitão das montanhas,
Monge, errante e maltrapilho
Vendo em torno do Castelo
Um resplandecente brilho
Foi aonde as luzes nascem
E sem que lhe perguntassem
Disse: Meu rei, o seu filho...*

*Ficando no Principado
Sobre muitos reinará
Mas como monge e asceta
Ele transformar-se-á
Num sábio muito profundo
“Buda, Salvador do Mundo”
E a todos ajudará.*

(Manoel Monteiro. *Buda, o iluminado. Nascimento, vida e morte.*
Livreto de cordel, Campina Grande, 2004)

Capítulo 1

Buda: o mito e a história.

Historicamente, o budismo nasceu na Índia (500 a.C. *circa*), espalhou-se primeiramente de seu epicentro em torno do Ganges em direção ao oeste (Afeganistão); depois ao norte (até Nepal e Tibete); para o leste, via rota da seda, até China, Coreia, Vietnã, Taiwan e Japão; ao sul até Sri Lanka, atravessou mares até Tailândia, Mianmar, Camboja e Laos. O primeiro encontro entre o budismo e o mundo ocidental provavelmente ocorreu por ocasião da invasão de Alexandre Magno à Índia (334 a.C.); o diálogo entre o sábio budista Nagasena e o rei grego Melinda é um dos relatos mais conhecidos acerca do contato entre esses dois mundos. Há indícios ainda de que a missão de divulgação da doutrina do Buda empreendida pelo imperador indiano budista Ashoka (260 – 218 a.C.) tenha alcançado o mundo grego (Atenas e Alexandria), conforme atesta uma peça arqueológica, guardada no acervo do museu de Cabul. Esta peça traz uma inscrição bilíngue em grego e aramaico com o relato da conversão de Ashoka ao budismo. O neoplatonismo de Plotino (205- 270 d.C.) também teria sido influenciado pela filosofia budista (MONTEIRO, 2010).

No final do século XIX e início do XX, as ideias hinduístas e budistas despertaram o interesse filosófico da intelectualidade europeia, notadamente a alemã: Schopenhauer, Nietzsche, Jung, Weber, Heidegger são alguns dos expoentes divulgadores e entusiastas do ideário “oriental”. Na literatura, a obra *Sidarta* (1922), de Hermann Hesse, que narra a trajetória de um jovem brâmane indiano, contemporâneo e homônimo ao príncipe do clã dos Sakya, também contribuiu bastante para despertar a curiosidade do público ocidental pela história de Sidarta Gautama.

Deste interesse germânico pelo pensamento indiano e, mais especificamente, pela doutrina de Buda, decorre a interpretação ocidental, que Thanissaru Bikkhu (monge budista americano da Ordem Dhammayut) identificou como uma leitura “romântica” do budismo⁷. Segundo o monge, se muitos enunciados do budismo nos soam familiares, é porque de fato o são. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) definia a essência da religião (uma criação humana, assim como as demais artes) como a

⁷ Ver “As Raízes do Romantismo Budista”, 11/02/2013.

Disponível em: <http://nalanda.org.br/incompreensoes/as-raizes-do-romantismo-budista>

Acessado em: 19/02/2013.

“sensibilidade e o gosto pelo infinito”. No entanto, se ficarmos atentos às diferenças entre a “psicologia humanista” - baseada em preceitos filosóficos do Romantismo alemão, a partir dos quais a doutrina do não-eu se confundiu com uma negação do “eu apartado” em favor de uma “identidade com o cosmo” - e a essência do ensinamentos de Buda, perceberemos logo que o objetivo da doutrina de Sakyamuni não é de curar o sentimento de um “eu dividido” para criar uma forma mais eficiente de integração deste com a sociedade (ou com o cosmos).

No período entre guerras, o interesse ocidental pelo Budismo decresceu, voltando a florescer numa nova onda orientalista por volta das décadas de 50 e 60, pela via da contracultura americana: Jack Kerouak, Alan Watts, Timothy Leary⁸ são os “gurus” por excelência do “revival” budista. Nesta onda, o *Sidarta* de Hesse volta a ser editado, ganha diversas traduções e torna-se um *best seller* mundial.

Nascida no cerne da religião bramânica, o mito fundador do budismo nos apresenta o jovem e belo herói Sidarta Gautama: era uma vez um príncipe, montado num lindo cavalo... que foi embora de seu suntuoso palácio em busca da verdade suprema, deixando para trás a princesa, o filho e o rei ancião. Percebemos, logo de início, que esta figura do renunciante, que atingiria a iluminação ao desaparecer-se de seus bens materiais e de sua família, em nada corresponde às nossas expectativas de bons ouvintes de contos de fadas, que esperamos que o príncipe e a princesa fiquem juntos e sejam “felizes para sempre”. Mas a felicidade duradoura que Sidarta buscava era de outra natureza.

Desde sua saída da casa paterna até ser reconhecido como um *buddha* (um “desperto”), a trajetória de Gautama se assemelha mais à história de um jovem revolucionário, do que de um herói mítico propriamente dito, apesar dos vários elementos mágicos que se somaram à sua biografia: o sonho premonitório de sua mãe por ocasião de sua concepção, seu parto incomum, além de vários outros pequenos milagres acompanham as narrativas tradicionais sobre sua vida⁹.

⁸ A famosa obra de Leary, *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead* (1966), conforme indicado em seu subtítulo, toma por referência o *Bardo Thodol* (“Iluminação pelo ouvir do Bardo”, traduzido no ocidente como “Livro Tibetano dos Mortos”). Seguindo uma estrutura muito semelhante à obra tibetana (um guia para conduzir aqueles que desencarnam até a iluminação, ou até um novo renascimento), o livro de Leary é um manual para conduzir o usuário de LSD durante a experiência lisérgica. Esta publicação acabou por divulgar enormemente a obra tibetana nos EUA na época.

⁹ Ver PALI TEXT SOCIETY. *The Story of Gotama Buddha (Jataka Nidana)*, trad. N. A. Jayawickrama. Oxford: Pali Text Society, 1990. E também ROYER, 2012.

Apesar de algumas datas controversas, há certo consenso sobre o fato histórico do nascimento do príncipe Sidarta Gautama entre os anos de 558 a.C e 540 a.C., nos jardins de Lumbini, e sua vida infância e juventude no principado indiano de Kapilavastu, região da cordilheira do Himalaia ao sul do Nepal. Sua morte, por volta de 480 a.C, teria ocorrido na cidade de Kushinagar, no atual estado de Uttar Pradesh (LEVENSON, 2009). Sidarta Gautama, filho do Rei Sudodana e da Rainha Maya, nascido na casta dos guerreiros, foi mantido recluso no luxuoso palácio de seu pai até os 29 anos de idade, em virtude de uma previsão de oito sábios do reino dos Sakyas de que ele, Sidarta, poderia tornar-se ou um grande rei ou um grande santo. O asceta Asita, convocado por Sododana para atestar a veracidade da previsão, havia também reafirmado que o príncipe seria um santo. Para evitar que seu filho único recusasse a sucessão ao trono e escolhesse a vida religiosa, Sudodana privou Sidarta da visão de qualquer espécie de sofrimento humano, expulsando do palácio todos os velhos e doentes. No entanto, ao chegar à idade adulta, já casado, o príncipe expressa fortemente seu desejo de conhecer o que há para além dos muros da casa real. Mesmo com todos os esforços de seu pai, - que ordenou que fosse empreendida toda uma “cenografia” em Kapilavastu para que, durante os passeios do príncipe à cidade, ele não deparasse com nenhuma visão desagradável - Sidarta vê a doença, a velhice e a morte. A partir destes episódios, que lhe causaram tremenda angústia e temor - por descobrir que também estava sujeito a perder a saúde, envelhecer e morrer, - nasceria no jovem príncipe a vontade de encontrar a verdade sobre a origem e o fim do sofrimento humano. Numa quarta saída do palácio, Sidarta vê a estranha figura de um asceta mendicante, percebendo então que havia no mundo externo à vida palaciana regalada, outras possibilidades de existência, bem como outros meios de se encontrar a felicidade: aquele homem nada tinha, porém parecia sábio e satisfeito. Desta forma, o príncipe resolve deixar definitivamente o palácio de Sudodana no mesmo dia em que sua esposa Yashodara dá à luz o primogênito Rahula.

Depois de tentar o caminho do extremo ascetismo por seis anos, abandoná-lo, resignar-se a meditar sob a sombra de uma árvore e finalmente atingir a iluminação, o Buda, em seu famoso sermão em Benares, revela o modo pelo qual todos podem alcançar a salvação¹⁰. Primeiramente, é preciso aceitar as “Quatro Nobres Verdades”: as

¹⁰ *Samyutta Nikaya* LVI, 11 (“Colocando a roda do Dhamma em movimento”). Disponível em: <http://www.acessoainight.net/sutta/SNLVI.11.php?frm=imp>
Acessado em 10/10/2012.

duas primeiras atestam que o sofrimento existe e é causado pelos desejos; as duas últimas dizem que, do mesmo modo que é causado, o sofrimento também pode cessar se eliminarmos suas causas, através de oito passos. A partir de então, deve-se escolher trilhar ou não o caminho óctuplo. Se essa vontade se manifestar, o primeiro passo estará dado, pois ele é a própria compreensão correta das “quatro nobres verdades”. A seguir, é preciso alcançar o pensamento, a fala, a ação, o modo de vida corretos (através da disciplina, bondade, compaixão, generosidade e amor incondicional por todos os seres), tendo como guias o esforço, a atenção e a concentração corretos, através da prática da meditação.

Buda, no entanto, deu um passo além, o “nono passo” em direção aos seus semelhantes. Como monge itinerante, ele divulgou suas ideias por mais de 40 anos pelo vasto território de seu país, colocando-as ao alcance de qualquer ser humano, de forma livre, ou seja, independentemente do rígido sistema indiano de castas, o qual restringia aos brâmanes, isto é, à casta dos sacerdotes os assuntos relativos à espiritualidade.

Sakyamuni, o “querido dos Sakyas”, não se preocupou em erigir templos, monastérios ou registrar seus ensinamentos através da escrita; tampouco se ofereceu a seus discípulos como um salvador: ao invés de assumir-se como um messias, ou como única via para a salvação, o Buda se limitou a apontar o caminho e a declarar: “Salvem-se”.

Este caminho, que percorre oito passos em direção ao autoconhecimento, como método e não como dogma, por sua vez, parece revelar uma forte tendência ao sincretismo - isto explicaria, em parte, as várias escolas e linhagens dentro do próprio budismo. Além disso, há que se considerar essa diversidade a partir do núcleo de discípulos dedicados que, ao cruzar os Himalaias e caminharem até onde seus pés pudessem levá-los, muitas vezes acabaram por fundar novas comunidades e novas tradições. Uma diferença fundamental entre a incorporação do budismo a outras culturas e credos é que a vasta expansão budista, num primeiro momento pelo continente asiático, se deu sem notícia de qualquer guerra santa, perseguição ou opressão. No entanto, nem sempre a história do budismo foi pacífica: tanto na Índia quanto no Tibete (no passado e no presente) houve momentos de extrema tensão entre budistas e não-budistas.

Para compreendermos melhor o contexto histórico de nascimento do budismo na Índia, por ora acompanharemos brevemente o percurso das crenças e seitas apontado pela pesquisadora Sophie Royer (2012).

1.1. Buda era “budista”? O contexto religioso no vale do rio Ganges.

No sec. VI a. C., época do nascimento de Sidarta Gautama, a cultura dos *Aryas* (“nobres”) continuava ainda em franca expansão ao longo do vale do rio Ganges. Um milênio se passara desde a composição do *Rg Veda* (“sabedoria das estrofes recitadas”), que àquela altura contava com cerca de quase mil hinos sagrados, transmitidos oralmente de geração em geração. Junto às três outras coleções de hinos – *Yajur Veda* (fórmulas litúrgicas), *Sama Veda* (“sabedoria das estrofes cantadas”) e *Atharva Veda* (fórmulas “mágicas”, esta coleção contém os primeiros rudimentos da medicina ayurvédica) – as quatro coletâneas formam o *corpus* dos *Vedas*, o “Saber” autorizado em relação às crenças, práticas religiosas e costumes daquela sociedade. Este primeiro monumento da literatura indiana começou a ser transposto para a escrita sânscrita no sec. VI a. C., apesar de sua existência supostamente já milenar. Segundo Royer (2012), o que justifica um período de transmissão oral exclusiva tão longo (que se perpetuou por mais de um século depois da escrita ter efetivamente entrado em uso na Índia) se deve ao fato de que não se trata de um conhecimento qualquer, mas sim de sabedoria revelada pelo plano sagrado, uma obra que não é humana:

“Eterna, sua inspiração é divina. Espíritos excepcionais, poetas inspirados chamados de *rishis*, tiveram a intuição na aurora dos tempos e transportaram essa revelação para as palavras humanas. É por isso que o Veda, também chamado de ‘Audição’, deve ser aprendido de cor, da boca de um mestre. A palavra, a voz, *vak*, termo próximo do latim *vox*, do ponto de vista etimológico, é considerada divina desde sua origem por esse motivo.” (ROYER, 2012. p 59)

Lembremos que, ainda nos dias atuais, a recitação oral das estrofes dos *Vedas* goza de enorme prestígio entre os brâmanes, os quais mantêm escolas de ensino exclusivo da tradição védica, onde se cultivam técnicas complexas de memorização. Na época de Sidarta Gautama, contudo, nem todos tinham acesso a esta “audição”. A sociedade indiana seguia uma rígida estrutura hierárquica, preconizada pelo mito védico de *Purusha*, contido no *Rg Veda* - o “homem primordial” sacrificado, de cujas partes nasceram as “castas” (*varna*): da boca de Purusha, nasceram os brâmanes (sacerdotes); de seus braços, os *kshatryas* (guerreiros); de suas pernas, os *vaishyas* (artesãos,

agricultores e comerciantes) e, de seus pés, os *shudras* (servos).¹¹ Os servos e os nascidos “sem casta” (“intocáveis”), nível mais baixo da hierarquia, eram impedidos de ouvir ou estudar as sagradas escrituras. Por longo tempo, foi permitido às mulheres assistir aos rituais nos quais os hinos védicos eram recitados, mas elas não podiam ser ensinadas a pronunciá-los. Aos membros masculinos das outras três castas era reservado o privilégio de “nascer duas vezes”, isto é, receber a instrução dos Vedas e tornar-se um *dvija* (“nascido pela segunda vez”). Porém, com a grande circulação de produtos através das rotas das caravanas (as quais cobriam distâncias enormes, da Pérsia à China) e, conseqüentemente, com a urbanização crescente e o fortalecimento da classe mercante, a rigidez desta estratificação social – considerada até então inalterável, posto que era sagrada – começou a ser questionada. Sobretudo a casta brâmane, segundo Royer (2012), é colocada na berlinda:

“Na função de depositários do *Veda*, eles [brâmanes] continuavam sendo em efeito as únicas pessoas habilitadas a efetuar as cerimônias de sacrifício, seja para si próprios ou, por meio de recompensa financeira, em nome de outros *dvijas*. Os *vaishyas*, cuja vocação consistia em enriquecer cada vez mais, demonstravam indisposição em participar desses rituais custosos aos quais não estavam habituados. Os novos notáveis preferiam empregar os brâmanes, letrados por excelência, para serem contadores de suas atividades comerciais.” (ROYER, 2012. p 61)

Para a religiosidade védica, os sacrifícios eram de fundamental importância na manutenção da “ordem cósmica e temporal” (*rta*). Apesar dos brâmanes continuarem a cumprir sua função de mantenedores de *rta* através da observância aos rituais sanguinolentos de sacrifícios às deidades, Royer afirma que alguns membros da própria casta sacerdotal começaram a introduzir “novas perspectivas” à religião herdada dos antigos. Desta forma:

“No momento em que o jovem Sidarta Gautama se dirigia aos grandes reinos para procurar um mestre espiritual, a religião védica estava, portanto, em plena transformação, dando lugar ao que chamamos de bramanismo. Este, por sua vez, daria origem, alguns séculos depois, ao hinduísmo como o conhecemos hoje” (ROYER, 2012. pp 61-2)

Assim, aos quatro *Vedas*, somaram-se novas “camadas de textos” produzidas pelos brâmanes renovadores: os *Brâmanas* (“interpretações sobre o *brâman*”), depois

¹¹ Ver hino X, 90: “Homem Primordial”, trad. Fabrício Possebom, in: FERREIRA, GNERRE e POSSEBON (2011, pp 76-9).

vieram os *Aranyakas* (“ensinamentos das florestas”) e só então surgiram os primeiros *Upanixades* (“sentar-se perto de, aos pés de”). Os *Upanixades*, portanto, são textos transmitidos exclusivamente por um mestre ao seu discípulo. Esta nova produção discursiva, segundo Royer, formula especulações filosóficas até então praticamente inéditas na cultura védica, como a identificação entre macrocosmos e microcosmos e a ideia do ciclo de mortes e renascimentos. Uma das ideias centrais da soteriologia bramânica é a fusão do *atmã* (aspecto individual do ser, “eu”) com o *brâman* (aspecto universal): esta união do individual ao universal colocaria fim à “Roda do Samsara”¹², na qual o *atmã* se mantém preso devido à “lei do carma”. A ideia de *carma* (“ação”) corresponde a uma relação de causa e efeito e sua “lei” diz respeito à somatória dos atos bons e ruins executados ao longo de existências anteriores, determinante das condições de existência nesta vida - segundo o contexto da sociedade indiana da época, a “lei do carma” determinava sobretudo o nascimento numa determinada casta. Apesar do sofrimento humano e da opressão social encontrarem justificativa na “lei do carma”, ainda assim era possível aos homens se libertarem do ciclo de mortes e renascimentos, desde que conseguissem realizar em si aquilo que era preconizado pelo *Upanixade Chandogya* - “*tat tvam asi*” (“você é isso”) - e tornar-se um “liberto vivo” (*jivanmuktan*). Aquele que efetuasse a união de *atmã* e *brâman* e, assim, alcançasse a liberação suprema (*moksha*) em vida, já não teria mais nenhuma obrigação familiar, social ou religiosa.

Se o ascetismo e as especulações metafísicas não eram totalmente ignorados pela antiga religião védica, é a partir do bramanismo que os primitivos rituais coletivos ao redor do fogo sagrado (*agni*) começariam a perder sua força, cedendo lugar às práticas ascéticas e à meditação na busca pessoal por salvação:

“Mas apesar do ritual perder sua primazia, os sacrifícios não são abandonados. São, sim, reinterpretados: segundo os autores dos *Upanixades*, a meditação é comparável à fricção de gravetos que serve para acender o fogo do sacrifício, o *atmã* está presente em todos os homens, de maneira latente, assim como a fagulha está nos gravetos. Interiorizado deste modo, o sacrifício tomou nova dimensão.” (ROYER, 2012. pp 62-3)

¹² O termo sânscrito *samsara* significa literalmente “fluir”. Segundo Padma Samten (2001 a), *samsara* refere-se sobretudo à experiência cíclica de mortes e renascimentos, construída pelos “três venenos” da mente (desejo, fixação no ego e ignorância). Na “Roda do Samsara” (ou “Roda da Vida”), “os seres separativos dominados pelos três venenos vagam indefinidamente por essas experiências de acordo com as seis emoções perturbadoras, e essas classificam as experiências em seis reinos” (p 155). À prisão do *samsara* se contrapõe a ideia de *nirvana*, que é a libertação do ciclo. Ver também o segundo capítulo, 2.2, pp 63-75.

O reino dos Sakyas, onde Sidarta Gautama passou sua infância e juventude, situava-se, segundo Royer, nos confins da região “arianizada”, o que nos permite supor que o futuro Buda tenha recebido uma educação religiosa mais conservadora em relação à efervescência que se operava no vale do Ganges. Enquanto jovem pertencente à alta casta dos guerreiros, o pequeno Sidarta provavelmente foi iniciado no “Saber” para tornar-se um divja:

“Entre as ‘64 artes’ às quais Sidarta foi iniciado na juventude, segundo as lendas, aparecem com destaque a manutenção do fogo sagrado, os rituais dos sacrifícios e os estudos do *Veda*. Mas como tinha inclinação espontânea à meditação e à especulação, o rapaz logo passou a considerar o caminho ritualista particularmente formalista e repetitivo. Depois de deparar por acaso com um asceta errante, ele teve a intuição de que a busca da salvação empreendida por aquele religioso atípico carregava consigo uma aventura espiritual bem mais emocionante do que as cerimônias ancestrais perpetuadas pelos brâmanes na corte de Kapilavastu” (ROYER, 2012. p 64)

Ao abandonar a família aos 29 anos em sua busca pessoal por moksha, Sidarta Gautama apenas repetiu o gesto de muitos de seus contemporâneos - apesar de que este retiro para a vida espiritual era esperado que acontecesse no final da vida adulta, e não na tenra idade em que se encontrava o príncipe. Em sua busca, Sidarta travou contato com diversos mestres espirituais, especialmente Alara Kalama e Rudraka Ramaputra, colhendo ao longo deste percurso espiritual os ingredientes que fomentariam futuramente sua própria doutrina. Enquanto o perfil de Alara Kalama é de difícil definição, Rudraka Ramaputra, segundo Royer, nos é apresentado claramente como um mestre bramânico fiel aos ensinamentos contidos nos *Upanixades*: para esta autora, “a viagem em que não existem ideias nem ausência de ideias”, descrita por Ramaputra no *Lalitavistara* (relato tardio da tradição mahayana), pode ser compreendida como uma aproximação da ideia de fusão do atmã ao brâman. Podemos inferir, assim, que Sidarta Gautama não recebeu *apenas* a educação tradicional conservadora antes de se tornar o Abençoado. Através destes indícios, Royer afirma que o budismo não foi “fruto do acaso”, mas brotou da profunda interação de um homem com o contexto religioso de sua época.

Apesar de seu caráter iniciático, os *Upanixades* não são dogmáticos e apresentam diversidade de teorias e conceitos. Por este motivo, são ensinamentos que também estão na origem das grandes escolas filosóficas do hinduísmo clássico, cujo

detalhamento rigoroso foge ao escopo da investigação que ora apresentamos. No entanto, duas dessas escolas merecem um rápido comentário: *Vedanta* e *Samkhya*. Para a escola Vedanta, *grosso modo*, o mundo empírico não possui uma existência por si só, sendo apenas um produto de *maya* (ilusão), cuja força impede o homem de contemplar a essência das coisas. Permanecendo o homem na ignorância gerada por *maya*, a fusão *atmã-brâman* dificilmente será alcançada. Em oposição ao idealismo e ao monismo do Vedanta, está o realismo e o ateísmo do Samkhya, cujo sistema afirma a existência da “matéria” (*prakriti*) e do “espírito” (*purusha*), componentes da totalidade do universo que se pretende conhecer. Para termos uma ligeira ideia do alcance deste sistema filosófico na cultura indiana, recordemos que é a partir do exame dos atributos da matéria (*gunas*) e de seus cinco elementos constitutivos (*panchamahabuta*) efetuado pelo Samkhya, que a medicina ayurvédica, por exemplo, encontrará o fundamento basilar para desenvolver-se enquanto saber empírico. Em relação à doutrina do Buda Sakyamuni, Royer atesta que, apesar de não conhecermos exatamente os elos estabelecidos entre o Samkhya e o budismo, o fato é que ambos apresentam vários pontos de concordância em seus desdobramentos (ROYER, 2012: 78-9). Segundo Zimmer (2003), o ensinamento Samkhya já apresentava elementos que apontavam para a análise budista de *avidya* (“ignorância da não-separatividade”) como raiz de todos os males. Lembremos ainda que o *Tantra* (que está na raiz da prática budista tibetana e do *Yoga*) também deriva do sistema Samkhya e é essencialmente não-dualista. Curiosamente, o professor Ricardo M. Gonçalves nos informa que:

“O nome da localidade natal de Sidarta, Kapilavastu, significa ‘Morada de Kapila’. Fundador do *Sankhyan*, sistema filosófico que influenciou fortemente o budismo e também o ioga clássico, Kapila dizia que uma das mais perniciosas servidões humanas é a daqueles que tem de dar presentes aos sacerdotes”. (Disponível em: <http://super.abril.com.br/religiao/buda-principe-encontra-perfeicao-438535.shtml>. Acessado em 12/12/12).

Por outro lado, mesmo contendo diferentes visões, para Royer é possível derivar da doutrina bramânica contida nos primeiros *Upanixades* uma noção geral de que a união com *brâman* leva à negação da vida, a qual se torna sinônimo de sofrimento. Portanto, o caminho que se apresenta como o mais efetivo para a liberação do *samsara* é a renúncia ao mundo, ou seja, aos bens materiais, às relações afetivas, a todas as formas de desejo e apego, através das práticas ascéticas rigorosas, da meditação e do exercício de autocontrole praticado no calor do meio-dia entre fogueiras ardentes (*tapas*). É

bastante elucidativo acompanharmos o modo como uma linguagem específica começa a se desenvolver ao longo das (re)formulações dos ensinamentos bramânicos:

“Sinal dos tempos, na medida em que os caminhos da libertação tomam formas variadas, o vocabulário utilizado para designar os renunciantes também se multiplica. Retornando ao *Veda*, *yati*, que significa ‘asceta’, continua sendo usado, assim como *uratya*, ‘aquele que fez o voto’, e *muni*, que designa um anacoreta silencioso. A partir de então, fala-se também dos *bhikshu*, ‘mendicantes’, dos *vanaprastha*, ‘eremitas da floresta’, dos *pravajin*, ‘aqueles que partem’, ou ainda dos *avadhuta*, ‘despojados’. Só mais tarde os *sannyasin* viriam a se transformar nos renunciantes por excelência”. (ROYER, 2012. p 79)

À margem do meio bramânico, havia ainda os *shramanas* (“aqueles que se esforçam”), que eram homens nascidos em castas variadas e que formavam movimentos alternativos, cujos métodos e teorias eram considerados não ortodoxos. Ao desligar-se de seus mestres, Sidarta Gautama tornou-se um dos *shramanas* mais famosos de sua época. Entre os heréticos mais conhecidos estão o materialista Ajita Kesakambala (que negava completamente a existência de vidas passadas, pregando a realidade eterna da matéria e, portanto, o gozo dos prazeres terrenos no presente); Gosala Maskariputra, (mestre dos *ajivikas* que negava o carma, apesar de aceitar a existência do samsara, ou seja, independentemente de seus atos, os homens um dia sairão do ciclo de mortes e renascimentos); Purana Kassapa (mais radical ainda, negava o carma a ponto de recusar qualquer responsabilidade moral sobre os atos). Havia ainda os cétricos (corrente composta por vários grupos, entre eles os *paribbajakas*), os *nastikas* (“aqueles que dizem não”) e os *charvakas* (“belos oradores”, modo irônico pelo qual eram chamados pelos brâmanes, que condenavam seu ateísmo hedonista), além de vários outros movimentos. Mas a figura-chave deste contexto é Vardhamana, mais conhecido pelo epíteto Mahavira (“o grande herói”), considerado fundador do jainismo (apesar de seus adeptos afirmarem que o jainismo é anterior a ele).

Este movimento shramânico, que por apresentar não só semelhanças doutrinárias mas sobretudo “biográficas” entre Mahavira e Buda Sakyamuni, é o concorrente direto mais importante do budismo. Nos primórdios dos estudos ocidentais sobre o budismo, muitos pesquisadores chegaram a interpretar a história de Mahavira como outra versão da história de Buda Sakyamuni: Vardhamana era um jovem príncipe da casta guerreira, filho do rei Sidarta (!), que abandona a casa paterna em busca da libertação do samsara. No entanto, apesar das várias coincidências de fatos e nomes, é clara a distinção entre

ambas as doutrinas. Etimologicamente, *jain* deriva do sânscrito *jina* (“vitorioso”), e designa aquele que venceu o samsara através de sua disciplina. Esta disciplina preconizada por Mahavira, por sua vez, enfatizava a não-violência (*ahimsa*) - de pensamento, palavra e corpo – e a compaixão por todos os seres como elementos nucleares para se obter a liberação. Essas ideias, também presentes no budismo, alcançam uma radicalidade tal no jainismo que implicará que seus adeptos adotem o vegetarianismo restrito e o cuidado extremo para não ferir nenhum ser, voluntária ou involuntariamente. Os discípulos de Mahavira, portanto, cobrem a boca e o nariz com um tecido para não inalar ou engolir nenhum tipo de inseto, bem como utilizam uma pequena vassoura para “espantar” os pequenos seres de seu caminho e, assim, evitar que sejam pisoteados. Os meios essenciais para “neutralizar” o carma ruim, que prende o *atmã* ao samsara, são o ascetismo e o jejum rigorosos. Estas últimas afirmações marcam a diferença basilar entre a doutrina de Mahavira e a doutrina do Buda Sakyamuni.

Já os *yogues* não constituíam propriamente uma seita, e eram encontrados tanto junto aos brâmanes quanto aos *shramanas*. Alara Kalama e Rudraka Ramaputra, segundo Royer, apesar de suas diferenças doutrinárias, ensinavam claramente *Yoga* a seus discípulos; isto é, através do treinamento duplo do corpo e do espírito, o objetivo do *Yoga* é atingir um estado de meditação e concentração absolutas e, assim, conduzir à experiência libertadora máxima (*samadhi*)¹³. Mesmo tendo considerado insuficientes os ensinamentos de seus mestres, Sidarta Gautama não descartou prontamente os exercícios de *Yoga* nos quais fora iniciado, chegando a entregar-se radicalmente a eles: com a intenção de suprimir completamente o movimento da respiração, Gautama deve ter praticado exaustivamente os *pranayamas* (exercícios fundamentais da tradição do *Yoga*, para controle da expiração, retenção e expiração do ar), uma vez que o ar - suporte elementar da vida e único elemento que continua ativo nos estados de vigília e sono - representa empírica e simbolicamente o *atmã*.

Após abandonar o ascetismo radical e atingir a iluminação, o grande ensinamento transmitido pelo Buda no Bosque das Gazelas – poucos dias após o célebre sermão de Benares (em que são proferidas as Quatro Nobres Verdades e o Nobre Caminho Óctuplo) – foi a demonstração sobre a impermanência, a qual culmina no conceito de *anatta* (a negação do “eu” profundo):

¹³ Ver o capítulo 5, “O despertar do *Yoga*”, in: GNERRE (2011, pp 95 – 126).

“Contrariamente ao bramanismo, que prega a existência do *atmã*, o budismo afirma que não há existência individual do eu, da ‘alma’. Segundo a doutrina do *anatta*, o sofrimento existe, mas não aquele que sofre. O indivíduo não passa de uma faceta de cinco ‘agregados’ impermanentes: o corpo, a sensação, a percepção, os elementos resultantes do carma e a consciência. Depois da morte, quando existe renascimento, nada renasce. E aquele que consegue sair do ciclo infernal do *samsara* se dissolve no nirvana sem forma. O sofrimento e a dor do mundo, portanto, são inseparáveis da inconsistência. Inevitável, a impermanência reina sobre tudo, ela é absoluta e universal.”
(ROYER, 2012. pp 118-9)

Provavelmente, a intenção dos ensinamentos de Buda não tenha sido promover nenhum tipo de reforma social: grande parte de seus discípulos provinham das famílias brâmanes, e apenas uma pequena porcentagem era composta por shudras ou por indivíduos “intocáveis”. No entanto, além de seu impacto profundo nos aspectos filosófico e soteriológico em relação às demais doutrinas da época (se não há um “eu”, o que então deverá ser salvo?), uma decorrência direta da ideia de *anatta* é a reformulação da compreensão da organização social, uma vez que este conceito do “não-eu” permite rejeitar completamente a hierarquia entre as castas - a própria noção de “casta” perde sua substancialidade e, assim, sua sacralidade¹⁴. A busca espiritual, que tradicionalmente era entendida como exclusividade do universo masculino, também deverá se abrir agora às mulheres: Buda Sakyamuni fundará uma ordem monástica feminina para acolher sua esposa e a mulher que o criou. No entanto, se o “eu” não existe, isto não significa que não haja responsabilidade individual, ou uma “moralidade” budista, conforme veremos mais adiante no segundo capítulo (pp 63-75).

O paradoxo gerado pela ideia de “*anatta*” em relação ao “*samsara*”, isto é, este “nada que renasce”, é o ponto de mais difícil compreensão para a mente ocidental. No final do século XVIII, a intelectualidade europeia vivia um verdadeiro fascínio pela Índia, especialmente os românticos alemães, e falava-se inclusive de um “Renascimento oriental”. Na época, o budismo continuava sendo *terra incógnita*. Havia entre os primeiros indólogos a forte hipótese de que o sânscrito fosse a matriz de *todas* as línguas e que o subcontinente indiano fosse o berço das civilizações. Uma vez frustradas

¹⁴ Contemporaneamente, a divisão do trabalho, bem como determinados privilégios da sociedade de castas são proibidos pela atual legislação indiana: nenhum indivíduo pode ser discriminado em virtude de seu nascimento. Porém, na dinâmica das relações cotidianas, a estratificação das castas continua viva e atuante no país.

essas expectativas, estes estudiosos voltaram-se então para o budismo com grande entusiasmo, chegando mesmo a encontrar vários pontos em comum entre a doutrina de Buda e a doutrina de Cristo - sobretudo a “compaixão” pregada por seus fundadores – detectando no budismo traços de uma crença universalista, uma vez que não era arraigada à ideia de castas como o bramismo. Porém, com a leitura mais apurada do sermão de Benares, este período de euforia deu lugar a um profundo desconforto:

“A descoberta das Quatro Nobres Verdades, do Nobre caminho Óctuplo e, mais ainda, da doutrina do ‘não-eu’ suscitou um mal-estar profundo. O budismo, visto do Ocidente, apresentava problemas. Como seria possível de fato compreender um fenômeno religioso que não se preocupa com a criação nem com deus – ou pelo menos com deuses? *Como uma doutrina que nega a existência da alma pode ter a pretensão de ser chamada de religião?* Seu fundador nem se apresenta como um profeta. Buda, como observou, consternado, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *‘ignora Deus de maneira tão completa que nem procura negá-lo’*” (ROYER, 2012. p 117. Grifos meus)

Em meados do século XIX, a partir do postulado de Hegel - de que o budismo era a “religião do ser em si”, que compreendia o “nada como princípio de tudo” - os intelectuais europeus associaram a doutrina de Sakyamuni ao “culto do nada”, ou pior, derivaram dali “um convite doentio à autodestruição” (segundo Royer, Hegel foi completamente descontextualizado e, portanto, mal interpretado). As vozes dissonantes, que saíram em defesa do budismo, foram as dos filósofos alemães Schopenhauer e Nietzsche. Ambos, contudo, continuaram a associar o budismo ao niilismo. Enquanto o primeiro via no budismo uma antecipação extraordinária de sua própria teoria (que considerava a “vontade de viver” a origem de todo sofrimento e, portanto, uma vontade absurda), para o segundo, se o reconhecimento de que “tudo é sofrimento” significava rejeitar a vida, então nada de grandioso poderia existir sem o sofrimento: “Nietzsche pregava, ao contrário, uma sabedoria trágica que implica na vontade de sofrer” (ROYER, 2012: 120).

No entanto, se o budismo tem um caráter altamente filosófico, por outro lado ele não deixa de ser uma religião e, enquanto tal, busca levar esperança aos homens. E isto parece ter sido totalmente negligenciado pelos filósofos alemães: sair da Roda do Samsara, na perspectiva indiana do período, era algo altamente positivo. Eliade (1992) parte do pressuposto de que o “homem religioso” (das sociedades primitivas e arcaicas) e o “homem dessacralizado” (da sociedade contemporânea, pertencente às elites intelectuais) se relacionam de forma bastante distinta com a ideia do tempo cíclico:

enquanto, para o primeiro, o retorno, através de ritos, a acontecimentos sagrados reacende sua esperança, pois “a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino” (ELIADE, 1992. p. 56), para o segundo esta repetição de rituais, esvaziada de seu conteúdo, torna-se inútil. Desta forma, quando dessacralizado, o tempo cíclico revela-se tenebroso, como uma roda girando ao redor de si mesma sem jamais cessar. No entanto, segundo Eliade, a ideia do “eterno retorno” terrífico foi levada ao seu limite pela doutrina indiana dos *Yugas*, a qual elabora o templo cíclico justamente como a eterna repetição da destruição e recriação periódicas do Cosmos:

“Um ciclo completo, um *mahâyuga*, compreende doze mil anos. Termina-se por uma 'dissolução', uma *pralaya*, que se repete de maneira mais radical (*mahâpralaya*, a 'Grande Dissolução') no fim do milésimo ciclo. Pois o esquema exemplar, 'criação destruição criação etc.', reproduz-se até o infinito. Os doze mil anos de um *mahâyuga* são considerados como 'anos divinos', durando cada um deles trezentos e sessenta anos, o que dá um total de quatro milhões, trezentos e vinte mil anos para um único ciclo cósmico. Mil *mahâyuga* constituem um *kalpa* ('forma'); catorze *kalpa* fazem um *manvantâra* (assim chamado porque se supõe que cada *manvantâra* seja regido por um Manu, o Antepassado real mítico). Um *kalpa* equivale a um dia de vida de Brahma; um outro *kalpa* a uma noite. Cem desses 'anos' de Brahma, ou seja, trezentos e onze bilhões de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas mesmo essa enorme duração da vida de Brahma não consegue esgotar o Tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas prosseguem *ad infinitum*.” (ELIADE, 1992. p 56)

Elaborada pelas elites intelectuais indianas (ou seja, brâmanes, que certamente não eram homens “dessacralizados”), Eliade afirma, quase contraditoriamente, que, se esta doutrina do girar incessante da roda do tempo tornou-se uma doutrina pan indiana, não foi por revelar seu aspecto desesperador a toda a população. Era principalmente esta mesma elite intelectual-sacerdotal que sentia o desespero do “eterno retorno” à existência em razão do carma.

Tendo em vista este complexo panorama de práticas e teorias no sec. VI a. C. no vale do Ganges, Royer conclui que o aparecimento do budismo na Índia “não tem nada de fortuito”:

“Quando começou sua pregação, o sábio [Buda Sakyamuni] não era considerado o fundador de uma nova religião, no sentido que

entendemos hoje em dia, mas sim um dos numerosos reformistas da religião dominante que se afirmava no movimento do shramanismo. E devido ao fato de que a doutrina de Buda se revelou especialmente a par das transformações na sociedade indiana, o budismo acabou sendo em sua terra de origem um verdadeiro sucesso popular, superior ao que qualquer outro movimento sectário pudesse alegar, incluindo o jainismo.” (ROYER, 2012. pp 84-5)¹⁵

Após a morte do Buda, conforme os anos se passavam, seus discípulos sentiam cada vez mais a necessidade de registrar seus ensinamentos. Em geral se diz que a iluminação de Buda, seu primeiro sermão em Benares com os fundamentos do *darma* (a “lei”, ou a doutrina) e os primeiros cinco ascetas (antigos companheiros de prática de Gautama na floresta que o ouviram e compreenderam seus ensinamentos, originando a primeira *sanga*) são os três elementos que fundam o budismo; são eles as “três joias” do budismo: Buda, darma e sanga. No entanto, há um outro fenômeno comum aos dois movimentos religiosos sobre os quais pretendemos nos debruçar neste trabalho que pode orientar nosso olhar de uma outra forma para sua gênese: a partir do momento em que “morre” o fundador mítico, nasce a crença religiosa propriamente dita, isto é, da mesma forma que Cristo não era “cristão”, Buda também não poderia ser “budista”. Arrisco afirmar que é o processo de interpretação de seus ensinamentos, efetuado por seus seguidores ao longo do tempo, que dá nascimento efetivo ao estatuto de “religião” tanto ao cristianismo quanto ao budismo. Isto é, somente ao se traçar os limites interpretativos de uma dada doutrina religiosa, pode-se afirmar o que é ou não “ortodoxia”, o que é ou não “heresia”. Dito de outra forma, todos os enunciados que não se encontram no interior dos limites traçados pelas “leituras autorizadas”, pertencem à área externa à “verdade” da doutrina e, portanto, devem ser rejeitados. Evidentemente, este processo de aceitação/rejeição de enunciados não é exclusivo do budismo ou do cristianismo, e nem mesmo se restringe aos discursos religiosos: podemos compreendê-

¹⁵ Em depoimento informal, o Prof. Dr. Joaquim Monteiro, monge budista da tradição Terra Pura, nos fez a seguinte objeção à imagem do “Buda reformador”: se ele nunca reconheceu os Vedas como *Pramanas*, ou seja, como fontes do conhecimento, situando-se assim em uma posição exterior à tradição védica, não parece possível falar do Buda como um “reformador” dessa tradição. No entanto, entendemos que este “não reconhecimento” de forma alguma implica em *desconhecimento* da tradição, e, neste sentido, podemos interpretá-lo também como uma vontade transgressora ou reformadora, comum aos vários shramanas contemporâneos de Sidarta Gautama.

lo como inerente a toda e qualquer prática discursiva, mas este mecanismo se revela com mais força no âmbito das “doutrinas”¹⁶.

Buda ou Cristo não deixaram documentos escritos e “assinados”, portanto, o acesso que temos aos seus ensinamentos é exclusivamente através do registro de seus discípulos, os quais passaram a ser considerados “fontes primárias” do discurso original. O estatuto de “discurso religioso”, no entanto, raramente permite que questionemos tais fontes enquanto “filtros” forjados a partir da subjetividade de alguns discípulos (apesar do enorme empenho de tais indivíduos para se manterem fiéis à palavra primeira de seus mestres). Não se trata de validar ou não a “autoria” destes discursos religiosos, pois esta não só é uma questão anacrônica em relação ao contexto em que tais discursos foram produzidos, quanto descabida para o âmbito do sagrado (que geralmente pressupõe a revelação advinda do plano extraterreno como forma de acesso ao conhecimento). No entanto, também não podemos negligenciar que a língua, esteja ela na modalidade oral ou na modalidade escrita, enquanto produto da cultura humana, nunca é neutra. Desta forma, os discursos do Abençoado, transmitidos oralmente durante vários séculos, apesar do rigor dos métodos indianos de memorização, certamente sofreram reformulações, acréscimos ou mesmo omissões voluntárias conforme as interpretações daquilo que as várias sangas julgavam mais ou menos relevante, mais ou menos “correto”.

No século IV a.C. os primeiros discípulos de Buda (*sravakas*, “os auditores”) se subdividiram em dois grupos: a escola dos antigos (*Sthavira* ou *Thera*) e os adeptos da “grande assembleia” (*Mhasamghita*). Do segundo grupo nasceu o movimento *mahayana* no início da era cristã. De forma bastante reduzida, podemos dizer que o movimento mahayana surgiu a partir da interpretação de que, como não há um “eu”, não faz sentido pensar na liberação do samsara como um ato individual. Portanto, os adeptos do mahayana praticam o darma de Buda com a intenção de beneficiar todos os seres até que o samsara seja esvaziado (daí o nome do movimento: “grande veículo”)¹⁷.

¹⁶ Ver FOUCAULT (2000 – b)

¹⁷ Ver segundo capítulo, pp 76-84

Apesar dos esforços dos monges que participaram dos concílios budistas, quanto mais o tempo avançava desde o “mahaparinirvana”¹⁸ do mestre, mais distante ficaria o consenso entre os discípulos do Buda Sakyamuni:

“Com o passar dos séculos, os bikkhus nunca mais voltaram a se unir em torno de uma ordem única que tivesse o poder de impor uma ortodoxia e, portanto, de identificar as palavras, os feitos e os gestos de Buda Sakyamuni. Pode-se até supor que essas divisões certamente participaram das alterações dos textos originais, sendo que cada uma das seitas desejava reivindicar legitimidade superior em relação a uma posição doutrinária e as suas regras monásticas.” (ROYER, 2012. p153).

Somente por volta do ano 80 d.C. a escola Thevarada conseguiu organizar o primeiro cânone budista, o conjunto de escrituras conhecido por “Cânone Pali”, ou *Tipitaka* (“triplo cesto” em pali, suposto dialeto de Buda Sakayamuni). O cânone é subdividido em três coleções: *Sutta Pitaka* (contém os ensinamentos proferidos aos discípulos); *Vinaya Pitaka* (conjunto de regras dirigido à comunidade monástica) e *Abhidamma Pitaka* (aprofundamento dos ensinamentos desenvolvido pela escola Theravada).¹⁹ O budismo “*hinayana*” (“pequeno veículo”, forma pejorativa com que os budistas “mahayana” se referem aos remanescentes da escola mais antiga do Budismo, a escola Theravada) teria descido para o Ceilão, hoje Sri Lanka, de onde se expandiu para o sudeste asiático. Já o budismo mahayana (cujos ensinamentos apareceram pela primeira vez entre o século I a.C. e o século IV d.C.) primeiro chegou à China pela rota da seda no sec. I d.C, atingindo o Tibete no séc. VII e Japão no século XI.²⁰ Livre da ambição de conquista territorial, um grande exemplo deste sincretismo “pacífico” é o encontro dos ensinamentos budistas com o taoísmo na China a partir do século I d.C. Este encontro consolidou-se efetivamente à partir do século III d.C, dando origem à escola zen, que atingiu sua máxima expressão no Japão.

¹⁸ O “nirvana absoluto”, conquistado com a morte, que elimina toda e qualquer possibilidade de retorno ao samsara.

¹⁹ Boa parte do cânone páli se encontra vertido para o português na página www.acessoaoinsight.net
Em relação à dificuldade de normatização do conteúdo dos ensinamentos budistas, ainda conforme o relato informal que Prof Dr. Joaquim Monteiro nos concedeu, afirma ele que: “no caso da literatura da escola Sarvastivada, todas as asserções que dizem respeito à impermanência, insatisfatoriedade e vazio de *atmã* nos cinco agregados, nas doze entradas e nas dezoito esferas são consideradas normativamente corretas. Todas as outras são vistas como exigindo interpretação”.

²⁰ Ver CHENG, A. 2008.

Paradoxalmente, muitos séculos depois, já tendo praticamente desaparecido de seu território de nascimento, a invasão da China comunista ao Tibete, na década de 50, fez com que o budismo retornasse ao berço da mãe Índia, através do exílio do líder tibetano Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama, em 1959, com mais cerca de oitenta mil refugiados tibetanos, que se espalharam entre o território indiano, o Nepal, o Butão e o ocidente. Desde 1960, o Dalai Lama reside em Dharamsala, no norte da Índia. Até então, a cidade sagrada de Lhasa, sede do budismo tibetano e do Palácio Potala (residência oficial do Dalai Lama no Tibete), encravada entre as altas montanhas nepalesas, por séculos funcionou como uma espécie de repositório seguro, onde ficaram guardados, de forma praticamente inalterada, os ensinamentos do budismo tântrico, a salvo de modificações e revisões por ventura produzidas pelo contato com culturas outras. Portanto, atualmente as fontes mais antigas e confiáveis para o estudo do budismo tântrico são os textos tibetanos, uma vez que muitos dos originais sânscritos se perderam durante as invasões islâmicas à Índia na Idade Média. Esta modalidade de budismo (tântrico ou *vajrayana*, “veículo de diamante”), nos interessa particularmente por ser uma prática que tem ganhado muitos adeptos brasileiros nos últimos anos²¹. Segundo Peacock:

“O Budismo Tântrico, ou Vajrayana, é o que diferencia o Budismo tibetano do Budismo entrado no Sri Lanka, Burma, Tailândia, China e Japão (com exceção de uma das formas do budismo japonês). Trata-se do desenvolvimento de uma forma indiana posterior do Budismo Mahayana que parece ter se originado em Bengala e no Vale do Swat (ao norte do Paquistão contemporâneo). Seus ensinamentos estão preservados numa volumosa literatura traduzida do sânscrito para o tibetano, contendo 4.567 obras individuais atribuídas ao Buddha e aos *pandits* (mestres indanos) [...] Entretanto, há uma literatura igualmente extensa escrita por professores e mestres (lamas) tibetanos das quatro principais escolas do Budismo tibetano, que até hoje continuam a produzir escritos religiosos.” (PEACOCK, 2005. p 9)

Vale destacar que, a partir do tantrismo, o corpo não é mais considerado um obstáculo para se atingir a iluminação, mas sim um veículo para a obtenção da mesma.

Com a ocupação chinesa, na década de 50, acompanhada de violenta repressão ao budismo no Tibete, Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama - a exemplo da itinerância de Gautama - começa sua peregrinação pelo planeta para chamar a atenção mundial para a

²¹ O budismo tibetano também se subdivide em quatro principais escolas: *Nyingma*, *Kagyü*, *Sakya* e *Gelug*. Os “Dalai Lamas” todos pertencem à Gelug, a mais recente das quatro escolas.

causa de seu país, o qual ainda se mantém majoritariamente budista mesmo após as várias tentativas de “libertação popular” dos exércitos chineses.

Entre os indícios da existência do Buda histórico e a narrativa do Buda mítico, que certamente recebeu vários adornos ao longo do tempo, revela-se uma personagem vigorosa, que ainda hoje nos fascina por abandonar o conforto de sua casa e partir em busca de algo que nem mesmo ele, Sidarta, sabia exatamente no que consistia. “Buscar a verdade”, no caso, significava adentrar profundamente o desconhecido. Conforme acompanhamos a trajetória do jovem príncipe, percebemos que sua jornada não se limitou aos territórios geograficamente percorridos. Sidarta mergulhou nas zonas mais obscuras de seu próprio ser:

“Como atestam os trabalhos de Carl Gustav Jung, a antiga doutrina indiana, tomada como ‘ciência do espírito’, é também capaz de se conjugar harmoniosamente com as disciplinas modernas ocidentais, como a psicanálise e a psicologia analítica”. (ROYER, 2012. p 139)

Esta narrativa certamente serviu de motivação para toda uma geração de jovens mochileiros que, durante os anos 50 e 60, diante do desmoronamento dos valores morais e éticos do mundo no pós-guerra, abandonaram casa, estudo, obrigações militares, possibilidades de inserção formal no mercado de trabalho etc, em busca de uma verdade menos provisória a respeito de si. As lentes da contracultura, ávidas por encontrar uma porta mágica para a tão sonhada “liberdade”, acabaram promovendo uma leitura um tanto apressada do ideário budista, muitas vezes confundindo-o com individualismo e hedonismo irresponsável. É por esse filtro equivocado, no entanto, que muitos ocidentais se tornaram adeptos do budismo, ou simplesmente o rejeitaram por reconhecerem no “culto ao Buda” apenas mais um estereótipo “hippie” ou, modernamente, mais uma terapia “new age”. No entanto, conforme o professor Joaquim Monteiro, existe claramente no budismo um conteúdo normativo que não pode ser confundido com terapia.

Em reação a este mito contemporâneo produzido no ocidente acerca dos ensinamentos budistas, a “anti-auto-ajuda” pregada por Dzongsar Khyentse Rinpoche (2012) faz um alerta aos ocidentais, enfatizando que praticar o darma é muito diferente de “despertar a criança interior, abraçar árvores, relaxar ou sentir-se um com o universo”. Estes tipos de “terapia”, segundo o monge tibetano, não passam de “brinquedos de seres samsáricos” que nos entediam até a letargia e que não poderiam estar mais distantes dos ensinamentos de Buda. O darma, segundo o monge, foi feito

para virar nossas vidas do avesso, e não para nos trazer conforto. Se isto não acontecer, radicaliza ele, é porque há algo errado com a sua prática. Afinal, não foi para se sentir confortável que o jovem príncipe Sidarta Gautama montou em seu cavalo e partiu, sem princesa e sem riquezas, para viver entre os ascetas da floresta.

1.2. Sob o signo da multiplicidade: a chegada do Budismo ao Brasil.

Como sabemos, a chegada do Budismo ao Ocidente, particularmente à América do Sul, é um evento histórico relativamente recente. As práticas espirituais budistas mantiveram-se por muito tempo a uma considerável distância desta parte do mundo, aliás, uma distância que pode ser mensurada não somente em termos geográficos, mas sobretudo em termos ideológicos e culturais. O processo de colonização judaico-cristã e escravista pelo qual passamos contou com a forte presença da Companhia de Jesus para instaurar um Novo Mundo à imagem e semelhança do Velho Mundo. Entre paraíso perdido e inferno tropical, o grande intento dos colonizadores ibéricos era forjar deste lado do Atlântico um mundo cristão-católico e, sobretudo, submisso econômica e ideologicamente às cortes europeias.

No entanto, sabemos também que o projeto colonialista de construção de uma América Católica fortemente arraigada aos valores das metrópoles europeias esbarrou no fenômeno antropofágico do sincretismo religioso, consequência da inevitável miscigenação racial inerente ao processo de dominação. Se atabaques africanos e maracás indígenas não puderam ultrapassar as escadarias das igrejas cristãs, tampouco se calaram; e, como forma de resistência, acabaram por incorporar elementos da religião dominante. A religiosidade latino-americana, portanto, nasceu sob o signo da multiplicidade de crenças, mas isso não significou, absolutamente, ausência de conflitos.

No caso específico do Brasil, o culto aos orixás, as práticas xamânicas indígenas e outras formas de expressão da espiritualidade, diferentes da proclamada fé oficial da nação, foram violentamente reprimidas por quase quinhentos anos, mesmo após a declaração de um Estado laico por ocasião da proclamação da República, no final do século XIX. No entanto, a mistura de matrizes religiosas diversas no território brasileiro sempre foi uma constante (ou, ao menos, um incômodo constante) e se tornaria ainda mais rica a partir da conjuntura histórico-econômica do final do século XIX e início do

século XX: a abolição da escravatura e a chegada de diferentes correntes migratórias para substituir o braço africano nas lavouras. Na condição de classe assalariada, esses novos brasileiros advindos de outras partes do mundo, com diferentes costumes e crenças, de alguma forma ajudaram a fomentar a paulatina laicização efetiva do Estado brasileiro. Neste novo contexto, entende-se que a primeira porta de entrada do budismo em solo brasileiro tenha sido aberta com a chegada da imigração japonesa, primeiramente nos estados de São Paulo e Paraná, durante a primeira metade do século XX²².

Para analisarmos a história do budismo no Brasil, Usarski (2002) sugere uma tipologia segundo três “ondas” de crescimento: a primeira onda foi um “budismo de imigração”, composta por imigrantes chineses, japoneses e coreanos que chegaram aos estados de São Paulo e Paraná, no início do século XX; a segunda onda, nos anos 60, foi um “budismo de conversão”, composta por brasileiros de origem não-asiática, sobretudo intelectuais²³, que se tornaram adeptos do zen-budismo. A terceira onda de crescimento do budismo no Brasil (também um “budismo de conversão”), a qual teve seu início nos anos 70 e ainda hoje continua a angariar adeptos, se caracteriza pela prática do budismo tibetano tântrico, ou vajrayana. Certamente o carisma de Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama, e sua luta pela libertação do Tibete da ocupação chinesa, acabou por promover imensamente os ensinamentos vajrayana no Ocidente. Lama Michel, jovem mestre paulistano, reconhecido como tulku²⁴ desde a infância, filho de um judeu e de uma presbiteriana convertidos ao budismo vajrayana; Segyu Rinpoche, médium de umbanda no Rio de Janeiro até ser oficialmente reconhecido como chefe de uma importante linhagem tibetana já em vias de desaparecimento, e o lama leigo Padma Samten, ex-professor de física quântica da UFRGS, são exemplos reveladores da chegada efetiva dessa terceira onda ao Brasil e de um improvável trânsito religioso de adeptos de crenças e ideologias já arraigadas à cultura brasileira para outra completamente exótica. Desta forma, o autor divide as práticas budistas no Brasil em dois grupos distintos: “budismo étnico” e “budismo de conversão”. Metcalf (2007) também entende assim o zen budismo praticado nos EUA, sendo o “budismo étnico”

²² A questão da imigração japonesa será retomada no terceiro capítulo, pp 115-127.

²³ Ver ALBUQUERQUE (2011).

²⁴ Um mestre (“lama”) tibetano renascido. Geralmente, os mestres renascidos são reconhecidos através de um longo e meticuloso processo investigativo, que envolve desde oráculos até “provas” de conhecimentos específicos dos ensinamentos vajrayana.

mais devocional e o “budismo de conversão” mais “intelectualizado” e, portanto, elitista.

No entanto, vale ressaltar que o conceito de cultura de Barth (2000) - como fluxo e correntes simultâneas de tradições culturais - também é fundamental para esta discussão. Segundo o autor, na medida em que "as realidades das pessoas são culturalmente construídas", só se torna possível interpretar os esquemas de significação numa dada cultura, se relacionarmos tais esquemas "ao contexto, à práxis e à intenção comunicativa" (BARTH, 2000. p 131).

Disto decorre que as fronteiras que delimitam determinados grupos não são fixas e, para apreendê-las, torna-se indispensável desenvolver "noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as ideias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem" (*idem*, p.143). Rocha (2011), por sua vez, ao analisar as diversas influências e modificações que as práticas religiosas dos *nikkeis* sofreram ao chegar ao Brasil, alude ao conceito de “crioulização” (ao invés de “sincretismo”) para dar ênfase à ideia de que a identidade não é a síntese perfeita entre duas ou mais culturas, mas sim o resultado de um processo dinâmico e interativo. Segundo a autora, neste diálogo inter-religioso, da mesma forma que os *nikkeis* usam um vocabulário brasileiro sobreposto a uma gramática budista (rituais são chamados de “missas”, abade de “bispo”, recitações de mantras são “rezas”, etc), os brasileiros fazem o processo inverso: “eles usam gramáticas católicas, espíritas, afro-brasileiras e da Nova Era como matrizes para um novo vocabulário budista”. Enquanto *nikkeis* realizam missas católicas de sétimo dia na igreja e memoriais de quarenta e nove dias no templo zen, brasileiros pedem ao monge zen que celebre casamentos e batizados. Para Rocha, a clara distinção entre “budismo de imigração” e “budismo de conversão” não se aplica completamente ao Brasil: o que há de fato aqui é uma nova forma “crioulizada” de Budismo.

Particularmente na Paraíba, o interesse pelo budismo é ainda mais recente que a história de sua chegada ao Brasil. Conforme já apontamos em nossa apresentação, o foco de nossa pesquisa são três grupos de adeptos do budismo mahayana: o budismo tibetano, o zen budismo e o budismo nitiren soka gakkai. Existem ainda praticantes de outras escolas (como os meditantes vipassana, que se reúnem em retiro no município de Arara - PB), além daqueles que praticam budismo de maneira “informal”, ou seja, sem necessariamente pertencer a um determinado grupo (portanto, sem tomar “refúgio na sanga”), ou que mesclam elementos do budismo a suas práticas religiosas (como os

espíritas kardecistas “simpatizantes” de alguns aspectos da doutrina budista) que não estão contemplados em nosso *corpus* de pesquisa.

No que se refere à adesão da comunidade paraibana à escola tibetana, esta parece ser fruto de um intenso intercâmbio, na última década, com a comunidade budista já consolidada em Recife - PE (Centro de Estudos Budistas Bodhisatva – CEBB -, que segue os ensinamentos do lama gaúcho Padma Samten). Da tradição zen, temos os praticantes da região de Campina Grande, onde há alguns anos funciona um centro da escola japonesa soto zen²⁵, que oferece práticas regulares de meditação zazen (o calendário deste centro zen budista, inclusive, prevê datas semanais exclusivas para iniciantes). Sob coordenação dos monges Rui Ikô e Luciana Reikô, além de desenvolver ações sociais na comunidade laica, o centro zen budista participa ativamente do “Encontro da Nova Consciência”, que ocorre anualmente no período do carnaval, na cidade de Campina Grande. Estes encontros funcionam como um grande momento de divulgação de várias práticas e credos, desde aqueles alinhados com o que se convencionou chamar de “nova era”, até as “grandes religiões”, como o catolicismo, o islamismo e o judaísmo. Em meio à diversidade conclamada pelo evento, budistas de escolas diferentes participam de palestras e oficinas. No entanto, apenas o contato esporádico através de eventos fornece uma explicação pouco consistente diante da complexidade da questão aqui proposta a respeito da difusão do budismo na Paraíba.

O município de Campina Grande - PB agrega também uma realidade bastante curiosa em relação ao intercâmbio cultural Brasil x Índia. Através de convênios entre universidades, os campinenses têm recebido nos últimos anos muito professores indianos. Essa comunidade indiana universitária na Paraíba, em grande parte instalada nas imediações da UFCG (uma das ruas do bairro universitário, por conta disso, ganhou o apelido de “rua dos indianos”), até onde foi possível obter informação, não chegou a instituir formalmente nenhum centro de práticas religiosas (nem budista e nem de outras tradições hinduístas). Esses professores indianos também não se relacionam diretamente com o seminário Hare Krsna (único de caráter formativo teológico nas Américas), sediado na mesma cidade. Certamente estes dados mereceriam uma investigação mais detalhada para que pudéssemos ter uma dimensão menos imprecisa da influência da comunidade indiana sobre as práticas religiosas locais.

²⁵ Ver anexo II, documento de fundação do Centro Zen, pp 139 -141

Além disto, no caso da região que pretendemos analisar, a presença de imigrantes japoneses e seus descendentes, pouco expressiva em termos puramente estatísticos quando comparada ao sul de São Paulo e norte do Paraná, é um fator a ser considerado, apesar de aparentemente não ser preponderante para estudarmos o fenômeno da expansão do budismo na região paraibana. Os nipo-nordestinos na Paraíba formam um grupo pequeno, porém bastante ativo: através de uma associação cultural - constituída não só por japoneses e seus descendentes, como também por paraibanos das mais diversas etnias - promovem cursos de língua japonesa, taikô, origami etc, além de encontros e festivais de divulgação da cultura nipônica, o que lhes assegura forte coesão identitária, e, sobretudo, intenso intercâmbio com a comunidade local²⁶.

Para apreendermos, portanto, aspectos significativos da difusão do budismo no nordeste, parece imprescindível perguntarmos não somente pelos fluxos migratórios numericamente expressivos, mas sim pelos gurus e discípulos envolvidos no processo, quem são e onde atuam. Há que se buscar histórias individuais, e não somente estatísticas.

1.3. Gurus e discípulos: a formação dos centros de darma.

Na Índia antiga, segundo Zimmer (2003), o conhecimento colhido através da via discursiva não era o único ou o principal modo de se adquirir conhecimento. Além da leitura e discussão de textos, transmissões orais e debates, o meio mais eficaz de ensino e aprendizagem era a convivência estreita do aluno com um professor competente:

“Era necessário que o discípulo, dócil à autoridade do guru, se entregasse a ele de todo coração, sendo pré-requisitos básicos a obediência (*śuśrūsā*) e a fé absoluta (*śraddhā*). (...) O discípulo que tem em suas entranhas a verdade anelada – do mesmo modo que aquele filhote trazia em si o tigre da selva - submete-se sem reservas ao seu guru, prestando-lhe reverência como à encarnação do saber divino que lhe será ministrado, pois o mestre é o porta-voz da sabedoria superior e possuidor de uma arte especial. (...) Deve compartilhar a moradia de seu mestre durante anos, servi-lo em sua casa e ajudá-lo no trabalho, seja o seu ofício o de sacerdote, mago, asceta, médico ou oleiro. As técnicas necessitam ser aprendidas pela prática constante,

²⁶ Discutiremos mais detalhadamente o contexto da criação das sangas budistas paraibanas, bem como a complexa relação entre a imigração japonesa na Paraíba e a prática do budismo nitiren soka gakkai na Paraíba, no decorrer do terceiro capítulo, pp 85-127.

enquanto a teoria é ensinada por meio da tradição oral, suplementada por um estudo completo dos manuais básicos. *Todavia, o mais importante de tudo é que deve ser realizada uma 'transferência' psicológica entre mestre e discípulo, pois uma espécie de transformação precisa ocorrer.*" (ZIMMER, 2003. p 50, grifos meus)

Outro aspecto bastante peculiar nesta tradição de aprendizado, conforme podemos observar com Zimmer (2003), é que o saber é adquirido através da via “numinosa”: sorvido diretamente do contato com o sagrado, o conhecimento somente pode ser transmitido pelo guru que o recebeu. Desta forma, ao ser repassado para um discípulo, este estará “energeticamente” ligado à linhagem de mestres que sucederam seu professor.

O budismo não apenas rompeu com o sistema de castas, como também, em seus primórdios, parece ter extinguido (ou ao menos atenuado consideravelmente) as obrigações devocionais que a tradição védica preconizava em relação ao guru, incentivando, ao invés disto, a prática e a experiência individuais de cada discípulo como fundamentais para a compreensão do darma.²⁷ Os cinco primeiros discípulos diretos de Buda, ao compreenderem seus ensinamentos no sermão de Benares, atingiram o “primeiro nível do nirvana”, mas não a liberação total a ponto de também se tornarem *buddhas* (ou “segundo nível do nirvana”), posto que “ouviram” e compreenderam o mestre, mas não despertaram por esforço próprio.

²⁷ Em relação ao papel do guru no budismo, o Prof. Dr. Joaquim Monteiro nos chamou duplamente a atenção (por ocasião da qualificação e da defesa desta dissertação) para o ressurgimento desta figura apenas no desenvolvimento do “mahayana tardio”. Tomo aqui a liberdade de transcrever suas palavras, tendo em vista a importância deste registro não apenas para esta pesquisa, como para trabalhos que queiram investigar mais a fundo o desenvolvimento histórico do pensamento budista:

“Todo o Budismo realmente existente na atualidade é produto de um longo desenvolvimento histórico. No entanto, isso não oblitera a distinção entre períodos mais antigos e mais recentes, ou entre pensamentos ortodoxos e heterodoxos. É importante esclarecer que o Theravada pode ser o último sobrevivente histórico das formas clássicas do Budismo (no sentido de anterior ao Mahayana), mas ele também é um desenvolvimento relativamente tardio. Ele não figura nas assim chamadas 18 escolas do Budismo mais antigo. O que figura aí é seu ancestral remoto, a escola Vibhajavada. Existe o momento em que o Mahayana surge como um fenômeno diferenciado do Budismo clássico. No interior da história do próprio Mahayana existe um período mais clássico, marcado por Sutras como o Prajnaparamita e Sukkhavativyuhha, e um período posterior, marcado pelos Sutras do Tathagathagarbha, como o ‘Sutra do Nirvana’. Esse período está fortemente associado com o surgimento do Vajrayana, na medida em que este último possui uma forte relação com a literatura do Tathagathagarbha. É a este último período que chamo de ‘Mahayana tardio’. Ou seja, ele é tardio em termos da própria história do Mahayana, não em sua relação com o Budismo mais antigo. É no intervalo entre o Mahayana tardio e o surgimento do Vajrayana que o conceito de ‘Guru’ assume proeminência sobre o de Kalyanamitra [“melhor amigo”, ou “amigo espiritual”], acabando por quase substituí-lo.”

No famoso *Kalama Sutta*²⁸, - que, segundo Bikkhu Bodhi²⁹, tem sido descrito como “o alvará do Buda para o livre inquirido” - há um verdadeiro combate aos dogmatismos e à fé cega em razão da livre investigação. Certa vez, o Abençoado³⁰ ensinou em Kesaputta, cidade dos kalamas. Estes, confusos e perplexos diante da variedade de ensinamentos de diversos gurus que visitavam sua cidade (os quais glorificavam suas próprias doutrinas e desprezavam as demais), queriam saber como deveriam proceder para verificar quais mestres diziam a verdade, e quais eram charlatões. O Buda respondeu:

“Claro que vocês estão confusos Kalamas. Claro que vocês têm dúvidas. Porque a dúvida surge com relação a qualquer assunto que cause a perplexidade. Dessa forma, Kalamas, nesse caso não se deixem levar pelos relatos, pelas tradições, pelos rumores, por aquilo que está nas escrituras, pela razão, pela inferência, pela analogia, pela competência (ou confiabilidade) de alguém, por respeito por alguém, ou pelo pensamento, ‘Este contemplativo é o nosso mestre.’ Quando vocês souberem por vocês mesmos que, ‘Essas qualidades são inábeis; essas qualidades são culpáveis; essas qualidades são passíveis de crítica pelos sábios; essas qualidades quando postas em prática conduzem ao mal e ao sofrimento’ - então vocês devem abandoná-las. (...)”

(Disponível em

<http://www.acessoainsight.net/sutta/ANIII.65.php>

Acessado em 20/11/2013)

Esta resposta do Buda é certamente o trecho mais citado do ensinamento aos kalamas. No entanto, segundo Bhikku Bodhi, não devemos interpretar um único trecho desprezando todo o contexto no qual se insere. Depois de indagar o Buda acerca da “Verdade” sobre os vários ensinamentos que já tinham ouvido (recordemos aqui a efervescência de movimentos filosóficos e religiosos do vale do Ganges, evocada no início deste capítulo), ficará claro, através do desenvolvimento subsequente do sutra, que a perplexidade maior dos kalamas era em relação às idéias de *carma* (gerado através de boas e más ações) e do *ciclo de mortes e renascimentos*.

No trecho citado, sem saber ainda o ponto que mais afligia os kalamas, o Buda de antemão os aconselha a abandonarem por si mesmos tudo o que conduz ao mal e ao

²⁸ *Kalama Sutta*, Anguttara Nikaya III.65.

²⁹ “Revendo o Kalama Sutta”, disponível em : http://www.acessoainsight.net/arquivo_textos_theravada/ensaio9.php . Acesso em 20/11/2013

³⁰ Epíteto comumente utilizado para o Buda Sakyamuni nos sutras (“sutta”, em páli) do Cânone Pali.

sofrimento. No entanto, ainda conforme Bikkhu Bodhi, este conselho poderia ser muito perigoso se fosse dado a alguém cuja noção de ética fosse rudimentar. Deste ponto de vista, talvez o Buda considerasse os kalamas como “pessoas de sensibilidade moral refinada”. Devemos observar sobretudo que, no início deste texto, os kalamas não são ainda discípulos do Buda e, portanto, não lhe indagam enquanto “Thatagata, descobridor da Verdade”³¹, mas sim enquanto um conselheiro experiente; não seria, portanto, adequado que o Abençoado lhes expusesse ensinamentos tais como as Quatro Nobres Verdades, destinados especificamente àqueles “que tenham adquirido fé no Tathagata e que possuem a percepção necessária para compreendê-los e aplicá-los”. Como os kalamas estavam confusos com as afirmações contraditórias às quais tinham sido expostos anteriormente, não representavam ainda solo fértil para as sementes do darma de Buda.

Após admoestar os kalamas a desconfiar dos raciocínios abstratos e do carisma dos gurus, Buda propõe um ensinamento que podia ser comprovado imediatamente pela experiência, capaz também de fornecer uma sólida base ética para a purificação mental: quer exista ou não uma vida após a morte, se exercitarmos o autocontrole, o amor e a compaixão por todos os seres, nossas ações nos trarão recompensas na vida presente, ou seja, tais ações nos trarão felicidade duradoura *neste momento*, uma felicidade superior aos frágeis prazeres proporcionados pela violação de princípios morais ou pela satisfação dos desejos da mente. Mesmo que não acreditemos em uma vida futura, esta conduta proposta pelo Buda ao exame dos kalamas assegurará não só o bem-estar no presente, como também uma passagem segura para um renascimento mais auspicioso (contanto que não se regrida ao entendimento incorreto de negação do ciclo de mortes e renascimentos e da causação cármica). Já para aqueles que conseguem ter uma visão menos imediatista e pragmática da existência, o Kalama Sutta aponta diretamente para o núcleo da doutrina de Buda: os três estados (desejo, raiva e ignorância) examinados neste ensinamento são as causas primárias que nos prendem à Roda do Samsara.

O discurso dirigido aos kalamas, portanto, não nos revela um convite para que se descarte toda e qualquer doutrina; mas sim uma forma astuciosa de conquistar a confiança nos ensinamentos de Buda como a doutrina que conduzirá verdadeiramente à libertação. Ao testar pessoalmente a veracidade de tais ensinamentos, apenas com uma

³¹ Outro epíteto de Buda; “aquele que veio da verdade” é mais uma possível tradução para Thatagata.

“fé temporária no Buda”, os kalamas poderiam despertar para uma crença mais firme e fundamentada. Sobre as interpretações modernas do trecho que selecionamos do Kalama Sutta, Bikkhu Bodhi conclui:

“Em parte como reação ao dogmatismo religioso, em parte como servilismo ao paradigma dominante do conhecimento científico objetivo, tem se tornado moda pensar, apelando ao Kalama Sutta, que os ensinamentos do Buda prescindem da fé e de uma doutrina formulada e que pedem que aceitemos somente aquilo que possa ser verificado pessoalmente. (...)”

A fé nos ensinamentos do Buda nunca é considerada como um fim em si mesma, nem como garantia suficiente de libertação, mas somente como o ponto inicial para um processo evolutivo de transformação interior que alcança a sua realização com o *insight* pessoal. Mas para que esse *insight* exerça uma função verdadeiramente libertadora, ele tem que ser desenvolvido dentro do contexto da compreensão precisa das verdades essenciais que dizem respeito à nossa situação no mundo e esfera de ação, no qual a libertação deve ser buscada. Essas verdades nos foram transmitidas pelo Buda a partir da sua própria profunda compreensão da condição humana. Aceitá-las com confiança após consideração cuidadosa é iniciar uma jornada que transformará a fé em sabedoria, a confiança em certeza e que culminará na libertação do sofrimento”.

(Disponível em:

http://www.acessoainsight.net/arquivo_textos_theravada/ensaio9.php Acessado em 20/11/2013.)

Apesar de ter sido aparentemente declarada pelo próprio Buda a abolição do caráter “devocional” na relação guru-discípulo em razão da “verificação pessoal” de seus ensinamentos, seus seguidores, após a morte de Sakyamuni, dedicaram especial atenção à transmissão fiel de seus ensinamentos através das linhagens de mestres.

“Assim eu ouvi...”, frase que marca a abertura dos sutras, é proferida por Ananda, discípulo ao qual foi concedida a dádiva de presenciar todos os 84 mil ensinamentos de Buda Sakyamuni. A este discípulo coube a importante tarefa de “arquivar”, e posteriormente compartilhar com a sanga todas as palavras enunciadas pelo Abençoado no decorrer de quatro décadas de intenso trabalho de docência. O conteúdo total das transmissões orais efetuadas por Ananda – detentor de prodigiosa memória - talvez caiba hoje em dia em um *pen drive*. No entanto, todos os discursos que foram produzidos - e que até hoje continuam a brotar - a partir das primeiras audição de Ananda são inúmeros.

Conforme já apontamos na primeira parte deste capítulo, não há dúvida de que, da mesma forma que o darma de Buda é uma fonte inesgotável para a produção de discursos outros, a busca pela “verdadeira compreensão” do que Ananda de fato ouviu contribuiu também para provocar a desagregação da sanga budista.³² Desta forma, podemos inferir que o sectarismo de algumas escolas, bem como o retorno da “devoção” ao guru em determinadas sangas, decorra justamente desta ideia de que o “Verdadeiro Budismo” só existe numa dada linhagem de mestres, mais “fiel” à transmissão original.

Ainda com relação à importância dos mestres no desenvolvimento do darma de Buda, muitas vezes tendemos a fazer uma ideia quase caricatural de um Gautama “autodidata”, desconsiderando sua educação como um nobre e entendendo sua experiência com os ascetas na floresta como eventos menores para a elaboração final dos ensinamentos budistas. Mas Sidarta Gautama pode ter sido, sobretudo, um excelente aluno de seus professores. Certamente há elementos próprios e originais na doutrina do Buda Sakyamuni, como também há notadamente influência das Upanixades, do Samkhya e do Yoga.

Buda Sakyamuni, como excelente aluno, foi também um excelente questionador de seus mestres. Se a História das Religiões encontra-se repleta de momentos de ruptura que levam ao surgimento de uma nova religião ou de um novo movimento religioso (como o protestantismo e a formação da mística islâmica), o budismo é certamente um momento paradigmático.

Do ponto de vista etnográfico, uma hipótese relevante a ser investigada para entendermos melhor a expansão do budismo pelo mundo ocidental e sua chegada recente ao nordeste do Brasil é a figura do “guru” não enquanto sacerdote que deve ser venerado, mas enquanto “professor qualificado” e, portanto, instrumento imprescindível para a difusão da doutrina budista. Em momentos anteriores ao advento do budismo no ocidente, numa época em que a cultura letrada no mundo asiático era restrita a poucos, o papel do guru foi fundamental. Neste sentido, Fredrik Barth (2000) nos oferece uma leitura peculiar da questão ao analisar o contraste entre a perspectiva dos sacerdotes dos cultos de mistérios da Nova Guiné e a dos mestres muçulmanos de Bali. Grosso modo, Barth faz uma distinção entre o *iniciador* e o *guru*: enquanto, para o iniciador, o valor de um conhecimento aumenta na medida em que este é oculto, compartilhado entre o

³² Retornaremos à questão das produções discursivas no capítulo 2, p 56.

menor número de pessoas possível, para o guru só há mérito no conhecimento das “verdades essenciais” se estas são ensinadas a alguém.

Um exemplo que marca essa diferença de perspectiva é o caso do Butão, país majoritariamente budista, cuja filosofia e cosmologia definem um projeto de vida que toma por base a relação entre guru e discípulo: a busca incessante de cada indivíduo pela iluminação e liberação de inúmeras reencarnações toma como exemplo maior o “guru definitivo”, o Senhor Buda, e os outros *bodisatvas* (seres de sabedoria elevada, que, através da prática espiritual, removem todos os obstáculos e beneficiam todos os demais seres sencientes).

No monasticismo mahayana/tibetano praticado no Butão, há uma rigorosa regulação institucional, através de um processo hierarquizado de transmissão de conhecimentos de gurus individuais para seus discípulos, incorporado às rotinas dos mosteiros. Desta forma, o abade ensina aos professores superiores, que explicam os ensinamentos aos monges, que por sua vez reproduzem seu aprendizado aos aspirantes a monges. Cada um que recebe o conhecimento deve decorar e recitar a linhagem de mestres que o transmitiram, retrazendo sua origem até o próprio Buda, como forma de afirmar a autenticidade do mesmo e legitimar sua posse. A ideia do ciclo de mortes e renascimentos facilita retrazar essas linhagens de 2.500 anos, de modo a encurtá-las radicalmente quando se chega a um “renascimento conhecido”, ou melhor, um “avatar”, pulando-se gerações até a primeira existência do guru em questão. Segundo o autor, esta prática não deve ser confundida com a preocupação de “direitos autorais” sobre o conhecimento; ela tem por finalidade, além de garantir a autenticidade, facilitar o ensinamento, a aprendizagem e a transmissão dos ensinamentos.

A fonte mais “autorizada” de transmissão dos conhecimentos e tradições budistas no Butão é Padmasambhava, o Guru Rimpoche. Este guru, um avatar do próprio Buda Sakyamuni, originalmente saiu do vale de Swat - de um lugar conhecido como Uddiyana nos textos clássicos -, no século oitavo, transportando o conhecimento do budismo praticado naquela época ao Tibete, ao Sikkin e ao Butão. Atualmente, a região de Swat é de maioria muçulmana, e há poucos vestígios históricos de seu passado budista. A respeito da movimentação extensa do Guru Rimpoche, Barth afirma:

“Há nisso tudo uma lição empolgante: tradições de conhecimento inteiras e extremamente complexas parecem ser transportadas por uma única pessoa. Não se trata apenas do exemplo do guru Rimpoche: em outros momentos da história,

outros sábios – como Naropa, que partiu da Índia, ou os peregrinos chineses que rumaram para o interior da China – realizaram proezas semelhantes (cf. Snelgrove & Richardson, 1968). Meu argumento implica, contudo, que apenas os ensinamentos dos gurus permitem que esses corpos de conhecimento se tornem encapsulados, individualizados e transportáveis. Só assim o budismo tântrico pôde ser levado por um punhado de gurus tais como Padmasambhava, e ser enxertado em outras raízes sociais no Himalaia Oriental (...). Isso não quer dizer que distâncias como essas não tenham sido percorridas na África pré-colonial ou nas ilhas da Melanésia, mas onde não havia gurus, as movimentações de indivíduos não tiveram consequências culturais dessa ordem.” (BARTH, 2000. p 154)

Nesta perspectiva, Barth nos chama a atenção para o modelo de transmissão de conhecimento guru/discípulo, que seria a chave para compreendermos a incrível penetração da cultura hindu no sudeste da Ásia, completamente desvinculada de projetos de conquista territorial ou grandes deslocamentos populacionais. Comparada à disseminação do latim no norte da Europa, a cultura hindu permeou esta região asiática de modo ainda mais decisivo: não apenas trouxe termos e conceitos em sânscrito, como também a filosofia, a medicina, as religiões, “de forma que ainda hoje é possível presenciar uma performance do épico hindu Ramayana em Bali, tão distante quanto a Noruega do local em que foi escrito” (BARTH, 2000. p 155). Meio milênio após a difusão budista em Bali, sábios muçulmanos, pertencentes à mesma tradição guru/discípulo, realizaram um trabalho semelhante de disseminação na região, dispondo basicamente dos mesmos meios.

Hock nos adverte ainda para a importância dos grupos que se formam ao redor do guru como um importante fator na difusão das ideias religiosas. Para este autor, tanto os profetas quanto as personalidades fundadoras das grandes religiões “poderiam ter causado pouca coisa se eles ou suas causas não tivessem sido levados do mesmo modo por seu discipulado e se não tivessem desenvolvido uma influência num determinado ambiente” (HOCK, 2010: 58).

A dedicação do discípulo ao guru em algumas escolas budista tibetanas, conforme nos indica Nina (2006), pode envolver difíceis provas meritórias, algumas mais complicadas do que outras, conforme a tradição. No budismo tibetano, o especial relacionamento entre Marpa e Milarepa é, segundo a autora, um exemplo clássico da relação guru-discípulo nesta tradição:

“Por doze anos, Milarepa implorou pelos ensinamentos de Marpa. Embora o mestre, aparentemente, ignorasse os pedidos do discípulo, na verdade o treinamento já estava acontecendo, com o desenvolvimento da virtude da paciência em Milarepa. Mesmo envolta em momentos de grandes dúvidas, a espera de Milarepa ilustra o tipo de devoção e confiança que o discípulo deve ter em relação ao seu mestre.”
(NINA, 2006. p 74)

O tipo de “treinamento” de Milarepa pode nos parecer absurdo e exagerado, mas evidentemente a ideia de respeito e obediência a um líder espiritual, por sua vez, não é totalmente estranha à cultura ocidental: o padre, o pastor, o rabino, o xamã, o babalorixá têm seu valor hierárquico assegurado em suas respectivas comunidades religiosas. O que parece ser um fator distintivo entre um discípulo e um crente é que o discípulo, além de tomar “refúgio”³³ com o mestre, também precisa ser aceito por ele. Tal relação envolve intimidade e tolerância recíprocas. Porém, além da dedicação árdua ao estudo e compreensão dos ensinamentos do Buda, esta subordinação ao mestre, exigida do estudante do darma, frequentemente desagrada a muitos dos praticantes ocidentais:

“Um aspecto do budismo parece sim apresentar um obstáculo para alguns praticantes, especialmente no Ocidente, que é a importância dada ao papel do mestre ou mentor. Na Ásia, os instrutores religiosos são raramente desafiados e sua interpretação dos ensinamentos costuma ser aceita sem julgamento pelos seguidores. Como o mestre costuma também ser o líder ou diretor da escola ou seita, decisões unilaterais podem ser tomadas em relação à administração da organização. Esta abordagem tende a afastar mais do que atrair as pessoas no Ocidente. Aqui, os centros de Dharma têm preferido adotar constituições e procedimentos que sejam mais transparentes e consultivos. Em vez de concentrar o poder num único par de mãos, eles tendem a canalizar a autoridade através de uma estrutura de comitês com responsabilidades delegadas para áreas como finanças e relações públicas. Assim, o papel do mentor se restringe à liderança espiritual e orientação pastoral.” (MORRIS, 2010. p 138)

De acordo com as observações de Alexander Berzin, um dos tradutores oficiais do Dalai Lama no ocidente, é sobretudo o contraste entre os modos ocidental e oriental

³³ “Tomar refúgio”, grosso modo, é colocar-se sob proteção e tutela de um mestre, de seus ensinamentos, bem como compartilhar estas experiências com os demais alunos. Isto não significa, no entanto, que só se possa ter um único mestre no decorrer da caminhada espiritual. Antigamente, a “sanga” se restringia à comunidade monástica, mas o sentido atual se ampliou e diz respeito a todos que seguem os ensinamentos de um determinado mestre, com ou sem votos monásticos.

de escolarização e profissionalização que dificulta a assimilação da tradição guru-discípulo. Enquanto, na tradição asiática, a maioria dos estudantes do darma são monges e monjas, que assumem um compromisso de tempo integral com o caminho espiritual, os discípulos ocidentais, em sua maioria, são pessoas leigas, com vidas pessoais e profissionais ativas; enquanto os alunos asiáticos começam a estudar o budismo desde crianças e, quando adultos, têm uma instrução mínima acerca de assuntos laicos (como matemática, ciências, etc), os alunos ocidentais começam o estudo do darma como adultos instruídos; enquanto a sociedade asiática tradicionalmente dá sustentação financeira aos gurus (mesmo quem não é aluno também faz oferendas aos mestres), no ocidente moderno os gurus precisam ser financeiramente autônomos.

Estes diferentes estilos de educação pessoal e profissional estão intrinsecamente ligados ao aspecto ideológico de cada cultura: enquanto os asiáticos aceitam os valores tradicionais de sua cultura (relativamente à inferioridade da mulher nas estruturas de hierarquia, por exemplo), os alunos ocidentais exigem igualdade entre os sexos e uma organização institucional democrática. Ainda segundo Berzin, outro fator que provoca grande confusão na relação guru-discípulo no Ocidente é o desejo de que o professor de darma seja um terapeuta: da mesma forma que o guru não pode ser confundido com um terapeuta, o discípulo não pode ser confundido com um “cliente”. Apesar das eventuais similaridades entre o budismo e o processo psicanalítico de autoconhecimento, Berzin faz a seguinte ressalva:

“Tornar nossas vidas emocionalmente menos difíceis, entretanto, é apenas um passo preliminar para abordarmos o caminho budista clássico. Discípulos de mentores espirituais seriam pelo menos orientados em direção aos objetivos maiores, como um renascimento favorável, a liberação e a iluminação. Ademais, discípulos budistas teriam uma compreensão intelectual do que significa o renascimento, tal como é explicado no budismo, e pelo menos fariam uma tentativa de aceitar sua existência. Clientes de terapia não precisam pensar sobre renascimentos ou sobre objetivos além de melhorarem suas situações imediatas.”

(Disponível em:

http://www.berzinarchives.com/web/pt/archives/approaching_buddhism/teachers/spiritual_student/avoiding_confusion_spiritual_teacher.html Acessado em 31/10/2011)

1.4. O quarto giro na roda do darma? Novas configurações das sangas ocidentais.

Entre as décadas de 80 e 90, diversas relações escandalosas entre gurus e discípulos envolvendo comunidades budistas nos EUA vieram à tona. Metcalf (2007) alude, por exemplo, à perturbação na relação de estreita intimidade entre mestres zen e seus alunos, - requerida pela prática do *dokusan* (entrevista face-a-face) e pelos treinamentos de longa duração em conjunto, - quando as mulheres ocidentais começam a frequentar mais assiduamente os templos:

“Apesar dos esforços no sentido contrário, ligações sexuais ocorriam às vezes com as estudantes se sentindo coagidas pela hierarquia de uma relação mestre-estudante. Este comportamento também não estava confinado às escolas de prática Zen; todas as religiões provindas da Ásia sofreram repetidamente com ele, com vários grandes escândalos ocorrendo somente no ano de 1997” (METCALF, 2007. pp 527-8)

Para explicar a quase cegueira que muitos dos discípulos americanos desenvolveram em relação às atitudes no mínimo excêntricas de seus gurus, Butler (2006), em seu polêmico artigo acerca do comportamento ilícito (alcoolismo, desvio de dinheiro, além de comportamento sexual clandestino e até transmissão de AIDS) de mestres budistas de diversas linhagens, afirmava que há uma diferença crucial no modo como o asiático entende a “submissão” ao guru:

“O discípulo asiático pode mostrar deferência, mas recusa a veneração até ter estudado com o mestre por muitos anos (...) Quando o mestre erra, o discípulo asiático pode continuar a lhe mostrar deferência mas, silenciosamente, retira sua afeição e respeito.

Nos Estados Unidos, frequentemente ocorre o inverso (...). Poucos americanos conseguem mostrar deferência a alguém que não veneram sem se sentirem hipócritas. Colocados face a face com essa dissociação cognitiva, eles, ou abandonam a deferência e partem, ou negam seus sentimentos interiores.” (BUTLER, 2006. p 33)

Butler tenta explicar esses “infortúnios” como “uma dança trágica entre exploração e a ingenuidade”, identificando suas raízes nos equívocos culturais, sem deixar de lado o cunho psicológico (as “feridas emocionais” dos discípulos faziam com que repetissem com seus mestres padrões de experiências vividas na própria família, como uma infância desprotegida do alcoolismo dos próprios pais, ou “a solidão de sua

própria cultura”), e não propriamente no caráter vil de alguns indivíduos. Assim, o casamento entre elementos da hierarquia e devoção orientais com o individualismo (e licenciosidade) ocidental americana resultou numa mistura bombástica, distorcendo o relacionamento entre mestres e discípulos e revelando uma tendência “a transformar em bodes expiatórios os mestres caídos em desgraça, ou a negar cegamente” que coisas estranhas acontecem na sanga. A partir desses episódios sórdidos, as autoridades monásticas budistas começaram a intervir mais diretamente nas comunidades ocidentais.

Evidentemente, a péssima repercussão na mídia, a decepção de muitos adeptos e sobretudo a incoerência entre a ética budista e as práticas ilícitas destes gurus fez com que o movimento de expansão do budismo nos EUA sofresse forte abalo. No entanto, a notável figura de Tenzin Gyatso (sua peregrinação pela paz, seu prêmio nobel e sua excelente relação com a mídia) certamente ajudou as sangas americanas a superarem o trauma, devolvendo-lhes, de certo modo, não só a autoestima, mas o real sentido da prática budista ao reafirmá-la enquanto “ação no mundo”, e não somente como mais um ritual dentro de um templo.

No Brasil não temos notícia de escândalos da mesma envergadura dos ocorridos nos EUA, mas, tendo como pano de fundo este cenário americano conturbado, a advertência que o XIV Dalai Lama fez à sanga brasileira durante sua visita em 2006³⁴ ganha novos contornos. Em resumo, o líder tibetano chamou a atenção para a importância da preservação da pluralidade cultural: os adeptos do budismo no Brasil não necessitavam se “travestir” com trajes exóticos para se auto afirmarem budistas, muito menos deveriam ser intolerantes para com a própria cultura; ao invés de proselitismo, deveriam buscar a verdade interna. A partir dessas colocações, disse ainda que a perspectiva leiga e não-religiosa, sempre discriminada pela comunidade monástica, talvez fosse a forma mais adequada para a transmissão do budismo no ocidente.

Certamente o budismo leigo é o que mais tem se desenvolvido no Brasil³⁵. Se há uma diluição da relação estreita entre gurus e discípulos, “à moda antiga”, por outro lado, nos dias atuais a movimentação em torno de mestres leigos não para de crescer: os

³⁴ O relato deste encontro foi publicado em texto assinado pela equipe de reportagem da revista budista gaúcha *Bodigaya*, sob o título “Encontro reservado com o Dalai Lama”, nº 19. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, pp 38-45.

³⁵ Ver USARSKI (2008)

centros e grupos de estudos budistas ligados ao lama leigo Padma Samten, - cujo modelo de implantação de centros de darma, através da formação de multiplicadores (com cursos para tutores e facilitadores), é um dos mais bem sucedidos no Brasil, especialmente no nordeste - são prova desta movimentação.

Outro grande exemplo de expansão do budismo leigo é o nitiren daishonin sokka gakai, que surgiu no Japão no período de modernização do país, cujo pilar está na recitação do sutra do Lótus e do mantra da “lei cósmica universal” em japonês (“*nam myoho rengue kyo*”). Segundo Usarski (2008), o nitiren sokka gakai é a prática budista mais popular em todo o território brasileiro: seu líder não é um monge, mas um presidente; seus praticantes organizam-se através de comunidades locais (além de grupos de jovens, mulheres, seniores etc), para que não haja centralização em torno de uma única liderança. Todavia, as práticas do nitiren sokka gakai são conduzidas pelos adeptos mais experientes e, se não há relação estreita com um guru em especial, há uma profunda noção de respeito para com a hierarquia. Ou seja, sobrepostas a uma sintaxe mais próxima das organizações democráticas ocidentais, as comunidades budistas soka gakkai e os centros de estudos budistas de Lama Samten encontram solo fértil para expandir-se no Brasil.³⁶

Os budistas da tradição tibetana dizem que a “roda do darma”, a partir dos ensinamentos do Buda Sakyamuni, deu três grandes giros que movimentaram enormemente a humanidade em direção a uma forma de existência mais lúcida. São eles: as Quatro Nobres Verdades, o *Prajnaparamita Sutra* (ensinamento mahayana que traz um aprofundamento da noção de vacuidade) e o Nobre Caminho Óctuplo. Talvez agora, ao sair do âmbito restrito da comunidade monástica e “empoderada” pela sociedade leiga, a roda do darma poderá girar novamente.

³⁶ Aprofundaremos esta análise no decorrer do capítulo 3.

*Ensinou agradecer
Ao sol que aquece e dá lume,
A cabrinha que além
Do leite dá o estrume
De quando o sereno enchombra
Nutre a planta que dá sombra
E a flor que dá perfume*

(Manoel Monteiro. *Buda, o Iluminado. Nascimento, vida e morte.*)

Capítulo 2

Darma: os ensinamentos do Buda e a religiosidade paraibana.

O primeiro contato com o retiro budista Darmata, em Timbaúba, zona da mata pernambucana, ponto de encontro de vários praticantes de budismo tibetano no nordeste, imediatamente evoca a memória do passado colonial nordestino: desde a estrada de terra difícil de transpor, o casarão construído em fins do século XVIII, o canal, os coqueiros plantados ao redor, até as dificuldades para manter o gerador de energia elétrica funcionando, abastecer as caixas d'água ou conseguir uma conexão telefônica fazem com que a imersão neste universo rural arcaico, despido das comodidades da vida urbana moderna, evoque a saudade de um passado não-vivido, porém intimamente sentido. Ali o tempo transcorre de outro modo, sem pressa. Ali, no entanto, se constrói um novo modo de ocupar esse tempo e essa paisagem; sobretudo, se constrói uma nova linguagem. Não há mais criadas e mucamas; há “samu”, trabalho coletivo dividido entre homens e mulheres. O familiar barulho do sino não anuncia mais a reza na capela, ele agora marca a hora das refeições; é o som surdo e distante do búzio que toca primeiro, chamando para a prática de meditação às cinco da manhã. Da janela do dormitório feminino se avista uma construção nova, que deveria ser um refeitório, mas transformou-se num templo. As bandeirinhas coloridas que adornam o local não significam que haverá festa em homenagem a São João; elas trazem orações longínquas, que viajam no vento. Ao adentrar o recinto sagrado não se ajoelha nem se faz o sinal da cruz, mas é preciso prostrar-se três vezes, dirigindo as mãos em prece ao alto da cabeça, depois à testa, à boca e ao coração, tomando “refúgio nas três jóias”. O que quer que isso signifique, não há cruzeiros nem santos conhecidos neste espaço; mas certamente há demônios vários, enfeitados com coroas de crânios. Se há um inferno, há também um céu budista? Como chegar até lá?³⁷

Quando se trata de observar a transposição de um sistema doutrinário de uma religião para um contexto outro, evidentemente estamos adentrando, um pouco à revelia, no terreno pantanoso dos signos e das produções discursivas. De que forma podemos estudar as práticas budistas sem levarmos em consideração as adaptações que o budismo sofreu, sobretudo no campo discursivo, ao longo do tempo e do contato com

³⁷ Os textos em itálico inseridos neste capítulo são transcrições de anotações do diário de campo, produzidas entre 08/2011 e 03/2012.

Fotos da pesquisa de campo. Primeiras visões da chegada ao retiro Darmata.
Área externa. Timbaúba-PE. 08/2011



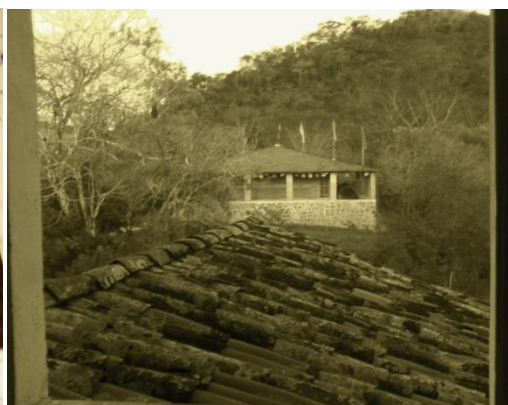
Fotos da pesquisa de campo. Casarão colonial, área interna. Timbaúba –PE. 08/2011



Janela frontal, sala.



Retrato dos antigos proprietários, sala.



Vista do templo através da janela do andar de cima

diversas culturas? Como não considerarmos o *ethos* budista, as diversas “vozes” com as quais o budismo tem dialogado, a “fala privilegiada” de determinados filósofos budistas do “oriente” e do “ocidente”? Diversos trabalhos acadêmicos sobre o budismo, em geral filiados à filosofia, perseguem justamente questões linguísticas e discursivas, ou melhor, de adequação da linguagem de seu *corpus* doutrinário: como um conceito budista X é definido ou redefinido por uma dada escola budista Z ou pelo filósofo Y? Esta dificuldade de se encontrar uma linguagem acessível aos praticantes budistas deriva de vários lugares: da distância entre a fala proferida por Buda Sakyamuni e o registro escrito da mesma; de um problema de tradução para outras língua e culturas; da dificuldade de contextualização histórica e de transposição de um elemento cultural para um novo contexto etc. A necessidade de debater, redefinir, rejeitar ou agregar novos conceitos em busca da verdade acerca do *corpus* de enunciados que definem uma dada doutrina religiosa, porém, não é exclusividade do budismo. Como dissemos no capítulo anterior, de fato podemos observar este fenômeno ao longo da história dos mais diversos discursos religiosos, desde o surgimento de novas ordens religiosas monásticas, ou de seitas consideradas heréticas até o surgimento de um “novo discurso”, acerca de um determinado *corpus* doutrinário, proferido pelos fundadores de uma “nova religião”, como Cristo ou Buda.

Paradoxalmente, a partir desta vontade de aproximação daquilo que o Buda Sakyamuni “realmente quis dizer”, a linguagem filosófica budista - desenvolvida principalmente no âmbito da *sanga* monástica, - muitas vezes acaba por tornar-se pouco acessível aos praticantes leigos, permanecendo em parte oculta ou, em parte apenas intuída, dada sua complexidade. Isto também nos remete à distância entre o “budismo étnico” e o “budismo de conversão” (considerado “de elite”, em geral constituído pelo público universitário), observada entre os praticantes zen-budistas ocidentais (METCALF, 2007). Lembremos ainda que no Butão, país majoritariamente budista, apenas 47% da população é alfabetizada.³⁸ Podemos supor que, entre esses dois níveis discursivos – dos filósofos budistas, dirigido a um público especializado; e dos discursos de divulgação budista, dirigido ao público leigo – possivelmente existam vários “subníveis” como, por exemplo, os discursos produzidos pelos acadêmicos ocidentais, que recentemente têm conseguido se aproximar de forma menos “romântica” do universo budista.

³⁸Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_pa%C3%ADses_por_%C3%ADndice_de_alfabetiza%C3%A7%C3%A3o Acesso em 27/02/2013

O objetivo neste capítulo não será fazer uma análise diacrônica do discurso filosófico budista, ou seja, um estudo de seu desenvolvimento histórico até sua chegada ao Brasil. Não nos situaremos, portanto, no nível mais “alto” dessas produções discursivas. A proposta aqui, mais modesta, é perceber como, ou quais partes deste discurso “outro” são traduzidas pela fala daqueles que, apesar de pertencentes a um contexto histórico e social muito distante do budismo, dele tentam se aproximar. Nosso *corpus* de pesquisa, conforme já elucidamos no primeiro capítulo, são praticantes do estado da Paraíba, cujo contato com o budismo é um evento recente: a maioria só teve esta aproximação já na vida adulta. As vias que os levaram a se interessar pelo budismo são diversas, desde práticas corporais (como yoga ou artes marciais), necessidade de aprender a meditar, afinidade com os movimentos “new age”, busca por conforto espiritual ou mesmo curiosidade acadêmica. Nossos principais informantes frequentam grupos budistas distintos (zen, vajrayana e nitiren sokka gakai) e todos, salvo uma rara exceção, nasceram em lares cristãos³⁹. Isto faz com que, obrigatoriamente, levemos também em consideração as interferências do discurso cristão, mais notadamente o católico franciscano, como uma das principais vozes com as quais o discurso budista precisa dialogar em seu processo de assimilação pelos praticantes paraibanos.

2.1. Entre a cruz, a espada, o arco e a flecha: aspectos históricos de um interdiscurso.

Maingueneau (2008) afirma que todo ato de comunicação é um processo de “inter-incompreensão regrada”. *Grosso modo*, isto significa que, sempre que ouvimos um enunciado do “Outro”, tentamos assimilá-lo ou traduzi-lo para nossas próprias categorias. Ou seja, este primeiro movimento para que compreendamos o que o “Outro” quer dizer se faz, via de regra, pelo “mal-entendido”. Dito de outra forma, dificilmente assimilaríamos um enunciado totalmente novo sem antes tentarmos aproximá-lo daquilo que já conhecemos, quer seja para identificar o “novo” com o “já conhecido”, quer seja para recusá-lo completamente, dada sua incompreensibilidade. De modo não tão espontâneo, mas bem estrategicamente, no início da expansão católica para fora do continente europeu, a prática comum de muitos missionários cristãos era tentar

³⁹ Com exceção dos gurus e coordenadores dos centros de darma (“pessoas públicas”, cuja referência é importante documentar), os nomes dos demais informantes desta pesquisa foram alterados para preservar sua privacidade.

encontrar sinônimos na língua nativa do gentio que dessem a ideia mais aproximada possível do poder divino monoteísta. Conta-se que São Francisco Xavier, ao tentar catequisar os japoneses - sem ter fluência na língua nativa, mas auxiliado por Anjirō (Paulo de Santa Fé, japonês zen-budista convertido), - foi acolhido pelos monges da escola budista Shingon por ter usado primeiramente a palavra “dainichi”, nome japonês do Buda Vairochana, para descrever o deus cristão. (LÓPEZ-GAY, 2003). No Brasil, não raro os missionários pregavam na madrugada, pois esta era a hora em que os pajés se comunicavam com o plano espiritual, a hora da palavra sagrada. Segundo Pompa:

“Não se trata, portanto, de iniciativas autônomas, mas da pedagogia jesuítica clássica: a utilização de elementos da cultura nativa como “língua” para veicular conteúdos da fé católica, na mesma linha de utilização do nome Tupã para indicar Deus, Jeropari ou Anã para o Demônio e assim por diante. Sem dúvida, nesta apropriação de certas características dos *caráibas*, exerceu um papel fundamental a questão do poder. Ou seja, a ‘batalha pelo monopólio da santidade’ foi uma luta mortal pelo poder simbólico, onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, da fala dos outros.”
(POMPA, 2003. p 53)

Vale ressaltar que o termo “caráibas”, antes de tomar a acepção de “homens brancos” (comumente usada até hoje em várias comunidades indígenas), referia-se aos pajés ou “profetas” que conduziram o povo guarani à “terra sem males”, prontamente associada aos missionários católicos faziam ao “paraíso” cristão. Uma vez tornados os padres os “verdadeiros caráibas”, é preciso ainda compreender que o projeto missionário, em seu início, era fortemente inspirado pela perspectiva escatológica, cuja expressão maior tomava forma na vocação milenarista dos franciscanos:

“Os homens do século XVI, principalmente os franciscanos, viram na descoberta de outros povos (para muitos, os descendentes das tribos perdidas de Israel) os sinais da plenitude dos tempos e da chegada da “undécima hora” (Mateus, 20:1 – 16). Na *História eclesiástica indiana*, por exemplo, Jerônimo de Mendieta escrevia que a Igreja se regeneraria com os índios das Antilhas vivendo sem pecado num paraíso terrestre, e Toribio Motolinia, um dos doze primeiros “apóstolos” franciscanos enviados à Nova Espanha, pregava a urgência da conversão dos gentios, na eminência do fim do mundo. Daí, talvez, as situações sem precedentes dos batizados em massa no México.” (POMPA, 2002. p 84).

O movimento milenarista, no entanto, começou a ser identificado como uma grave ameaça à hegemonia do Vaticano pois, grosso modo, o que se estava propondo era fim do “velho mundo”: o dominicano Francesco de La Cruz foi levado à fogueira em 1578 por profetizar a destruição da Igreja do Ocidente, cheia de pecados, e sua transferência para Nova Jerusalém (Lima), onde de La Cruz tomaria o lugar do papa. O projeto catequista, deste modo, deveria passar obrigatoriamente por uma reformulação discursiva urgente, de modo a adequar os interesses da Igreja sem abrir mão do aspecto soteriológico que animava a ação missionária no “novo mundo”. Do ponto de vista do quadro político, o combate às ideias milenaristas reafirmaria a solidez da Igreja, que não queria nem ser deslocada para o “novo mundo” e nem abalada por nenhuma “vocação apocalíptica”. A reformula o do projeto missionário levaria a uma nova antropologia religiosa:

“Nela [na reformula o do projeto missionário] os temas proféticos não se apagaram, mas convergiram na constru o e consolida o de uma teologia (e teleologia) da “história do futuro”, para usar a poderosa expressão de Ant nio Vieira. [...] O que se apagava – mas não completamente, porque o pensamento messiânico e milenarista subsistiu, tendo no sebastianismo uma de suas representa es mais intensas – era uma das acep es do “Mil nio”, aquela mais catastrófica, com a ideia do iminente fim do mundo e do advento de mil anos de felicidade antes do Juízo Final. Não se apagava, mas ganhava profundidade a utopia da constru o de um Reino de Deus na terra mediante uma visão providencialista do mundo, da cultura e da história, agora finalmente unificados no interior de um desenho cristão.” (POMPA, 2002. pp 85-6)

Empoderada agora pela Companhia de Jesus, essa nova configura o das missões fez com que a importância dos batizados fosse praticamente nula em rela o   obriga o da confissão. Mais do que ser batizado, era preciso garantir que os indivíduos convertidos tivessem uma consciência cristã e isto, evidentemente, deveria passar pela conceitua o de pecados e virtudes. Sem contar que, uma vez batizado, se o indígena cristianizado voltasse aos velhos hábitos (ou “vícios”), seria uma alma perdida para sempre.

No estado da Paraíba, como em todo o Brasil, o processo de coloniza o foi marcado desde o início pela disputa acirrada entre franciscanos e jesuítas. Os franciscanos até hoje reclamam a revisão historiográfica de sua participa o no processo civilizatrio brasileiro; reclamam, sobretudo, a sua primazia. Quase sempre relegados a um plano secundário em rela o aos jesuítas, a escassez de documentos que atestem sua

presença, praticamente exclusiva, nos primeiros cinquenta anos do período colonial por muito tempo constituiu um grande obstáculo para os historiadores. No entanto, pesquisas mais recentes não apenas comprovam esta presença, como destacam a importância decisiva dos franciscanos, tanto homens quanto mulheres, na educação brasileira. Tanto a Faculdade de Direito de Recife quanto a faculdade de Medicina de Salvador, pioneiras no Brasil, foram gestadas em mosteiros franciscanos (IGLESIAS, 2011- c).

Particularmente no nordeste, é nítida a estreita relação entre a presença franciscana e o processo civilizatório: não por acaso, o rio que nasce no interior mineiro, vem recortando o sertão baiano, marcando a divisa com as terras do interior pernambucano até a divisa dos estados de Sergipe e Alagoas, recebeu o nome de Rio São Francisco. Descoberto por André Gonçalves e Américo Vespúcio aos 4 de abril de 1501, dia de São Francisco, ao longo do curso desse “Nilo” (ou “Ganges”) nordestino existiram vários aldeamentos de franciscanos capuchinhos. Na Paraíba, os historiadores traçam duas linhas de penetração territorial: uma, que teria avançado horizontalmente, da costa litorânea para o interior; e outra, vertical, que teria subido a partir do Rio São Francisco.

Atualmente, a maior reserva indígena da etnia potiguara, situada no município paraibano de Baía da Traição, ocupa um território que já era seu desde os tempos coloniais, no litoral norte do estado. Mesmo tendo sido empurrados em direção ao Rio Grande do Norte, os potiguaras da Paraíba conseguiram preservar boa parte de suas terras, mas “esqueceram” a língua, que só agora volta a ser ensinada nas escolas. Além da “traição” representada pela aliança potiguara com os franceses contra os portugueses, uma das hipóteses para o nome “Baía da Traição” toma por referência uma emboscada dos índios para capturar dois franciscanos, que lá foram devorados.

É importante que façamos aqui a seguinte ressalva: o processo de apropriação simbólica efetuado pela pedagogia jesuítica nunca foi uma via de mão única. A “antropofagia” indígena, na acepção modernista/tropicalista do termo, sempre esteve presente e atuante nesse processo. Os indígenas não só não se convertiam facilmente e, quando se convertiam, não deixavam de praticar seus rituais, que passavam a incorporar elementos do discurso “outro” quando lhes era conveniente, para o desespero dos missionários. Atualmente, cerca de 75% dos moradores desta reserva indígena se declaram praticantes da fé católica, mas não deixam de participar dos cultos evangélicos

e torés com os demais moradores; sua principal aldeia, considerada a “aldeia mãe”, se chama São Francisco (SILVA, 2011).

Apesar de evidente, é grande a dificuldade de registro histórico da presença franciscana entre os potiguaras do litoral norte paraibano, conforme esclarecem Moonen e Maia:

“Os franciscanos haviam sofrido perseguições por parte de Feliciano Coelho. Embora alguns missionários tivessem, à despeito de tudo, permanecido na Paraíba, o trabalho missionário era, então, pelos motivos expostos, mais restrito. Foi, justamente, durante gestão do Frei Antônio de Estrela (1603-1605), que os franciscanos anunciaram, além das antigas aldeias, esses três novos centros entre os Potiguara, cujos nomes não nos foram transmitidos, orçando o total das aldeias entre dezesseis e dezoito. É possível que um desses centros, cujos nomes não sabemos, abrangesse as aldeias de Baía da Traição ou de Montemór (Preguiça).

Sabemos, com certeza, que os carmelitas tiveram missões nas aldeias de Baía da Traição e Montemór nos séculos XVIII e XIX. Embora não tenhamos ainda uma notícia certa dos aldeamentos pelos franciscanos com os Potiguara da Baía da Traição e Montemór no início do Século XVII, podemos ter a certeza de que eles habitavam essa região, como nos provam, indubitavelmente, os documentos que os holandeses nos deixaram a respeito da Paraíba, por ocasião da ocupação holandesa do Nordeste.” (MOONEN e MAIA, 1992. p159)

Lembremos que os potiguaras não são guaranis, portanto não buscavam a “terra sem males”, mas sim defender sua própria terra, fazendo desde sempre alianças políticas com este fim. Até hoje os potiguaras são estigmatizados como “teimosos” e “encrenqueiros” pelos demais habitantes do município; sem dúvida sua história revela um momento paradigmático de resistência indígena.

Finalmente, um dos maiores monumentos arquitetônicos da arte franciscana encontra-se no centro histórico da capital João Pessoa, o Memorial São Francisco. No entanto, a memória da herança franciscana talvez se faça notar com mais força não pela presença de suas antigas construções ou no nome de aldeias e rios, mas nas crenças milenaristas, que, apesar de não encontrarem eco no sistema de crenças do gentio paraibano, forneceram a semente para vários movimentos messiânicos sertão afora, - cujo exemplo mais recente é o da seita dos “borboletas azuis” de Campina Grande - e que ainda povoam o imaginário popular. Evidentemente, o aspecto soteriológico da religiosidade paraibana, gestada no hibridismo entre a “teimosia” indígena potiguara e o

Fotos de arquivo pessoal. Conjunto memorial São Francisco. João Pessoa, 2010.



Anexo onde funcionava o convento.

2.2. Entre pecados e virtudes, venenos e perfeições: aspectos simbólicos da moralidade.

Voltemos ao templo do retiro Darmata, onde procurávamos pelo céu budista. Durante a meditação silenciosa, entra o sacerdote, todos se levantam e se curvam em sinal de reverência; até aqui, o protocolo nos parece ligeiramente diferente e plenamente compreensível. Ele se dirige ao altar de Buda, faz suas prostrações e também se senta em silêncio numa cadeira elevada, os demais sentam em suas almofadas logo após, e assim todos permanecem por um tempo impossível de ser definido. Começa a liturgia, parte em português, parte em tibetano, parte apenas lida, parte recitada na cadência própria dos mantras, pede-se bênçãos aos vivos, pede-se bênçãos aos mortos, em voz alta ou em pensamento, repetidas vezes, repetidas voltas no “mala”, rosário de 108 contas. Minha avó rezando o terço em casa, o terço das almas, quantas contas, quantas voltas no pensamento até ali? Finalmente ouve-se a voz do sacerdote, que não é padre, mas um “lama” leigo, ex-professor universitário de física quântica. Há algo de totalmente novo e ao mesmo tempo profundamente familiar em sua fala; a prática das seis perfeições: generosidade, perseverança ou esforço jubiloso, paciência ou paz, moralidade ou disciplina, concentração e sabedoria. Então é assim que se alcança o céu budista? Temperança é o mesmo que moralidade? Ou será que sabedoria quer dizer temperança? Ora, concentração e esforço jubiloso é a mesma coisa! Afinal, o que é mesmo sabedoria??? Por que tudo se torna ainda mais confuso depois do almoço, se quando ele falava pela manhã era tudo tão claro, quase óbvio? À tarde, nova rodada: meditação, agora sabemos que o termo correto para a missa é “puja” e que o lama não faz sermões, mas dá “ensinamentos”. Novos assuntos, algumas retomadas, muitas perguntas não feitas, algumas porque pareciam tolas demais para serem proferidas em público, outras porque só surgiram três dias depois. O sino toca para o jantar. E finalmente o búzio anuncia o terceiro turno, heroico, a sequência de atividades se repete... é apenas o primeiro dia, mas a rotina do retiro já parece uma velha conhecida. O lama tentar aliviar o peso intelectual de sua fala, conta piadas e deixa a conversa correr mais solta. Alguns novatos esquecem totalmente do protocolo e se deitam nas almofadas de meditação. A conversa é agradável, mas o corpo dói, a mente está exausta. Entendemos, por fim, que “esforço jubiloso” é completamente diferente de “concentração”, pois, apesar de nos mantermos ali

sentados a duras penas, não conseguimos mais prestar atenção em nada. Se resistirmos aos próximos dois dias, talvez alcancemos o céu.

Muitos budistas afirmam que não há como compreender o budismo sem a prática, e certamente há esta conexão estreita entre ambos, particularmente entre a doutrina mahayana e a ação no mundo. No entanto, como trabalhamos também com hipótese de que a compreensão de um novo discurso se dá, num primeiro momento, a partir de um processo de tradução das categorias do “Outro” para as categorias do “mesmo”, o exercício que faremos agora é de aproximar os termos que definem a conhecida moralidade cristã com a moralidade apresentada pelo budismo, de modo a percebermos melhor as zonas de contato e de distanciamento entre a herança colonial e esta nova matriz discursiva que se apresenta. Para tanto, traçaremos a seguir uma comparação entre as noções de pecado e virtude cristãos, as quais orientam o ato de confissão católica, em relação aos ensinamentos mahayana das “seis emoções perturbadoras” (provocadas pelos “três venenos” da mente) e da “prática das seis perfeições”.

Primeiramente, lembremos que a teologia cristã, a partir da ideia de *uirtus* (do latim, “aquilo que é próprio do homem”), definirá a virtude como uma disposição moral de se praticar o bem. Enquanto, para Aristóteles, a virtude era uma disposição adquirida e aperfeiçoada pelo hábito, a Igreja Católica fará a seguinte distinção entre os tipos de virtude:

- *virtudes teologais*: fé, esperança e caridade ou amor.
- *virtudes humanas ou cardinais*: prudência, justiça, fortaleza e temperança.

A diferença básica entre os dois tipos de virtude é que as *virtudes teologais*, segundo o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica⁴⁰, “têm como origem, motivo e objeto imediato o próprio Deus”. Infundidas no homem pela graça divina, as virtudes teologais *vivificam as virtudes humanas*.

Fazem parte ainda do rol de virtudes cristãs aquelas que se opõem aos *sete pecados capitais*. Tanto quanto a definição das virtudes, a classificação das “más ações humanas” também é muito antiga, já presente entre os gregos e, portanto, precede o

⁴⁰ Ver IGREJA CATÓLICA, 2000.

Fotos da pesquisa de campo. Retiro Darmata. Interior do templo. Timbaúba –PE. 08/2011.



Trono do lama, altar ao fundo.

“Instruções de corpo, fala e mente”:



Meditação: postura corporal concentrada.



Estudo: postura corporal mais relaxada.

Fotos da pesquisa de campo. Retiro Darmata.
Área externa ao templo. Timbaúba –PE. 08/2011



Área de camping improvisada na lateral do templo.



Sapatos na porta; acesso lateral.

Foto da pesquisa de campo. Casarão. Retiro Darmata, Timbaúba –PE. 08/2011:



Dormitório feminino no andar superior. Homens dormem no templo.

Fotos da pesquisa de campo. Retiro Darmata. "Samu na cozinha". Timbaúba –PE. 08/2011.



cristianismo. No entanto, a Igreja Católica, a partir da Idade Média, preocupou-se muito mais com a descrição analítica dos pecados do que das virtudes em si que, *grosso modo*, são definidas apenas por oposição aos pecados

Apoiada pelas teses de Agostinho, a Igreja define o pecado como “*uma palavra, um ato ou um desejo contrários à Lei eterna*”, expressa na lei natural e nos Dez Mandamentos, por exemplo. Os pecados podem ser cometidos diretamente contra Deus, contra o próximo ou contra nós mesmos, representando um “abuso de liberdade”, que fere tanto a natureza humana divina quanto ofende a misericórdia do Cristo crucificado. A repetição de pecados gera vícios, que “*são hábitos perversos que obscurecem a consciência e inclinam ao mal. Os vícios podem estar ligados aos chamados sete pecados capitais: soberba, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e preguiça.*” É possível pecar ainda através de pensamentos, palavras, obras e omissões. A Igreja Católica classifica os pecados em três tipos:

- *pecado original*: transmitido a todos os homens, sem culpa própria, herança da desobediência de Adão e Eva à palavra de Deus. Pode ser perdoado pelo sacramento do batismo. Aquele que não é batizado fica submetido à *ignorância*, ao *sofrimento*, ao *poder da morte*, e inclinado a cometer outros pecados.
- *pecados mortais*: quando se trata de “matéria grave” (infração aos Dez Mandamentos) de forma consciente e deliberada. Quando não há arrependimento, este tipo de pecado *destrói a caridade e a graça, levando à morte eterna no inferno*.
- *pecados veniais*: quando se trata de “matéria leve ou grave”, mas sem pleno conhecimento ou consentimento. Não quebra a aliança com Deus, porém *enfraquece a caridade e impede o progresso da alma* no exercício das virtudes; merece *penas purificadoras temporais no purgatório*.

Na famosa obra *Os Sete Pecados Capitais* (1500 *circa*) de Hieronymus Bosch, numa clara alusão à onisciência de Deus, Cristo ocupa o centro da pupila deste imenso olho, com a seguinte inscrição em latim: *cave cave deus videt* (“cuidado, cuidado, Deus vê.”). No alto e na parte de baixo do painel pintado a óleo, duas citações em latim de Deuterônimo (5º Livro do Pentatêuco): “*Posto que é uma nação desprovida de juízo e*

não há neles nenhuma inteligência" e "Ó, se eles fossem sábios! Considerariam isto tudo e refletiriam sobre o que lhes acontecerá ao fim". Ao redor da pupila, os sete pecados são apresentados através de cenas da vida cotidiana dos homens. Nos círculos externos ao olho central, estão, em sentido horário a partir do canto superior esquerdo, a morte, o Juízo Final, o paraíso e o inferno.

O problema fundamental dos pecados mortais para os católicos, todavia, é a total destruição da graça divina - que ocupa o centro da moralidade cristã - e, com ela, das virtudes teológicas. Uma vez destruídas as virtudes teológicas, as virtudes humanas também desaparecerão, só restando a danação eterna. Mesmo que não sejam confessados, Deus conhece todos os atos humanos. No entanto, a ato de se arrepender em confissão atenua a gravidade do pecado mortal e pode fornecer ao pecador uma segunda chance no Juízo Final, mas isto não é garantia definitiva de perdão divino.

Num certo sentido, o budismo se aproxima mais da noção aristotélica de virtude: a moralidade não surge da graça divina, nem de qualquer outra fonte externa, mas *somente a partir da experiência*. Devemos nos abster das “dez ações não-virtuosas” não porque sejam pecados, mas por não nos proporcionarem felicidade duradoura. Estas ações são classificadas da seguinte forma:

- *3 ações de mente*: avareza ou desejo/apego (representada pelo “galo”), aversão (má vontade com os outros – representada pela “cobra”), visão herética ou ignorância (defender teorias e doutrinas que produzem sofrimento; a maior heresia, neste sentido, é a fixação no “ego”, representado pelo “javali”).
- *4 ações de fala*: falar rudemente, difamar (ou comentar atitudes que pareçam condenáveis), mentir e falar inutilmente.
- *3 ações de corpo*: matar, roubar, ter má conduta sexual.

Numa primeira abordagem, percebemos que estas ações não-virtuosas também se subdividem em “pensamentos, palavras e obras”. No entanto, para os budistas, as ações não-virtuosas de mente são radicalmente diferentes do ato de “pecar em pensamentos” para os católicos. Enquanto, para o católico, “pecar em pensamento” é algo vago, como se bastasse pensar distraidamente em algo não-virtuoso para já se estar pecando, para o budista as três ações não-virtuosas de mente são bem definidas: são elas os “três venenos” que ocupam o centro da “Roda da Vida”, fazendo com que esta gire



Ilustração 1: Hieronymus Bosch .*Os Sete Pecados Capitais*. (1500 c); óleo sobre painel de madeira

incessantemente: a ignorância, a aversão e o desejo/apego. A representação pictórica circular da “Roda da Vida” (criada pela extinta escola *Sarvastivada*) é organizada do seguinte modo: contornando o círculo central onde estão os *três venenos*, está representado um ciclo contínuo de ascensão (felicidade) e queda (sofrimento); ao redor dele, *três reinos superiores* (reino dos semi-deuses, reino dos deuses, reino dos humanos) e *três inferiores* (reino dos animais, reino dos fantasmas famintos e reino dos seres infernais), cada qual possui um Buda e juntos apresentam seis possibilidades diferentes de existência dos seres. Ao redor dos reinos, os *doze elos da origem interdependente*: *ignorância* (uma velha mulher cega); *vontade* (um oleiro trabalhando), que também designa as “marcas mentais” ou o carma; *consciência* (um macaco pulando), impulsos; *nome e forma* (um barco com duas pessoas); *seis sentidos* (uma casa com seis janelas); *contato* (um casal se abraçando); *sensação* (um homem com uma flecha no olho); *desejo* (um bêbado); *apego* (um macaco agarrando uma fruta); *existência* (uma mulher grávida); *nascimento* (uma mulher parindo); *envelhecimento e morte* (pessoa carregando cadáver).

A “Roda da Vida”, ou “Roda do Samsara”, está presa na boca de Yama, o senhor da morte. Fora da roda, dois Budas, um apontando o alto. Evidentemente não pretendemos esgotar aqui toda a complexa rede de signos contidos na Roda da Vida. Por ora, basta notarmos que as representações que mais se aproximam da noção cristã de paraíso, purgatório e inferno são os reinos superiores e inferiores, que apresentam uma espécie de gradação, cujo ápice seria o reino dos deuses e ponto mais baixo o reino dos infernos⁴¹. Estes, por sua vez – em posição oposta ao quadro de Bosch, no qual paraíso e inferno estão fora do plano dos atos humanos, mas condicionados à morte e ao Juízo Final, orbitando em torno do “olho de Deus” - *não estão fora da Roda da Vida*. Ao invés de pertencerem a um plano externo às propriedades humanas, são sobretudo presos por elas: tanto internamente, a partir de seu centro com os três venenos, quanto externamente, através de doze elos.

⁴¹ Na abordagem do budismo nitiren daishonin sokka gakai, existem “10 mundos” ou “10 estados de vida”. Quatro desses estados são “elevados” (também denominados de “quatro nobres caminhos”), e só surgem mediante esforço individual. São eles: estado de Buda, estado de bodisatva (compaixão), estado de absorção (insights a partir da observação do mundo) e estado de erudição (busca por ensinamentos). Os demais estados ou mundos são menos elevados, brotam a partir de reações espontâneas do indivíduo ao meio em que se insere: estado de alegria, estado de tranquilidade, estado de ira, estado de animalidade, fome e inferno.

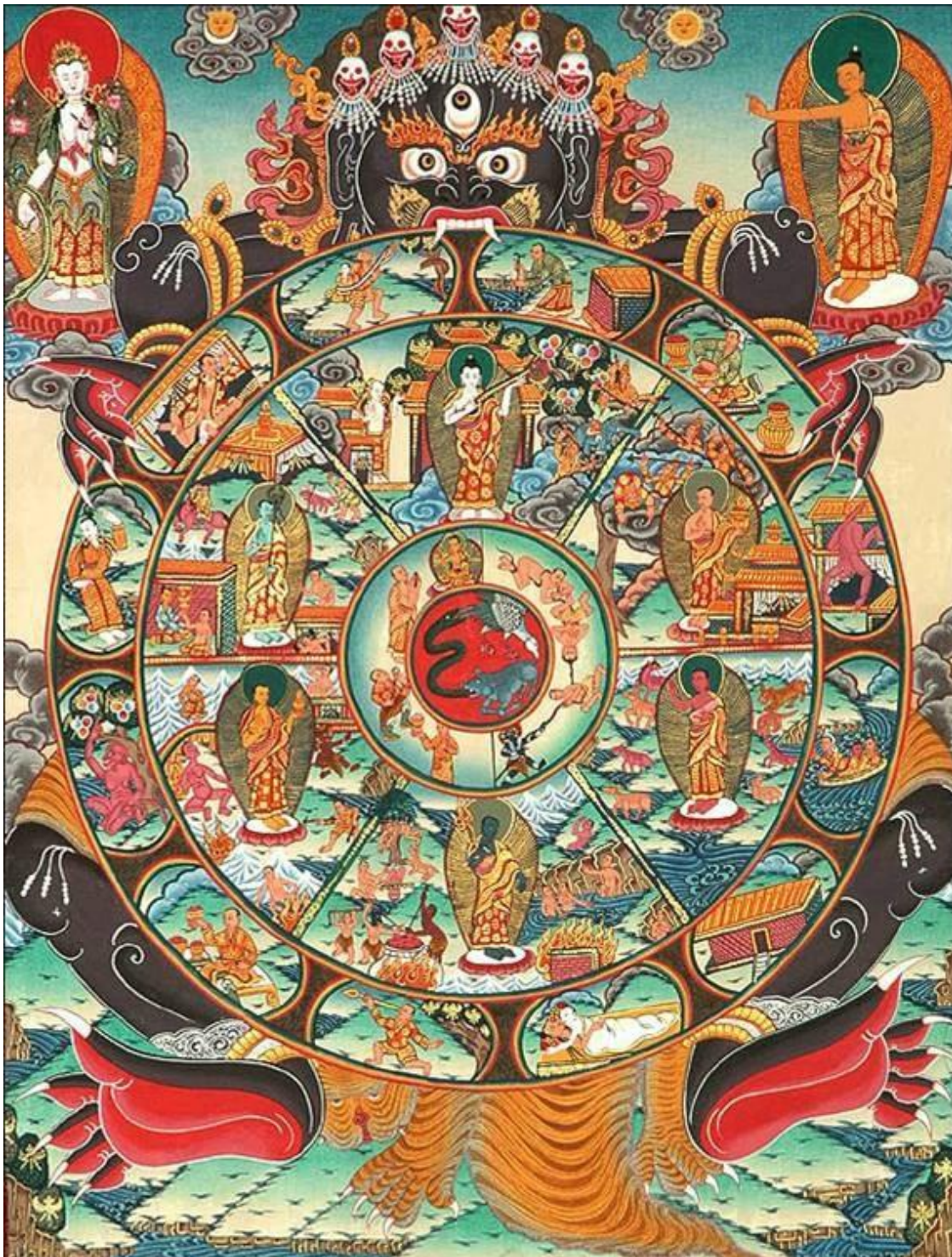


Ilustração 2: *A Roda da Vida*. Reprodução de tangka budista desenhada pela primeira vez na época do Buda Sakyamuni (563 a.C. a 483 a.C. *circa*)

Percebemos, deste modo, que a visão de paraíso, purgatório e inferno que a Roda da Vida nos oferece não é tão interessante quanto o que se encontra fora dela, apontado pelo dedo do Buda. O propósito soteriológico budista, portanto, é sair da Roda da Vida, sair do “samsara”, e isto não significa, de forma alguma, “viver eternamente” ao lado dos deuses em seu reino.

Outra forma de acessarmos a experiência da moralidade mahayana é evitar as “emoções perturbadoras” e praticar as “perfeições”. São elas:

- *seis emoções perturbadoras*: desejo/ apego; obtusidade mental/cansaço; aflição por carência; raiva/medo; inveja/competitividade e orgulho/ falso contentamento.
- *seis perfeições*: generosidade; perseverança/ esforço jubiloso; paciência/ paz; moralidade/ disciplina; concentração e sabedoria.

Havemos ainda de considerar as “quatro qualidades incomensuráveis”, que somadas às “seis perfeições”, constituem os antídotos às “dez ações não-virtuosas”. São elas: *alegria, compaixão, amor e equanimidade*.

Os “três venenos”, as “dez ações não-virtuosas”, a “prática das seis perfeições”, as “quatro qualidades incomensuráveis” nada mais são do que desdobramentos analíticos do ensinamento do Nobre Caminho Óctuplo. O quadro na página seguinte traça um paralelo entre os oito passos e seu significado na perspectiva mahayana para que possamos perceber, numa perspectiva mais ampla, o que o adjetivo “correto” significa para a moralidade budista. Como tudo parte do “entendimento correto” e este pressupõe o “pensamento correto”, sendo que ambos implicam o abandono dos três venenos, logo o “correto” é não se fixar no ego, não ter aversão e extirpar o desejo/apego. A contrapartida da ênfase no abandono dos “três venenos” é compreender que não há separatividade entre os seres e os fenômenos, portanto não há porquê existir aversão e nem desejo/apego. Portanto, o “amor” budista não nasce do desejo, bem como a “compaixão” budista não nasce do sentimento de piedade; ambos brotam da percepção da “não-separatividade”, experiência esta proporcionada pela prática da meditação.

Quadro analítico: Nobre Caminho Óctuplo.

<p>1) entendimento correto:</p>	<p>Abandono dos 3 venenos: o “javali”: ignorância/fixação no ego; a “cobra”: aversão/má vontade e o “galo”: desejo/apego</p> <p>Refúgio nas 3 jóias: Buda,darma e sanga.</p>
<p>2) pensamento correto,</p> <p>3) linguagem correta,</p> <p>4) ação correta</p>	<p>Abandono das dez ações não-virtuosas:</p> <p>- de mente: avareza, aversão/ má vontade, visão herética(novamente os 3 venenos).</p> <p>- fala : falar rudemente, difamar, mentir, falar inutilmente.</p> <p>- e corpo : matar, roubar, ter má conduta sexual.</p>
<p>5) modo de vida correto</p>	<p>Ampliação da “motivação correta”, que passa a incluir os outros seres.</p> <p>Desenvolvimento:</p> <p>- das “quatro qualidades incomensuráveis” (alegria, amor, compaixão, e equanimidade);</p> <p>- das “seis perfeições” (generosidade, moralidade ou disciplina, paciência ou paz, perseverança ou esforço jubiloso, concentração, sabedoria).</p>
<p>6) esforço correto,</p> <p>7) atenção plena correta,</p> <p>8) concentração correta</p>	<p>Prática da meditação. Desenvolvimento:</p> <p>- da estabilidade (de corpo, mente e energia);</p> <p>- da sabedoria transcendental (em cada evento separativo há uma natureza de liberdade).</p> <p>Usufruto dessa liberdade não-causal.</p>

Até agora enfatizamos os distanciamentos entre a abordagem católica e a abordagem budista sobre as ações virtuosas e não-virtuosas. A seguir, observaremos alguns possíveis pontos de contato. As figuras abaixo representam graficamente possíveis zonas de interseção entre os “sete pecados capitais” e as “seis emoções perturbadoras”, e entre as “seis virtudes” e as “seis perfeições”:

Figura 1:

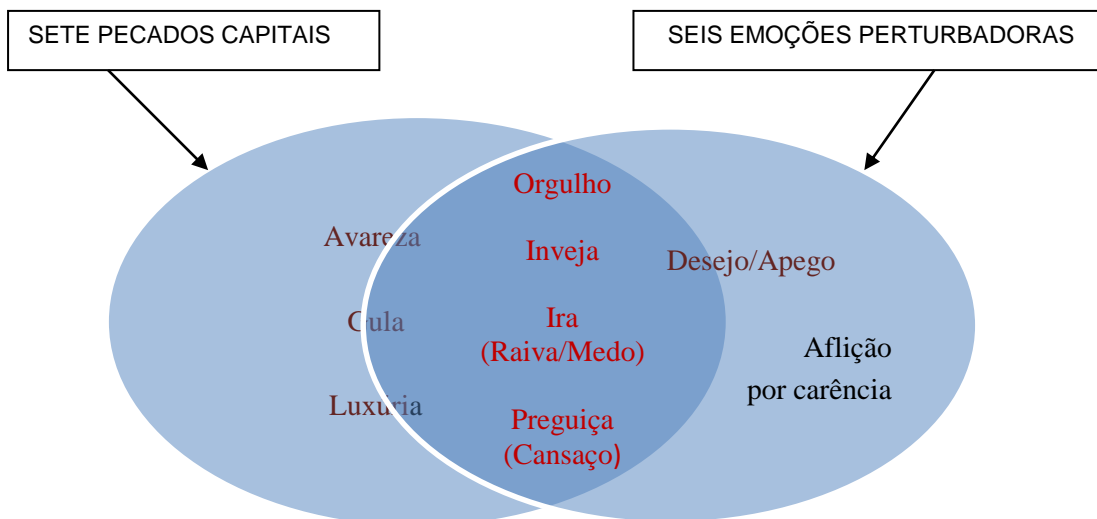
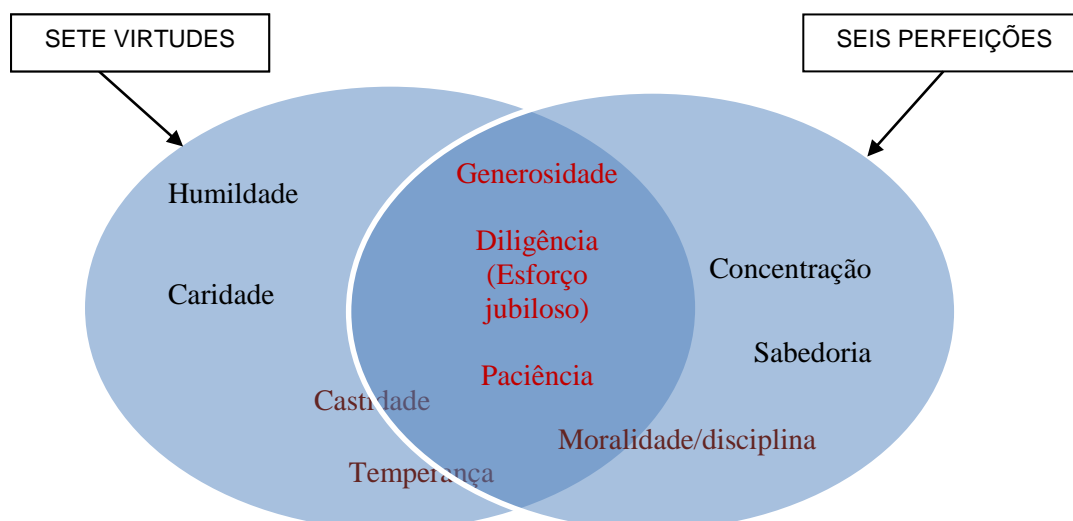


Figura 4:



Através das figuras 1 e 2, percebemos que também existe uma área considerável de aproximação entre as abordagens católica e budista, que possibilita a tradução do discurso “outro” para o “já conhecido”. Alguns sintagmas, como *orgulho*, *inveja*, *paciência* e *generosidade*, encontram mesmo uma correspondência direta de termos. Na figura 1, a *avareza*, a *gula* e a *luxúria* convergem para o mesmo campo semântico budista do *desejo/apego*, uma vez que são provocadas pela extrema valorização dos prazeres sensórios e materiais. Na figura 2, *castidade* e *temperança* podem se confundir com *moralidade/disciplina*, desde que se desconheça a perspectiva mais geral da “moralidade” budista. Ao compreender o quê exatamente significa o “entendimento correto” budista, o católico perceberá que ter “boa conduta sexual” não implica em “castidade” (ou em simplesmente “pensar coisas erradas”, como “cobiçar a mulher do próximo”), mas em não provocar sofrimento para outros seres através de atos sexuais. Assim, podemos inferir, por exemplo, que manter relações sexuais não-monogâmicas provoca sofrimento aos seres quando, em uma dada cultura, este ato se constitui em tabu social. Já a *temperança* - que pode encontrar seu termo correlato na “qualidade incomensurável” da *equanimidade*, ou seja, o exercício de não se apegar demasiadamente ao sofrimento ou à felicidade – é uma decorrência, para o budista, do desenvolvimento da *moralidade/disciplina*. No entanto, sabemos que as práticas ascéticas católicas, preconizadas tanto pela tradição jesuíta quanto pela franciscana, valorizam sobremaneira o sofrimento⁴²; a *temperança*, muitas vezes, parece apontar não para um equilíbrio de forças entre a dor e a felicidade, mas antes revela o valor do despojamento total de tudo o que pode proporcionar prazer. Este tipo de ascetismo, como sabemos, foi deliberadamente abandonado pelo Buda Sakyamuni.

2.3. Pax et bonum: Francisco e o voto do bodisatva.

Após alguns encontros e desencontros, finalmente partimos, eu e minha duas companheiras de viagem. No banco de trás, Laura, professora aposentada, solteira, natural de Patos, interior da Paraíba, mas residente em João Pessoa há muitos anos. Nossa motorista é Cláudia, divorciada, mãe de dois filhos, fiscal do tesouro também aposentada e paraibana do interior, está longe de sua cidade natal há tempos. Ambas são amigas de longa data, talvez tenham se conhecido trabalhando em alguma pastoral

⁴² Ver LOYOLA, I. *Exercícios espirituais*.

da Igreja ou mesmo antes disto... Mas juntas também já se aventuraram em muitas sendas distantes da boa e velha tradição católica: cursos de yoga, reiki, danças circulares e agora meditação e Budismo. Eu sou o elemento “novo” nessa companhia: meio alemã, meio brasileira do interior paulista, meio intelectual marxista, meio budista, ou quase isso. Conheci as duas amigas antes de iniciar esta pesquisa de campo. Vi Laura pela primeira vez durante um curso de meditação e Cláudia conheci através de um grupo de reiki, do qual Laura também passou a fazer parte depois de um tempo. O interesse comum pelo reiki e pelo Budismo nos aproximou. A mudança de perspectiva estritamente católica e o interesse pela abordagem das religiões indianas se deram, - tanto para Laura quanto para Cláudia, - a partir de seu contato com o Yoga. Ambas frequentam o grupo de estudos budistas de João Pessoa, ligado ao CEBB de Lama Samten. Nosso destino: Darmata, novamente. Durante o trajeto, a conversa gira em torno de nossas expectativas em relação ao retiro: todas nós já conhecíamos o local, mas esta seria a primeira vez que íamos juntas. Sendo eu considerada a praticante budista mais “experiente”, Laura e Cláudia aproveitam para “tirar dúvidas”, como se eu também não as tivesse... Num dado instante, Laura, extremamente incomodada, lança a seguinte questão:

“– Eu não consigo entender essa coisa de carma. Como é que uma pessoa, como o Vladimir Herzog, por exemplo, teve aquele final estúpido nos porões da ditadura? O que ele fez para merecer aquilo?”

Ou seja, se o carma se define a partir de nossas ações, como pode haver um “carma negativo” a partir de uma profusão de “ações positivas”? No questionamento de Laura, não é a morte em si que a preocupa, ela não a vê como um castigo, mas sim o modo como essa morte se deu: um assassinato provocado pelo excesso de tortura, disfarçado de suicídio pelos militares. Numa resposta mais apressada, que talvez tenha sido a minha, podemos dizer que o carma é fruto não apenas das ações desta vida, como também das anteriores e, portanto, não há como saber quem foi Herzog em outras “encarnações” e nem quais foram os motivos que o levaram a morrer desta forma nesta vida (e menos ainda o quê este tipo de morte implicará em sua próxima vida). No entanto, esta resposta não convence nenhum “budista experiente”, e tampouco deve ter convencido Laura. Essa é, sem dúvida, um questão bastante complexa, e não por acaso foi justamente esta interrogação de Laura que animou vários debates entre as escolas

budistas ao longo do tempo. Certamente não conseguiríamos esgotá-la em poucas linhas.

Este tipo de apreensão do sentido de carma recuperada em meu diálogo com Laura é a mesmo que leva ao engano de se achar que o Budismo e o Espiritismo cristão de Kardec pregam a mesma “coisa”: que todos os atos não-virtuosos serão punidos e que todos os atos virtuosos serão recompensados, nesta ou em vidas futuras⁴³. Se retirarmos a idéia de reencarnação deste enunciado, veremos ainda que o castigo aos atos não-virtuosos também está totalmente dentro da perspectiva da moralidade cristão católica. Talvez o que Laura esteja buscando é um modo de equacionar uma incoerência, que também está em sua crença de origem: por quê nem sempre “fazer o bem” é garantia de felicidade? Todos os santos católicos são mártires. Aliás, a capacidade de suportar o sofrimento parece ser a condição primeira que prova a santidade, cujo ápice é o Cristo na cruz. O budismo nos dá uma espécie de alibi para que possamos ser felizes, sem culpa por não desejarmos a santidade dos mártires? Se todos os seres buscam evitar o sofrimento e se há um caminho para isso, por quê aqueles que nunca saíram do caminho também sofrem? Basta ver as notícias do Tibet ocupado para termos certeza de que nem todo budista é feliz. Há como fazer brotar a compaixão e a felicidade sob tortura?

Nossa motorista, Cláudia, adverte que há nisso tudo algo muito positivo, que é a consciência tranquila de se estar no “caminho do bem”:

“- É como diz o ditado, ‘fazer o bem sem ver a quem’ me deixa mais feliz do quê fazer algo apenas em benefício próprio.”

Cláudia participa de vários projetos que visam à construção de um “mundo melhor”: sempre fez doações a lares de caridade; ajudou a comprar uma extensa área de

⁴³ Recentemente, ao ser interrogado sobre a ideia de “reencarnação budista” veiculada por uma novela brasileira da Rede Globo (“Joia Rara”), o professor Joaquim Monteiro fez a seguinte declaração: “O budismo tem ideias como a impermanência e a insubstancialidade e não há como aceitar a ideia de uma mesma substância que se encarna, daí o termo renascimento (...) Sob a perspectiva da reencarnação, a letra A será sempre a mesma letra, mas muda de corpo, de roupa. Pela ótica do renascimento, a letra A seria todo um conjunto de propensões mentais presentes no momento da morte e que vão provocar no futuro o surgimento de B, que surge em dependência causal de A. Existe um fluxo mental que tem independência relativa do corpo e não cessa com a morte. Não há coisas que sejam idênticas. O corpo morre, mas a mente é intangível”.

Disponível em:

<http://www.otempo.com.br/interessa/comportamento/tema-%C3%A9-invi%C3%A1vel-para-o-formato-1.710772>

Acessado em 27/09/2013.

terra onde se instalará em uma eco-vila; junto com Laura faz trabalho voluntário no hospital do câncer e contribuiu com uma quantia considerável para a vinda de S.S. Sakya Trinzin ao Brasil em 2011, entre várias ações. Em outra ocasião, no primeiro retiro em que nos encontramos, enquanto fazíamos a limpeza do templo em Darmata, relatou sua imensa satisfação em ajudar a limpar uma escola em Auroville (a eco-vila instaurada pela comunidade dos seguidores de Sri Aurobindo, na Índia). Cláudia busca, através dessas ações, não apenas “ajudar ao próximo” como também “exercitar o desapego”.

Se, por um lado, a noção de sofrimento e felicidade, punição e recompensa estão intimamente ligados à idéia de um “ego” cristão que, quanto mais mortificado, mais gratificado será no reino dos céus, para os budistas a maior “recompensa”, ou o objetivo último da prática budista, é justamente livrar-se desse “ego”: a “fixação no javali” é a pior das heresias. Para o budista, toda ação, por mais positiva que seja, quando motivada por uma idéia de recompensa já está equivocada desde seu início. A “motivação correta” em se praticar o darma, na perspectiva mahayana, é esvaziar o Samsara. Isto é, se não há separatividade entre os seres, a idéia de salvação individual não faz sentido: não há *atmã*, mas *anatta*. Quando, por exemplo, o praticante budista faz uma iniciação do Buda da Medicina ou da Tara Branca, ele não está pedindo saúde e proteção individual; no primeiro caso, a “motivação correta” é pedir saúde para poder praticar o darma por mais tempo e assim poder beneficiar mais seres e, no segundo caso, é pedir que todos os obstáculos que atrapalham a prática do darma sejam removidos para que se possa beneficiar mais seres. Portanto, em ambos os casos, o objetivo, ou a “motivação correta”, é “esvaziar o Samsara” o mais rapidamente possível. Se a soteriologia budista implica na compreensão de um “não-eu”, sem correspondência possível no universo discursivo do cristianismo católico (para o qual a salvação é algo estritamente individual), por outro lado, as idéias de “compaixão” e “amor ao próximo” fazem parte não apenas da experiência de Cristo, que “morreu na cruz para nos salvar”, como também é critério *sine qua non* que confere a intimidade com o sagrado: os santos e mártires católicos são compassivos. Uma vez que a idéia de um “não-eu” é totalmente alheia à compreensão da mente cristã, é a partir da compaixão e do voto do bodisatva, - de “beneficiar todos os seres até que o samsara seja esvaziado” - e do ensinamento de Cristo - de “amar ao próximo como a ti mesmo” - que um interdiscurso búdico-cristão começará a se tornar viável.

Pergunto para Laura e Cláudia, ao final do retiro em Darmata, como elas conciliavam sua crença católica original com os ensinamentos de Buda. Laura responde:

“- O Budismo me ajudou a entender melhor o que é a compaixão de Cristo, que antes eu entendia apenas como piedade. Mas Cristo não teve somente “pena” da humanidade; ele se tornou humano, se colocou na mesma posição, entendeu o que era o sofrimento e então teve compaixão. Como Francisco e os pobres.”

Laura afirma também que o budismo não a fez deixar de acreditar em Deus, mas que lhe ajudou a ter uma outra compreensão sobre Deus (não personalista), segundo ela, mais “refinada” do que a ideia cristã, de um Deus severo, do Juízo Final, que castiga os maus e premia os bons. Segundo ela, o budismo “mostra” que este Deus não está fora, mas dentro de cada ser e que, desta forma, estes ensinamentos lhe ajudam a ser uma “cristã melhor”. Cláudia concorda com a exposição da amiga, acrescentando que deixou de dar atenção “ao que os outros pensam” sobre a sua religiosidade: “se eu me sinto bem frequentando o budismo, ninguém tem nada com isso, se é de Deus ou não”.

Como podemos observar, a experiência São Francisco de Assis é paradigmática para os católicos. À semelhança de Sidarta Gautama, Francisco, filho de um rico comerciante da cidade de Assis, renunciou à vida opulenta da casa paterna, e despiu suas ricas vestes para se entregar ao serviço devocional. Conta-se que certo dia, enquanto passeava pelos arredores da cidade, ouviu o sino que anunciava a aproximação dos leprosos. Viu um homem doente, tremendo de frio debaixo de seus trapos. Ao retirar sua capa para entregar ao homem, Francisco viu em seus olhos a gratidão e, tomado de profunda emoção, beijou aquele rosto deformado pela doença:

“Deus, nosso Senhor, quis dar a sua graça a mim, o irmão Francisco, para que começasse a fazer penitência; porque, quando eu estava em pecados, parecia-me muito amargo dar com os olhos nos leprosos; mas o mesmo Senhor, um dia, me conduziu ao meio deles e com eles usei de misericórdia. E ao afastar-me deles, o que antes me parecera amargo, converteu-se para mim em doçura de alma e de corpo: e em seguida, passado um pouco de tempo, saía do mundo”. (ASSIS, 1982. p 157).

Esse “sair do mundo”, proporcionado pela experiência da misericórdia, e diluir-se na unidade encontra seu paralelo na experiência búdica de “sair da roda do Samsara”:

“Este desnudamento levava [Francisco] a identificar-se com os pobres e com o Cristo pobre, pois ‘sobre todas as coisas desejava dissolver-se e unir-se a Cristo’. O desejo de unir-se a todas as coisas desdobrou-se na mística da fraternidade cósmica e na união com o Todo, expressa no cântico ao Irmão Sol⁴⁴. Por fim, no monte Alverne seu desejo de união com o Crucificado irrompe em seu corpo na forma de cinco chagas”. (BOFF,1981. p 34).

De fato, se há alguma ideia de não-separatividade no pensamento católico, ele encontra sua maior expressão em Francisco de Assis. Ao conseguir autorização do Vaticano para estabelecer a Regra da Ordem Mendicante dos Frades Menores, Francisco toma por diretrizes a pobreza absoluta, para os monges e para a Ordem, a obediência e a castidade. Assim como Gautama se opôs ao sistema de castas, Francisco também “rompe a rigidez da hierarquia feudal e chama a todos os homens de irmãos”. (BOFF: 1981, p 37). No entanto, a chamada “Regra primitiva” (c. 1210) sofreria alterações significativas por imposição papal. Em 1223, Francisco elaboraria um novo texto (a “Regra não-bulada”), que tentava preservar as diretrizes básicas da Regra primitiva. No entanto, este texto sofreria cortes significativos, gerando um terceiro texto (“Regra bulada”), finalmente aprovada pelo papa Honório III. Na “Regra bulada” foram suprimidos os artigos que preconizavam a desobediência a superiores indignos, o cuidado com os leprosos e a pobreza absoluta. Sempre no limite da heresia, contestando o luxo e as contradições da Igreja, os franciscanos são sobretudo herdeiros do

⁴⁴ O “Cântico do irmão Sol” é também conhecido como “Cântico das Criaturas”, supostamente de autoria de Francisco de Assis:

“Altíssimo, onipotente, bom Senhor,/Teus são o louvor, a glória, a honra/E toda a bênção/ Só a ti Altíssimo, são devidos;/e homem algum é digno/ De te mencionar. // Louvado sejas, meu Senhor,/Com todas as tuas criaturas, /Especialmente o Senhor irmão Sol,/ Que clareia o dia/ E com sua luz nos alumia./E ele é belo e radiante/Com grande esplendor./De ti, Altíssimo, é a imagem.// Louvado sejas, meu Senhor,/ Pela irmã Lua e as Estrelas,/ Que no céu formaste claras / E preciosas e belas.// Louvado sejas, meu Senhor,/ Pelo irmão Vento,/Pelo ar, ou nublado/ Ou sereno, e todo o tempo,/ Pelo qual às tuas criaturas dás sustento. // Louvado sejas, meu Senhor/ Pela irmã Água,/ Que é mui útil e humilde/ E preciosa e casta. // Louvado sejas, meu Senhor,/ Pelo irmão Fogo./ Pelo qual iluminas a noite./ E ele é belo e jucundo / E vigoroso e forte. //Louvado sejas, meu Senhor,/ Por nossa irmã a mãe Terra,/ Que nos sustenta e governa,/ E produz frutos diversos/ E coloridas flores e ervas.// Louvado sejas, meu Senhor,/ Pelos que perdoam por teu amor,/ E suportam enfermidades e tribulações./ Bem aventurados os que sustentam a Paz,/ Que por ti, Altíssimo, serão coroados. / Louvado sejas, meu Senhor,/ Por nossa irmã a Morte corporal,/ Da qual homem algum pode escapar. /Ai dos que morrerem em pecado mortal!/ Felizes os que ela achar/ Conformes à tua santíssima vontade,/ Porque a morte segunda não lhes fará mal! // Louvai e bendizei a meu Senhor,/ E dai-lhe graças,/ E servi-o com grande humildade.”

Disponível em:

http://www.capuchinhosrs.org.br/index.php?ir=OracoesFranciscanas&action=ver&id_oracao=14&&link=40&link_pai=32 Acessado: 28/02/2013.

testamento de Francisco e nós, - conforme expressão utilizada pelo Lama Samten, “cristãos de diversas orientações religiosas” (inclusive da tradição budista), somos herdeiros da família franciscana:

“Uma cultura necessita de personagens heróicos que funcionam como espelhos pelos quais ela se vê a si mesma e se convence dos valores que lhe conferem sentido de ser. Para a nossa época Francisco é mais que um santo da Igreja católica e o pai da família franciscana. Ele constitui a figuração (Gestalt) mais cristalina, na história ocidental, daqueles sonhos, daquelas utopias e daquele modo de relacionar-se pan-fraternalmente que hoje todos buscamos. Ele fala à profundidade mais arcaica da alma humana moderna porque há um Francisco de Assis escondido dentro de cada um, forcejando por assomar e expandir-se livremente por entre os antolhos da modernidade”. (BOFF, 1981. p 32)

E a experiência do Buda, por sua vez, refresca essa nossa utopia franciscana. Descobrimos que, na trilha atrás do templo, existe um caminho que leva ao retiro longo, uma casinha de acesso restrito aos cuidadores daqueles que se propõem a viver com o mínimo necessário, em constante prática de meditação. Três anos de prática intensa, três anos, três meses e três dias fora do tempo, para depois retornar à “roda do samsara” e trazer benefício aos seres, partilhando com eles uma nova paisagem mental. Talvez seja mesmo possível.

Foto da pesquisa de campo. Retiro Darmata. "Caminho". Timbaúba – PE. 08/2011



Caminho que leva à casa de retiros longos. Última visão permitida aos visitantes.

*O carvalho tomba no vento,
A pedra se danifica
Pela erosão das águas
Toma outra forma e fica
Transformada em pó somente,
O HUMANO é diferente.
Com a morte se estratifica.*

(Manoel Monteiro. *Buda, o iluminado. Nascimento, vida e morte.*)

Capítulo 3

Sanga: gurus e centros de prática.

Este capítulo é composto basicamente a partir das anotações do caderno de campo, tomadas entre agosto de 2011 e dezembro de 2012, bem como dos registros imagéticos da autora e do levantamento de fotografias dispersas pela internet (as quais documentam momentos históricos importantes dos grupos etnografados). O propósito aqui não é somente contextualizarmos a pesquisa efetuada, mas principalmente oferecermos, com o auxílio das imagens coletadas, uma abordagem mais dinâmica da experiência no campo de pesquisa.

3.1. O Budismo vajrayana de Lama Padma Samten: um guru tão longe e tão perto.

Um dos fenômenos importantes para a análise das práticas budistas, - não apenas na Paraíba, mas no nordeste -, é a expansão da sanga de Lama Padma Samten na região.

Em 1986, enquanto lecionava Física Quântica na UFRS e se aprofundava na prática zen budista sob orientação de Narazaki Roshi, Alfredo Aveline fundou em Viamão, no Rio Grande do Sul, seu primeiro Centro de Estudos Budistas. Este centro, que seria o embrião do atual Instituto Caminho do Meio, a partir de certa época passou a privilegiar os ensinamentos de S. Ema. Chagdud Tulku Rinpoche, importante mestre da linhagem tibetana Nyingma, pois Aveline se tornara seu discípulo. Algum tempo antes, segundo o fotógrafo Zé Paiva (amigo íntimo de Aveline), o futuro lama havia fundado uma comunidade alternativa num sítio em Três Coroas- RS (“Rodeio Bonito”), área doada posteriormente para a construção do Khadro Ling Chagdud Gompa, o famoso templo budista da serra gaúcha⁴⁵. Em 1996, Alfredo Aveline é ordenado Lama Padma Samten por seu mestre Chagdud Rinpoche, sem os votos monásticos.

A partir de então, este lama leigo começa a intensificar sua movimentação Brasil afora, através do oferecimento de cursos e palestras para os mais variados segmentos (empresas, centros de yoga, universidades etc.). Assim, no início da década de 2000, vamos encontrá-lo em vários momentos numa verdadeira maratona pelas principais capitais brasileiras, em agendas apertadíssimas, ao mesmo tempo em que começam a circular suas principais publicações.

⁴⁵ Disponível em <http://zepaiva.com/tag/lama/>. Acessado em 20/06/2013



Foto: Zé Paiva. Alfredo Aveline à esquerda, na comunidade Rodeio Bonito, 1982.
Disponível em: <http://zepaiva.com/tag/lama/>. Acessado em 20/06/2013



S. Ema Chagdud Rinpoche apontando onde deveria ser construído o templo de Khadro Ling.
Documento recebido via Facebook.

Em Recife, o lançamento do livro *Meditando a Vida* se deu em 25/06/2001, no auditório do SINDESP, ano em que já aconteciam os primeiros encontros de grupos de meditação sob sua orientação nesta capital (ainda sem formalização institucional da sigla CEBB). No mesmo ano, entre 23 de outubro e 22 de novembro, Lama Samten realiza uma tournée por várias cidades nordestinas, com uma pausa em Recife, e lá conduz um retiro de 1 a 8 de novembro. Entre 02 e 15 de maio de 2002, retorna a Recife, fazendo uma pequena visita a João Pessoa no dia 03 para proferir uma palestra (até onde foi possível averiguar, esta teria sido sua primeira visita à capital paraibana na condição de Lama). Em 10 de junho de 2002 seria a vez de Recife receber S. Ema. Chagdud Rinpoche.

Depois de já ter consolidado uma comunidade budista bastante ativa no sul do Brasil, Lama Samten formalmente dá início em 2008 a um programa de formação de multiplicadores do darma. Os primeiros “facilitadores” formados pelo programa são hoje “tutores”, que, por sua vez, podem formar novos facilitadores. Os tutores, além de coordenar os CEBBs (Centro de Estudos Budistas Bodhisatva) e formar facilitadores, também auxiliam pessoas que querem se aprofundar na prática, mas que não necessariamente querem se tornar facilitadores. Um facilitador pode dar início a um GEBB (Grupo de Estudos Budistas Bodhisatva), mas sob tutela. Tanto tutores quanto facilitadores precisam passar por treinamento. Há um programa de 21 itens, mas não há um método de estudos rigorosamente pré-estabelecido, pois, em grande parte, este dependerá também da busca espiritual de cada um. Apesar de tanto tutores quanto facilitadores reivindicarem um método de estudos mais organizado, o método “caótico” de Lama Samten propõe, - ao invés do disciplinamento rigoroso e do estudo “estruturado” - o acolhimento amoroso, para poder assim atingir mais pessoas do que a rigidez de um programa fechado alcançaria.

Em 04/04/2010 é inaugurada a primeira sede rural do CEBB fora de Viamão, o CEBB Darmata, em Timbaúba-PE, numa antiga fazenda de cana-de-açúcar pertencente a uma tradicional família da região que se tornara praticante de budismo. Desde seu início, foi preparada em Darmata uma pequena casa para retiros longos (de três anos, somente para alunos avançados), além do antigo casarão colonial, com dormitórios para abrigar os participantes de retiros curtos (de 3 a 5 dias em média, muitos deles abertos a iniciantes) e do templo.

Geograficamente, a cidade de João Pessoa é mais próxima de Timbaúba do que Recife, distando apenas 100 km desta pequena cidade da zona da mata pernambucana.

Esta localização funciona como um atrativo a mais para que os paraibanos conheçam de perto o budismo. Atualmente os retiros com Lama Samten em Darmata são muito concorridos, frequentados por praticantes de diversas regiões do Brasil e, em outubro de 2012, o espaço precisou passar por reformas para comportar o número crescente de participantes. Como praticamente todas as sangas budistas, os CEBBs de Lama Padma Samten são mantidos através de doações, vendas de artigos devocionais, CDs, DVDs, publicações budistas, etc, além da arrecadação com cursos, palestras e retiros.

O CEBB de Recife atualmente oferece sete locais diferentes para práticas, e o GEBB de João Pessoa funciona sob a sua tutela desde 2009. Curiosamente, antes de filiar-se à sanga recifense, este grupo de João Pessoa, interessado no budismo tibetano, recebeu ensinamentos e iniciações do Lama Karma Tartchin, da linhagem Karma Kagyu, em setembro de 2008 e março de 2009, mas acabou preferindo a orientação de Lama Padma Samten. Talvez este fato não se explique apenas em termos do “carisma” de um ou de outro guru, mas também ao modelo pelo qual os ensinamentos são transmitidos.

É válido ressaltar que este novo modelo de propagação do darma, através de “multiplicadores”, parece se fazer cada vez mais comum no mundo ocidental. Um dos pioneiros foi Geshe Kelsang Gyatso, fundador do New Kadampa Tradition (NKT) no início da década de 90. Antes mesmo de seu rompimento com o XIV Dalai Lama (principalmente por motivos políticos), Gheshe Kelsang já havia se desligado da Fundação para a Preservação da Tradição Mahayana (FPTM), a serviço da qual estivera desde 1977 na Inglaterra (NINA, 2006. pp170-3). Este desligamento se deu a partir de uma série de desentendimentos entre seus discípulos e a FPTM. Sobretudo, Kelsang Gyatso compreendeu a necessidade de adaptar o modo tradicional de se transmitir o darma aos ocidentais, que não conseguiriam alcançá-lo a não ser a partir de sua própria cultura. Esta, por sua vez, enfatiza sobretudo a prática: na percepção de Gueshe Kelsang, o ocidental não teria paciência para prosseguir no estudo de um conteúdo se não pudesse checá-lo imediatamente através da experimentação no mundo. Sobre o método do gueshe tibetano e seu investimento no “empoderamento” do darma pela comunidade leiga ocidental, Nina esclarece:

“Dois dos principais focos de estudo eram, em primeiro lugar, o modo de efetivamente colocar em prática, na vida pessoal e na meditação, o que se aprendia e, em segundo lugar – um aspecto que com o tempo foi ficando cada vez mais forte na

organização de Gheshe Kelsang -, o modo de retransmitir os ensinamentos. Morten Clausen [um discípulo da NKT] diz que desde o início o gheshe tibetano sempre enfatizou que o budismo deveria ser transmitido por ocidentais para ocidentais; ele queria um budismo que ‘falasse a língua local de cada país’. A qualificação de professores se tornaria, assim, um dos fatores mais importantes para a proliferação de centros e grupos ligados a Gheshe Kelsang” (NINA, 2006. p 172)

Como na época o acesso à internet ainda não era tão corriqueiro, as publicações com ensinamentos de Gheshe Kelsang ganharam enorme importância na formação desses primeiros professores ocidentais em sua fase experimental. Segundo Nina (2006, p 170), o sucesso do método de Geshe Kelsang pode ser mensurado através do Festival de verão realizado pela NKT, que chega a reunir cerca de 2 mil pessoas na sede do Manjushri Institute em Ulverstone, Inglaterra. Lá se reúne, segundo autora, o maior contingente monástico budista no Ocidente, com discípulos oriundos até da África do Sul.

De forma análoga à expansão da NKT, várias sangas no nordeste vão tomando forma através de CEBBs e GEBBs e, neste modelo, além das publicações, as ferramentas oferecidas pela internet são fundamentais. Através de um site e também da rede social, são atualizadas as informações relativas aos eventos de cada CEBB, bem como a agenda do Lama e seu podcast, contendo vários vídeos e áudios com seus ensinamentos, além dos fóruns na internet para a interação entre os praticantes, mediados por tutores e facilitadores para compartilhamento de dúvidas, textos, agendas, etc . Disto decorre que, mesmo morando em Viamão, Lama Samten consegue orientar discípulos que estão a 3 mil km de distância (ou mais). Dada a facilidade de adquirir suas publicações em livros através da internet, transcrições de palestras em formato digital e vídeos disponíveis no youtube, não raro muitos praticantes nordestinos chegam até seus ensinamentos antes mesmo de passarem por um GEBB ou CEBB.

Isto nos leva a refletir novamente sobre a importância da presença do guru não só no “ocidente”, mas na pós-modernidade. Pela primeira vez na história, os ensinamentos de quase todas as tradições estão acessíveis, quer seja através da internet, quer seja através da vasta literatura budista traduzida para vários idiomas. É possível que um indivíduo se torne um budista autodidata, seja inclusive um discípulo de determinada escola ou linhagem, sem nunca ter conhecido um único mestre pessoalmente? Ou ainda, que desenvolva formas “personalizadas” de prática budista?

Durante palestra, cujo tema era “Budismo, Tradição e Modernidade”⁴⁶, ao ser questionado sobre a possibilidade da figura do guru vir a tornar-se obsoleta na atualidade, Lama Trinlé (da escola Kagyu) responde que, para a tradição vajrayana, o autodidatismo é possível até certo ponto do aprendizado, ou seja, somente na fase de escutar, conhecer e recolher as primeiras informações sobre o darma. Depois o aprendiz necessita da orientação de um mestre competente, que funcionaria como um médico que faz a anamnese e o diagnóstico de forma responsável, e receita aquilo que o indivíduo de fato necessita. Se o darma é um remédio, tomá-lo por conta própria seria o mesmo que automedicar-se na farmácia da esquina e depois sofrer consequências desastrosas. No entanto, as formas como se transmite o darma, ou as técnicas como se aplica o remédio podem sofrer variações, mas o remédio em si e sua receita não podem ser alterados. Assim, durante qualquer ensinamento, um guru pode colorir seu discurso com analogias e anedotas mais próximas do contexto de seus alunos, de modo a tornar sua linguagem mais acessível. Para não confundirmos o “darma-remédio” com o “darma-terapia new age”, Royer faz o seguinte esclarecimento acerca da imagem recorrente do “Buda-médico”, muito comum nos discursos de divulgação sobre budismo:

“Ao nos referirmos às palavras atribuídas ao Buda Sakyamuni pelos textos canônicos, ele é apresentado como um mestre, um guia, um sábio. O núcleo de sua doutrina impressiona por seu caráter filosófico: é contumaz dizer que a primeira Verdade, que explica a natureza universal do ser, é uma ontologia; as duas seguintes, uma fenomenologia; a quarta, uma moral. Mas, no fundo, a atitude do Buda não é nem de filósofo nem de profeta: ele se assemelha mais a um ‘médico’ que faz um diagnóstico e em seguida propõe uma terapia. A doutrina de Buda está longe de apresentar resposta a tudo. Ao esboçar o quadro de uma ética, ela simplesmente expõe uma via prática e acessível a todos para escapar do sofrimento da existência. Distinguindo-se das outras religiões por conta disto, o budismo coloca ênfase no homem de modo profundo, em detrimento do divino.” (ROYER, 2012. p 139)

Segundo nos informou Lama Trinlé informalmente, um lama segue sempre um mesmo roteiro, um “plano de aula” já definido pela tradição, que inclusive o auxilia a não se perder durante uma exposição oral. Se esta maleabilidade da linguagem foi uma das causas que ajudou o budismo a adaptar-se aos mais variados contextos culturais através dos tempos (sem prejuízo do conteúdo a ser transmitido), o grande desafio de

⁴⁶ Evento do PPGCR – UFPB, ocorrido no auditório do CE em 19/06/2013.

adaptar-se à cultura e à linguagem da pós-modernidade está em saber até que ponto ainda será possível, na era da informação, distinguir os meios de transmissão daquilo que é transmitido.

Idiossincrasias à parte, a transmissão do darma continuaria a repetir o gesto de Ananda nos sutras budistas, “Assim eu ouvi...”? Hodiernamente, poderíamos substituir esse enunciado por “Assim eu fiz o download...”? Por um lado, o modelo de “multiplicadores” leigos faz com que o darma chegue mais rapidamente a mais pessoas, “beneficiando mais seres”. Em contrapartida, este mesmo modelo corre o risco de apagar cada vez mais o discurso do autêntico Lama, que passa a ser filtrado não só pelo que está ou não disponível na internet em determinado momento (além da quantidade de conteúdos na rede, o caráter volátil dos mesmos podem dificultar a apreensão e seleção dos ensinamentos), como pela subjetividade de seus facilitadores. Daí o cuidado e a ênfase dos tutores e facilitadores dos CEBBs para que os iniciantes procurem participar presencialmente de retiros com o lama ou, ao menos, assistam aos DVDs com seus ensinamentos. Apesar da virtualidade de Lama Samten ser mais constante do que sua presença para muitos de seus alunos, constatou-se durante a pesquisa de campo, ao invés da autonomia discente, uma profunda conexão dos discípulos para com o mestre. De todo modo, assim como Gueshe Kelsang, um dos principais focos dos ensinamentos de Lama Samten também é trazer o budismo para a vida cotidiana (ver, p. ex. *Meditando a Vida*, uma de suas publicações mais conhecidas). Além do mais, como brasileiro e ex-professor universitário, Lama Samten não só domina a língua e os códigos da cultura local, como também as ferramentas tecnológicas e pedagógicas da modernidade.



Lama Samten e seu notebook.

Disponível em : <http://cebbnatal.wordpress.com/quem-somos/>
Acesso em 20/06/2013.



Instalação de antena de internet no CEBB Darmata.

Disponível em <http://bodisatva.com.br/inauguracao-da-sala-de-meditacao-do-cebb-darmata-timbauba-pe/> . Acesso em 20/06/2013



Lama Samten e uma família de Timbaúba – PE.

Disponível em: <http://www.flickr.com/photos/cebb/3700799017/in/set72157621004978879/> .
Acesso em 20/06/2013

3.1.2. Uma ilustre visita em Pernambuco.

Nossa pesquisa de campo teve início com dois momentos muito “auspiciosos”, como diriam os budistas, para o darma na região nordeste. Um deles foi a exposição das Relíquias do Buddha em João Pessoa, evento que congregou, em 2010, praticantes budistas de diversas tradições em João Pessoa; e o outro foi a visita da maior autoridade da linhagem Sakya, SS. Sakya Trizin, a Recife e Timbaúba entre 25 e 26 de julho de 2011. Apesar de não ter ocorrido em solo paraibano, este segundo evento congregou muitos adeptos budistas e “simpatizantes” da Paraíba e demais estados nordestinos por razões bem especiais. A agenda de SS previa, para o dia 25, uma recepção na sede do Núcleo Educacional Irmãos Menores Francisco de Assis (Neimfa), onde seria homenageado por crianças do Coque (comunidade onde o CEBB de Recife desenvolve trabalho social) e uma palestra na UFPE na parte da manhã; à noite, haveria as iniciações de Manjushri (Buda da Sabedoria) e do Buda da Medicina (oferecida pelo filho de SS.), ambas no Centro de Convenções da UFPE. No dia 26, haveria a consagração das terras do Mosteiro Sakya em Timbaúba, o primeiro na região, iniciações de Guru Rinpoche (Padmasambava) à tarde e de Tara Branca (deidade feminina compassiva, que remove todos os obstáculos para a prática budista) à noite. A iniciação de Guru Rinpoche seria especialmente importante para os discípulos de Lama Padma Samten, posto que o mesmo, como já dissemos, pertence à escola Nyngma (a “escola dos antigos”, cuja prática enfatiza os ensinamentos de Padmasambava, ou o “guru rinpoche”, o “mestre precioso” da escola de Chagdud Tulku Rinpoche) e, desta forma, ocorreria no próprio templo do retiro Darmata em Timbaúba, vizinho ao local onde também seriam consagradas as terras do futuro mosteiro Sakya.⁴⁷

Com o período chuvoso, poucas pessoas conseguiram acessar o local do primeiro evento da manhã do dia 26; mesmo SS Sakya Trizin só pôde chegar de helicóptero às futuras terras do Mosteiro Sakya. Apesar das dificuldades de acesso e de transporte através das estradas de terra encharcadas, à tarde o templo do Darmata ficou lotado. Ali estavam congregados não apenas os discípulos nordestinos de Lama Samten

⁴⁷Nessas terras, além de plantação de cana-de-açúcar, havia algumas cabeças de gado leiteiro, que não foram adquiridas na época da negociação da área. Ao ser informado de que esses animais seriam sacrificados (pois o dono não dispunha mais de local para apascentá-los), SS Sakya Trizin autorizou sua compra imediata. Recentemente, em 2012, tive notícias de que o mosteiro em Timbaúba não será mais construído, mas, de todo modo, as vacas estão salvas.



Foto: Bernardo Soares/JC Imagem .Homenagem no Coque, no Neimfa. Recife –PE..
Disponível em:<http://ne10.uol.com.br/canal/cotidiano/grande-recife/noticia/2011/07/25/lider-budista-e-homenageado-pelos-moradores-do-coque-285731.php> .Acesso em 20/06/2013.



Foto da pesquisa de campo em 25/07/2011. Palestra de SS Sakya Trizin no auditório do CCSA – UFPE. À esquerda de SS, Lama Rinchen (abade do Mosteiro Sakya em Cabreúva-SP, tradutor da palestra) e Lama Samten. À direita, filho mais velho de SS, S Ema Gyana Vajra Rinpochee monge sakya.

(Salvador, Maceió, Recife, Natal e Fortaleza são as capitais nordestinas onde funcionam os CEBBs), mas também muitos que vieram do sul (Viamão, Porto Alegre, Curitiba, Florianópolis), além daqueles que não eram propriamente discípulos, mas que praticam o budismo à sua maneira ou que sentem alguma afinidade com o budismo.

Entre este último grupo encontramos Suzana, 42, uma fisioterapeuta que tinha acabado de retornar de uma excursão à Índia com alguns adeptos do movimento Hare Krisna. Natural de Patos - PB, Suzana reside em João Pessoa há alguns anos e já chegou a ceder seu espaço de trabalho para as reuniões do GEBB, no momento inicial da formação do grupo na cidade. Com ela, eu e meu marido dividimos carona de ida e volta à Recife e Timbaúba para acompanharmos a visita de SS Sakya Trizin. Apesar de nos termos visto antes uma única vez em uma das reuniões do GEBB, da qual ela não se recordava, Suzana afirmara que sentia muita familiaridade conosco, “talvez por já termos nos encontrado em outras vidas”. Perguntei se ela era budista ou se era devota Hare Krisna (no meu atual entendimento, apesar da origem indiana, estes eram segmentos religiosos absolutamente inconciliáveis), ela respondeu que sim e não: por já ter vivido muitas vidas, tivera muitos mestres e não conseguia seguir numa única senda, mas sentia uma forte conexão com as religiões orientais (e quase nenhuma com sua crença de origem, o catolicismo), depois de já ter transitado inclusive por várias igrejas evangélicas. Toda paramentada à moda indiana, durante palestra de abertura com SS, no dia anterior (no auditório do CCSA da UFPE), Suzana havia perguntado se, na opinião de SS, que estava visitando o Brasil pela primeira vez, havia muita diferença entre os dois “mundos” (Brasil e o “oriental”) e se a felicidade estava na vida simples. A resposta de SS. lhe satisfez. No entendimento de Suzana, SS respondeu que “somos todos iguais” e que “sim, a simplicidade gera felicidade”. À noite, ainda no dia 25, no local das iniciações (Centro de Convenções da UFPE), enquanto em um dos auditórios acontecia a iniciação do Buda da Medicina, em outro se comemorava a formatura de turmas de Enfermagem, Odontologia e Farmácia. Togas e hábitos monásticos, vestidos de paetês e saias indianas, com diferentes propósitos, compartilhavam o mesmo pátio. “Mundos iguais”, apesar de diferentes?

Fotos da pesquisa de campo em 25/07/2011. Centro de Convenções / UFPE, local das iniciações de Manjushri e Buda da Medicina. Ambiente externo aos auditórios:



Centro de Convenções – UFPE. Ambiente interno do auditório das iniciações:



Suzana foi uma das poucas pessoas que, no dia seguinte, conseguiu chegar à consagração das terras do Mosteiro Sakya e interagiu diretamente com SS diversas vezes. Graças a ela pudemos não apenas acender incensos e oferecer nosso katás a SS, como fazer um dos poucos registros fotográficos daquele evento. Este momento “Forrest Gump” que tivemos com Suzana assinalou o modo bastante peculiar como algumas pessoas se aproximam do budismo: muitas vezes se trata de uma busca árdua e incansável; em outras, pode ser apenas uma feliz coincidência. Dizem os budistas que vivenciar um momento solene e importante como este só é possível quando se tem “méritos acumulados” pela prática constante. Durante a consagração das terras, estavam presentes também pouquíssimos discípulos muito queridos e especiais de Lama Samten. Talvez, na somatória dos méritos acumulados ao longo de muitas vidas, haja aqui uma equação bastante peculiar entre aquele que segue a doutrina ao pé da letra, e se dedica quase que exclusivamente à prática; e aquele que vai seguindo a caravana, feliz e despreziosamente pelo acostamento. Talvez, para Suzana, nem haja qualquer incompatibilidade doutrinária entre os budistas e hare-krisnas, já que ambos falam de “reencanações” e de karma e, especialmente, porque a “separatividade é uma ilusão”, enunciado traduzido por Suzana a partir da idéia (franciscana) de fraternidade: “somos todos iguais” diante da divindade. Felicidade na simplicidade.

No entanto, o que mais chamou atenção durante a visita de SS certamente foi a iniciação de Tara Branca, que lotou o auditório principal do Centro de Convenções de Olinda na noite do dia 26. Em meio à fila enorme na entrada do auditório, observo muitas mulheres que iam oferecer flores à Tara Branca e, entre elas, ouço uma jovem dizer que fazia parte de um grupo que entoava mantras de Tara com acompanhamento de atabaques. Com a popularização das práticas de danças circulares no Brasil, principalmente entre as mulheres, Tara tornou-se muito conhecida e, enquanto arquétipo, não só representa o princípio feminino e compassivo da iluminação (ela é a face feminina de Avalokiteshvara, o bodisatva da compaixão, e mãe de todos os buddhas) como também, para as brasileiras, sua associação com Nossa Senhora, Jurema ou Yemanjá se faz de modo bastante natural: de forma análoga às inúmeras manifestações que Tara pode assumir (branca, verde, vermelha etc) no budismo vajrayana, no Brasil ela pode adquirir também novas cores e vestes. Certamente há aqui um componente devocional que não pode ser desprezado, apesar de, doutrinariamente, o budismo vajrayana considerar suas imagens como figuras auxiliares da prática de meditação, e não imagens de devoção.

Fotos da pesquisa de campo, em 26/07/2011. Consagração das terras do mosteiro Sakya em Timbaúba -PE, ao longe se avista o retiro CEBB Darmata.



Despedida. Levando SS. Sakya Trizin e Lama Rinchen até o helicóptero.

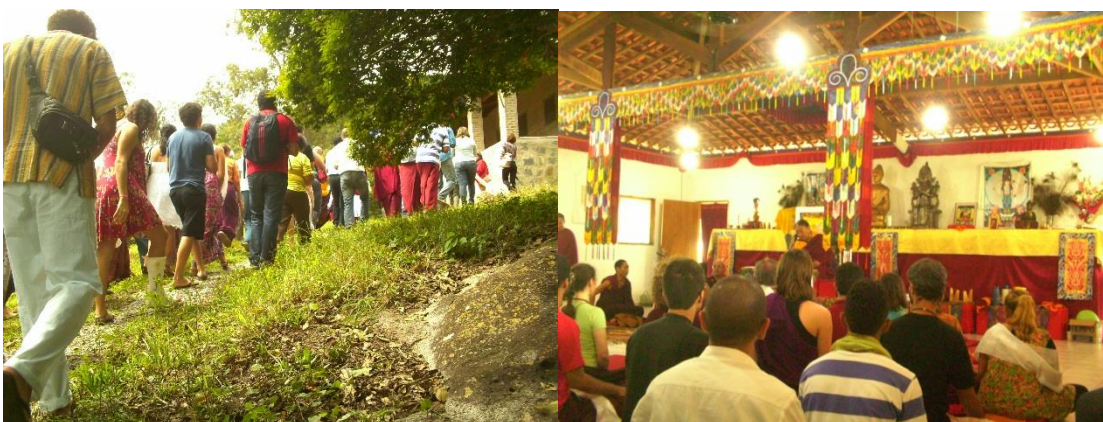




Chegada da sanga ao CEBB Darmata para iniciação de Guru Rinpoche:



Chegada dos lamas Samten e Rinchen e de SS Sakya Trizin:



Subida ao templo e iniciação de Guru Rinpoche:

De todo modo, isto nos leva a interrogar pelas vias através das quais esta doutrina da insubstancialidade e do anatta pôde assumir uma iconografia tão rica e diversa, com uma verdadeira profusão de deidades, tão ao gosto hindu. De fato, as primeiras escolas budistas se recusavam a fazer qualquer tipo de representação antropomórfica do Abençoado: lembremos que “buddha” não é um nome, mas um estado superior de consciência. Mas sempre houve, segundo Royer (2012), desde a época dos “auditores” (os primeiros discípulos), o recurso aos símbolos para evocar as etapas significativas da trajetória de Buda Sakyamuni: o lótus representa seu nascimento; o guarda-sol e o abanador são signos de sua linhagem nobre; as marcas de suas pegadas marcam sua presença no mundo e sua peregrinação incansável; a figueira-dos-pagodes, sob a qual Sidarta Guatama se sentou em meditação, representa sua iluminação. Este último símbolo se sobrepõe aos demais pois, sem Iluminação, não há Buda. Já na época do surgimento do movimento mahayana no início da era cristã, havia o vasto império de Kushana, que conectava a Índia, as culturas nômades da Ásia central, o oriente helenístico e a Pérsia. A compreensão sobre a natureza do estado búdico do mahayana se opunha à visão dos “antigos” (Theravada), segundo a qual o Buda, apesar de excepcional, não era uma divindade:

“A doutrina dos Três Corpos assume importância considerável no âmbito da nova corrente. Segundo ela, do corpo absoluto, *darmakaya*, que é a base de todos os fenômenos, emana o corpo de alegria, *sambhogakaya*, que é um estado de felicidade do qual surge, por sua vez, o corpo fenomenal, *nirmanakaya*, ou manifestação ilusória de Buda sob forma humana. Em consequência dessa trindade, o Grande Veículo considera que a natureza de Buda existe, oculta, em todos os seres, e que cada devoto deve então se esforçar para descobri-la. Menos austera e mais suave do que a Via dos Antigos, a nova corrente transforma o Buda Sakyamuni em um ser múltiplo e transcendente: o mestre não é considerado apenas um sábio que atingiu a Iluminação completa, mas também um ente sobrenatural. Por conceder graças e méritos, o Buda histórico se transforma em objeto de culto e de devoção para os fiéis, assim como os Budas cósmicos e os numerosos bodisatvas.” (ROYER, 2012. pp 101-2)

O encontro do budismo tântrico indiano com a tradicional religião xamânica tibetana (*Bon*) acrescentou outra gama de deidades à iconografia vajarayana, a qual passou assim a oferecer uma grande sorte de deidades pessoais (*vidans*) para a prática meditativa. Certamente existem figuras tibetanas que funcionam, na psique do praticante budista leigo, de modo muito similar aos “santos” católicos, que intercedem

favoravelmente nas mais diversas questões. Nos centros de prática budista vajarayana, por exemplo, é possível adquirir inclusive amuletos de proteção. Além do mais, a ideia de que todos temos um Buda em potencial se afina sobremaneira com a ideia franciscana do “Cristo vivo” que nos habita.

3.2. A batalha silenciosa do zen budismo em Campina Grande.

Aquele que procurar por um lindo lago com carpas, ladeado por silenciosos jardins de bonsais, tendo ao fundo um exótico pagode em estilo japonês, certamente não encontrará o Centro Zen Budista de Campina Grande, a segunda maior cidade da Paraíba. Lá o zazen ocorre em pleno samsara, no centro da cidade, na rua de trás de um hipermercado, próxima à região da feira central. Em meio ao burburinho cosmopolitano da Rua Tavares Cavalcanti, é possível praticar o silêncio num velho sobrado de dois andares. Fundado em julho de 2005 por Rui Bezerra Batista⁴⁸, professor universitário aposentado pela UFPB, Luciana Araujo de Carvalho (hoje, monja Luciana Reikô) e Luiz Teodoro Corrêa do Prado (hoje, Luiz Yudô) e outros, o grupo zen budista de Campina Grande já se reunia mesmo antes disso para práticas regulares de meditação. Dos presentes à ata de fundação, apenas Luiz Yudô e Luciana Reikô, além do monge Ikô, se mantiveram assíduos às práticas no Centro. Em 2008, Rui Bezerra fez seus votos monásticos na escola Soto Zen, recebendo o nome de Tai Zui Ikô (Monge Ikô), e ainda hoje é o principal responsável pelo Centro Zen desde sua fundação.

Conheci o Centro Zen há alguns anos, por volta de 2007, antes de iniciar esta pesquisa, através de cursos de Reiki ministrados por Luciana Reikô (ordenada monja em novembro de 2012), esposa do monge Rui Ikô. Na mesma época, travei contato com um grupo de devotos do movimento Hare Krisna, o qual mantém um seminário e uma comunidade no bairro de Bodocongó. Até então, desconhecia o antagonismo doutrinário que há entre os dois sistemas religiosos e, da mesma forma que Suzana, eu também pensava que, sendo ambos os sistemas originários da Índia e, portanto, não-cristãos, provavelmente deviam compartilhar mais semelhanças (como a doutrina do carma e do ciclo de renascimentos) do que acentuar diferenças entre si. Além do mais, durante os encontros da Nova Consciência, tradicional evento pan-religioso que acontece na cidade durante o período do carnaval há vários anos, era possível visualizar ambos os grupos em convívio aparentemente harmônico.

Vale ressaltar que a Nova Consciência (que é também uma ONG), apesar de tentar através de seus encontros anuais promover uma cultura de paz, tolerância e respeito pela diversidade religiosa, acabou assumindo a tendência de abrigar diversos “encontros paralelos”: encontro dos xamanistas, dos islâmicos, dos ateus, dos hare

⁴⁸ Ver Anexo II, documento de fundação do Centro Zen de Campina Grande, pp 139-141.



Fachada do Centro Zen de Campina Grande. Rua Tavares Cavalcanti.
http://zenbudismopb.blogspot.com.br/2012_11_01_archive.html



Zazen, interior do Centro Zen
<https://plus.google.com/photos/at/102780475350681776828?hl=en>



Arquivo pessoal. Monge Rui Ikô oferecendo a bênção das Relíquias do Buddha.
 Fundação Casa de José Américo, João Pessoa, 2010.

krisnas, dos neo-pagãos etc. Desta forma, se há um intercâmbio de fato entre os grupos, este se faz em momentos em que um tema mais genérico, como o “Sagrado Feminino” (mesa redonda que em 2006 contou com a participação da monja Coen, zen-budista), permite a participação de membros de diferentes egrégoras. Até mesmo a “caminhada pela paz”, parada de rua para a confraternização entre os vários grupos, é tradicionalmente puxada pelo hare krsnas ao som do maha mantra, sem que outras canções de outras orientações religiosas tenham espaço para manifestação durante o trajeto. Apenas na culminância da caminhada, forma-se um círculo e cada representante de das diferentes religiões que prestigiam o evento dá seu “recado”, faz uma oração ou entoia um mantra, uma canção. A partir do XV Encontro, em 2006, um grupo de jovens ativistas neo-pentecostais, com claro propósito proselitista, começou a realizar performances com *clowns* do lado de fora do Teatro Municipal, local que sediava os encontros da Nova Consciência. No ano seguinte, estas “intervenções” assumiram um caráter mais violento. Depois de vários anos declarando que “esse encontro não é de Deus”, pois Deus é um só, os evangélicos finalmente atearam fogo em frente à porta principal do teatro para tentar coibir a entrada dos participantes do encontro⁴⁹. Paralelamente, começou a tomar força o Encontro da Consciência Cristã, evento evangélico neo-pentecostal “concorrente” sediado no Parque do Povo (o mesmo onde ocorre o “Maior São João do Mundo”), nas proximidades do Teatro Municipal. Diz-se que as verbas municipais e governamentais, que antes eram dirigidas à Nova Consciência, passaram a ser prioritariamente destinadas aos evangélicos. Evidentemente, o público eleitor que participa do evento neo-pentecostal é bem superior ao público eleitor da Nova Consciência (que, apesar de grande, recebia um número expressivo de pessoas de fora da Paraíba). Mas não há como atestar que esta “desconfiança” seja verdadeira: conforme Ikô, se se considera o público atingido diretamente pelos referidos eventos, o investimento *per capita* destinado à Nova Consciência seria maior. Logo, foi a vez de espíritas e judeus criarem seus próprios eventos desvinculados da Nova Consciência, também durante o carnaval. O propósito inicial da Nova Consciência, de criar um espaço de reflexão acerca da multiplicidade de credos que existem na cena brasileira, atualmente esbarra na necessidade de afirmação identitária dos vários grupos minoritários.

⁴⁹ Ver Anexo III. “Manifesto Contra a Intolerância Religiosa”, p 139. Disponível em : <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/escolhendoofuturoedmundogaudencio>. Acessado em 23/06/2013

Fotos do XV Encontro da Nova Consciência, Campina Grande – PB, 2006.
Disponível em: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/fotos-do-encontro>.
Acessado em 20/06/2013.



Clowns evangélicos neo-pentecostais e saída do Teatro Municipal.



Monja Coen Sensei durante a “Caminhada ecumênica pela paz”. Na fotografia à direita, Monge Rui Ikô (primeiro da direita para esquerda)

Foi neste clima de batalha campal que comecei a desconfiar que houvesse certo ruído entre os budistas e os devotos de Krisna (pelo menos na concepção dos últimos) quando, em uma conversa com amigos hare krisna, me declarei budista. Em tom de piada, uma mulher me surpreendeu, respondendo que preferia ser evangélica a ter de seguir o Buda, “um homem que renegou os Vedas”. Segundo ela, “ao menos os evangélicos acreditam em Cristo”. A partir de então ficou mais clara a distância entre budistas e hare krisnas, pois percebi que não se tratava apenas de aspectos doutrinários, de seguir ou não as sagradas escrituras do hinduísmo. Havia também ali um grande desconforto com relação ao aspecto devocional: enquanto a divindade Krisna é constantemente adorada pelos devotos e devotas da ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), através de oferendas e da entoação do “maha mantra”, este componente de devoção é quase completamente apagado no zen budismo. Seus adeptos sentam-se diante de uma parede, sem objetivo definido, mas não “adoram” a imagem de Buda Sakyamuni: apesar de esta, comumente, estar nos altares, nunca obrigatoriamente no “zendô” (local da prática do Zazen), serve apenas para lembrarmos de agradecer os ensinamentos do guru, pois se sabe que, em última análise, não é o Buda que irá salvar o indivíduo, mas sim o darma e, sobretudo, a prática que ele transmitiu que nos conduzirão à liberação. Mesmo nutrindo profundo respeito pela linhagem de mestres, encontramos no Soto Zen a parede branca como o “verdadeiro mestre” do zazen. Ao teísmo dos hare krisna (e também de outras denominações religiosas), o ateísmo zen budista parece soar como uma ofensa. Nos últimos anos, o encontro da Nova Consciência foi transferido para o SESC, local próximo ao Centro Zen e longe da Consciência Cristã. A participação dos zen budistas na Nova Consciência há algum tempo se resume a uma caminhada meditativa no Parque da Criança, e à condução de uma prática de zazen para iniciantes. É através desta modesta participação que muitos campinenses tomam contato com o zazen e com a filosofia zen budista pela primeira vez.

No último dia do encontro da Nova Consciência de 2012, em 21/02/2012, assisto monge Rui pela manhã, participando de uma mesa redonda do grupo URI (“Iniciativa das Religiões Unidas”), um dos poucos grupos que de fato tenta congrega lideranças religiosas diversas. O tema da mesa era “Possibilidades das religiões contribuírem para o avanço das questões sociais”. Ali se discutia, entre outros temas, a intolerância religiosa, sobretudo a violência cometida por neo-pentecostais contra centros de umbanda e contra outros centros de prática religiosa. Ricardo Gonçalves (monge Terra



XVI Encontro da Nova Consciência, 2007. Caminhada Ecumênica pela Paz.
Disponível em <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/fotos-do-encontro>.
Acesso em 12/09/2012.



Foto da pesquisa de campo. Reunião da URI, XXI Encontro da Nova Consciência, 21/02/2012. Da esquerda para a direita: Monge Ricardo Gonçalves, Elianildo da Silva Nascimento, monge Rui Ikô e Arian Badb Sophia.

Pura e autor de obras de referência para os estudos sobre budismo no Brasil), participante assíduo dos encontros da Nova Consciência, que também compunha a mesa desta reunião, declara durante a mesma: “o Budismo está na interface entre o ateísmo e as religiões”, afirmando que sentia mais afinidade na discussão sobre tolerância e religiosidade com o grupo de ateus e neo-pagãos do que com os demais grupos. Um dos monges zen budistas reclama, durante a mesma reunião, da “caminhada ecumênica pela paz”, do silenciamento das orações das demais tradições religiosas em razão da exclusividade do “maha mantra” (não havia na audiência nenhum hare krisna para contestar esta afirmação). Discutia-se, além da intolerância, as ações que cada grupo desenvolve para promover a “cultura de paz”, além de uma agenda de possíveis ações futuras em vários níveis (comunitários e institucionais). Neste sentido, o Centro Zen de Campina Grande atua junto à Zeladoria do Planeta do Brasil (ZPB), uma “sociedade civil de interesse público”, que começou no Japão e se espalhou pelo mundo; sua sede brasileira funciona em São Paulo. Esta sociedade busca “promover o crescimento do ser humano através da limpeza”, e conta atualmente com enorme contingente de voluntários. Trazida para Campina Grande por Hiroaki Kokudai, engenheiro residente na capital paulista, por sugestão dos Monges Ikô e Reikô através da Nova Consciência, a ZPB contou com o apoio da monja Coen. O Centro Zen começou, então, o movimento da ZPB em Campina Grande, varrendo a Rua Tavares Cavalcanti. Com esta prática, conseguiu-se a aproximação dos moradores da vizinhança com o Centro Zen, que não se tornaram praticantes de zazen, mas que passaram a ser voluntários da ZPB e provavelmente a ver os budistas do sobrado com outros olhos. Há ainda o “Ritual para a Transmutação da Violência Urbana”, conduzido há vários anos nas últimas quartas feiras de cada mês. Este trabalho tem por objetivo canalizar os “méritos” do poder infinito do zazen com o intuito de promover o bem estar da comunidade local.

Durante a tarde do mesmo dia 21/02/2012, monge Rui Ikô me concedeu uma entrevista no Centro Zen. Logo na entrada, observo um cartaz que pede para que os sapatos sejam deixados do lado de fora de forma organizada. Recordo as recomendações impressas no folder da programação do Encontro da Nova Consciência: “não vá ao Centro Zen de bermuda”, e do lembrete que se repete a cada *Kyosaku*, o informativo de circulação interna do Centro Zen campinense:

“Quando Você nos visitar (o que será uma honra), lembre-se, contudo:

Estará visitando um simples local de prática, um harmonioso Centro Zen, não uma grande comunidade com centenas de

adeptos, muito menos um Mosteiro. Encontrará adaptações, como no soar dos instrumentos. É que, muitas das vezes, às Cerimônias comparecem dois, ou não raramente, apenas o Oficiante. Simplificações tornam-se imperiosas pois há apenas uma pessoa para fazer tudo. Não nos exija o que nos é impossível... Bem-vindo ao Centro Zen de Campina Grande”.

(Disponível em:

<http://www.monjacoen.com.br/images/stories/downloads/Kyosaku4Dezembr012.pdf>. Acessado em 23/06/2013)

Subo as escadas com o monge e paramos numa ante-sala de frente a um espelho, ali ele corrige minha postura e mostra como devo conservar as mãos na altura do abdômen. Depois me explica como devo entrar na sala do zazen, iniciando pelo pé direito, percorremos o trajeto até a figura de Buda Sakyamuni, fazemos uma breve reverência e vamos até as almofadas de meditação. O monge Rui pergunta se prefiro um banquinho, e eu começo a entrar em desespero internamente, diante da perspectiva eminente de que nossa entrevista seria um absoluto, disciplinado e glorioso silêncio zen. Surpreendentemente, o monge sorri e diz: “Então, sobre o que a senhora quer conversar?”. Aliviada, contextualizo a pesquisa para ele, e sou dispensada do tratamento formal.

Pergunto então quantos membros regulares frequentavam o Centro Zen. A sanga campinense é pequena, algo em torno de cinco praticantes, a maioria faz parte da comunidade universitária (“muitas das vezes, às Cerimônias comparecem dois, ou não raramente, apenas o Oficiante”, recordo-me).

Apesar da escola Soto Zen ter se tornado um grande movimento religioso no Japão, com cerca de 15.000 templos e 8 milhões de adeptos⁵⁰ espalhados por todo o país, e ter encontrado grande expressão no mundo ocidental por volta dos anos sessenta, a comunidade zen budista brasileira ficou mais concentrada no sul e sudeste. São Paulo foi o berço do zen budismo no Brasil: o templo Busshinji, (“Templo do Coração-Mente de Buda”) marcou a fase da fixação definitiva da comunidade nipônica no Brasil no período após a 2ª Grande Guerra. Na época, japoneses aqui instalados solicitavam a vinda de missionários budistas de seu país de origem, conforme a tradição ou escola budista à qual pertenciam seus antepassados. Atendendo a uma destas solicitações, a Soto Zen instalou o templo Busshinji no bairro paulistano da Liberdade em 1955. No ano seguinte, com a chegada do Superior Ryohan Shingu, os ensinamentos e a prática

⁵⁰ Fonte: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/what/history/>. Acessado em 22/06/2013



Ordenação de Tai Zui Ikô (Monge Ikô), noviço na ordem Soto Zen e líder do grupo zen de Campina Grande, PB, 2008 . A ordenação foi feita por Monja Coen ao final do Rohatsu Sesshin em São Paulo. Disponível em: <http://opicodamontanha.blogspot.com.br/2008/12/ordenao-de-ru-ikk.html>. Acessado em 20/06/2013.



Fotos de Andre Genzo Spinola e Castro. Ordenação Monástica de Jozen Carvalho (Jogli Gidel de Almeida Carvalho), da sanga de Campina Grande-PB, pela monja Coen. São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.monjacoen.com.br/galeria/category/36-jozen>. Acessado em 15/03/2012.

do budismo Soto Zen começam a ser divulgados também para os não-descendentes de japoneses⁵¹. Em Itapeverica da Serra, distante apenas 33 km da capital paulista, foi inaugurado em 2001 o templo Soto Zen Enkoji (“Templo do Círculo Luminoso”), nas vizinhanças do templo Kinkaku-ji (“Vale dos Templos”, de caráter ecumênico).

Atualmente, a cidade de Cotia, também localizada na região metropolitana de São Paulo, abriga um considerável contingente de praticantes budistas de diferentes tradições. Lá foi erguido o maior templo budista da América do Sul, o templo Zu Lai, comumente chamado de “templo zen” pela comunidade local, mas que pertence ao monastério Fo Guang Shan e realiza regularmente práticas e cerimônias das *escolas chan* (tradição chinesa que deu origem ao zen no Japão) e *Terra Pura*, sendo uma importante referência do budismo no Brasil. Além dos templos, havemos de considerar a grande popularidade da Monja Coen Sensei, da escola soto zen, uma brasileira de tradicional família paulistana e primeira mulher e primeira pessoa de origem não japonesa a assumir a Presidência da Federação das Seitas Budistas do Brasil em 1977. Já no pólo budista do sul do Brasil, Viamão-RS, a mesma cidade do CEBB vajrayana de Lama Samten, há também a Via Zen, comunidade ligada à escola Soto Zen.

No estado da Paraíba, mesmo existindo e resistindo há quase dez anos, a sanga zen budista se manteve pouco expressiva em termos exclusivamente numéricos. No entanto, deste restrito grupo de cinco zen-budistas campinenses, três são monges ordenados: Rui Ikô (2008), Jogli Jozen (2011) e Luciana Reikô (2012), o que, proporcionalmente, é um número espantoso. O monge Ikô endossa a hipótese de Usarski (2002) e Metcalf (2007), de que o “budismo de conversão” é elitista sim. Quando pergunto a ele por que o zen não é popular na Paraíba, se a razão disso é por que pessoas fora do âmbito universitário não conseguem acessar os “conceitos filosóficos” budistas, o monge responde: “porque aqui não é o Japão” (não há “budismo étnico” na Paraíba, portanto “não nos exija o que nos é impossível”?, imagino)⁵².

⁵¹ Ver <http://www.sotozen.org.br/templo.php>. Acessado em 20/05/2012

⁵² Após a leitura deste relato de campo, o monge Ikô nos deu o seguinte *feed back* a respeito da possível interpretação dos enunciados proferidos por ele:

“Ou, talvez, porque nosso enfoque soe como elitista, por insistirmos em nomes incomuns, pelo menos ao ouvidos de muitos dos que nos procuram. Ou – via de regra – achamos que devemos continuar a pronunciar nossos rituais em japonês etc. Neste mister, a Monja Coen Sensei é inovadora, preocupando-se – o que fere a “simpatia” de muitos – em traduzir os sutras para nosso vernáculo. O Centro Zen também, fez lá suas investidas, como o poema a seguir [“Gokan no ge – Os Cinco Tesouros”, do cordelista Manoel Monteiro, reproduzido no anexo IV, p 144] Este recebeu muitas críticas dos mais ortodoxos ou tradicionalistas”.

Segundo seu relato, há tipos mais ou menos comuns que buscam o Centro Zen. Além de estudantes universitários e suas pesquisas antropológicas (que nunca retornam os resultados para a comunidade zen) e alguns praticantes de artes marciais orientais, há frequentemente espíritas kardecistas, que chegam lá motivados pela imagem que fazem de sua própria religião (“a mais ecumênica de todas”) e também por acharem que há certa “afinidade doutrinária” (“mesmas ideias” de carma e reencarnação kardecistas); no entanto, acabam confirmando que o espiritismo “é melhor” quando descobrem que o budismo não é “reencarnacionista” (não há o “Nosso Lar” no zen). Vez por outra, o Centro Zen também recebe a visita de evangélicos neo-pentecostais, segundo o monge, com o propósito de fiscalizar se há ou não invocação de espíritos malignos nos “cultos” zen. Apesar dos diferentes “tipos”, no entanto, o que prevalece é a impressão de que, em nossa cultura, - que enfatiza demasiadamente o “ser” (através de slogans, como “faça a diferença”, “seja empreendedor”, etc) – a maioria das pessoas talvez não esteja de fato pronta para receber uma religião sem deus (ou deuses) e muito menos para o “não ser”. O monge Ikô afirma que muitos buscam o Centro Zen para falar de si, para ouvir conselhos, fazer uma espécie de terapia ou “se conectar com o Universo”, no entanto encontram apenas o silêncio, para o qual não estão preparados. Pergunto: “o zen vai acabar na Paraíba?”. Rui Ikô hesita: “Acho que sim... (penso: é a impermanência? “Aqui não é o Japão?”). Logo depois, ele afirma: “Eu disse que sim, e senti uma dor aqui (aponta o peito)... acho que não vai crescer, mas estará aqui ainda por muito tempo, assim pequeno mesmo, como um local para onde as pessoas podem retornar quando estiverem cansadas da confusão do samsara.”



Monge Rui Ikô varrendo a Rua Tavares Cavalcanti. Disponível em <http://www.zpb.org.br/Regionais.html>. Acessado em 14/05/2013.

3.3. Budismo nitiren soka gakkai: o Japão na Paraíba.

A história do budismo nitiren soka gakkai na Paraíba se confunde com a própria história da imigração japonesa no estado. Pelo que se sabe até agora, o primeiro japonês a chegar na região foi o Sr. Eiji Kumamoto. No período logo após a Primeira Guerra Mundial, o jovem Kumamoto foi encontrado por um fazendeiro (Coronel Zé Pereira), vagando pelo porto de Recife, sem saber falar uma única palavra em português e nem para onde ir. Levado então para Princesa Isabel (município localizado no sertão da Paraíba), onde permaneceu até morrer aos 90 anos de idade, o Sr. Kumamoto participou como almoxarife durante a Revolta dos Sertões, na década de 30. Seus filhos paraibanos, formados médicos, fundaram o Hospital do Memorial São Francisco em João Pessoa. Mas história da família Kumamoto em João Pessoa parece ter sido um evento isolado. Apesar da imigração japonesa no Brasil ter começado há cerca de um século, a chegada de famílias do Japão à Paraíba começou efetivamente apenas na década de 40. Na época, o governo do estado incentivava a fixação das mesmas às margens do Rio Jaguaribe, em João Pessoa. Ali foram construídas moradias para abrigar a nova colônia. O objetivo na época era o desenvolvimento do setor agrícola. Segundo depoimento do Sr. Toshio Adachi, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, com o ataque dos japoneses à base Pearl Harbor, este cenário de cooperação entre governo e colônia se transformou radicalmente:

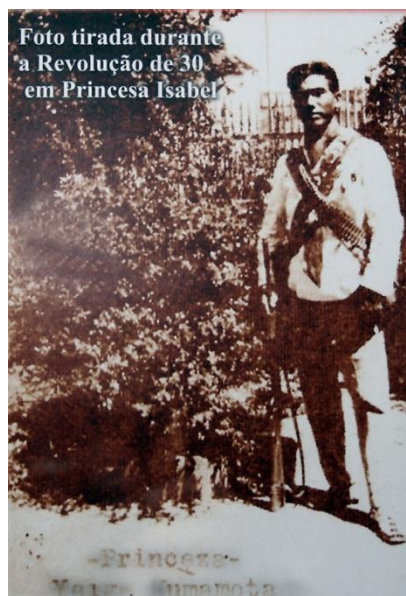
“(...) Aqui em João Pessoa, correu o boato de que os japoneses de todo o mundo haviam recebido a ordem de lutar pelo Imperador e poderiam envenenar a água do rio e as hortaliças que produziam.

Os ânimos ficaram acirrados e o governo do Estado foi obrigado a tomar uma posição drástica. Levou todos os japoneses da colônia para a cidade de Pirpirituba, a 120 km da capital, onde ficaram confinados num campo de concentração até o fim da guerra.

Terminada a guerra, os japoneses foram liberados do confinamento e foram em busca das suas casas, mas encontraram todas habitadas. Tudo estava mudado e como não se tinha nenhum apoio do governo de então, sentiram-se motivados a voltar para a região sudeste/sul do Brasil.”

<http://acbjpb.org/historia%20japoneses%20na%20paraiba.htm>

Na década de 50, chegam novas famílias para trabalhar na Copesbra, empresa brasileira financiada por capital japonês, que empreendia a caça à baleia na costa nordestina. Esta empresa, sediada em Cabedelo (município portuário da grande João



Eiji Kumamoto, primeiro japonês a fixar residência na Paraíba
<http://www.acbjpb.org/quadrohist.htm>. Acesso em 20/12/2012.



Hospital Memorial São Francisco, fundado pela família Kukamoto. João Pessoa.
 Disponível em: http://www.maispb.com.br/artigo.php?id_artigo=20120503125950&enviar=s
 Acesso em 13/05/2013

Pessoa) e em Costinha, praia do município de Lucena-PB, oferecia bons salários a funcionários japoneses que se dispusessem a morar na região. Em 1987, no governo do presidente José Sarney, foi sancionada a lei federal nº 7.643, que proibia qualquer tipo de captura de baleias no litoral brasileiro (para fins comerciais ou científicos). Assim, a Copesbra se viu obrigada a encerrar suas atividades. Apesar do fechamento da empresa ter provocado um grande impacto na economia regional, deixando muitos trabalhadores sem emprego, as famílias japonesas, que na época gozavam de grande prestígio junto à comunidade local, conseguiram ingressar em outras atividades, como comércio e serviços e até na política, e acabaram se fixando definitivamente em solo paraibano. Na década de 70 chega uma nova leva de imigrantes descendentes de japoneses para trabalhar no terceiro setor, vindos principalmente de São Paulo e de outros estados brasileiros. Há cerca de 20 famílias nipônicas vinculadas à UFPB atualmente.

Durante a última fase da pesquisa de campo, ao descobrir que existia uma Associação Cultural Brasil-Japão da Paraíba (ACBJ-PB), aventei a hipótese de que houvesse também alguma forma de “budismo étnico” no estado, dado que seria completamente inusitado. Paralelamente, travei contato com o grupo de praticantes do budismo nitiren daishonin soka gakkai, que foi introduzido na Paraíba pelo Sr Sato e sua esposa, por volta da década de 50, quando ele veio do Japão para trabalhar em um dos baleeiros da Copesbra. Restava investigar se havia somente o budismo nitiren, ou também adeptos de outras escolas e práticas budistas na própria comunidade japonesa. Portanto, fui ao encontro desses nipo-paraibanos durante o VII Festival do Japão na Paraíba, promovido pela ACBJ-PB.

Entre adolescentes *cosplayers*, oficinas de mangá e origami, ikebana, demonstrações de artes marciais e tambores, encontro à noite, em um stand de artigos culinários, uma senhora japonesa com cerca de 75 anos sentada em seiza sobre uma cadeira. Conforme olho seus artigos à venda e invento modos para abordá-la, a simpática velhinha me pergunta se eu sou paraibana. Respondo que não e que, aparentemente, ela também não era... A partir de então, a Sr^a Miazaki, muito comunicativa, me contou que tinha vindo do Japão para o Brasil em meados da década de 40, para trabalhar com o marido na lavoura no estado do Pará. Como tiveram algumas dificuldades por lá, seu marido resolveu transferir a família para a Paraíba, para trabalhar na Copesbra. Pergunto se ela era budista, ela responde: “No Japão eu era budista, mas no Brasil eu sou católica”. Ao indagá-la se algum dos veteranos da comunidade japonesa daqui praticava alguma forma de budismo, ela aponta o Sr Sato e

VII Festival do Japão na Paraíba - 07/2012
Usina Cultural Energisa – João Pessoa.



Abertura do festival, com tradicional quebra de barril de saquê.

Disponível em: <http://www.energisa.com.br/borborema/Lists/Noticias/DispForm2.aspx?List=78ca30e1-3a92-4b1a-90a5-21e669c74734&Source=http%3A%2F%2Fwww.energisa.com.br%2Fborborema&ID=134>
Acessado em 30/07/2012.



Oficina com o grupo de tambores japoneses
Todoroki –Daiko, de Osasco -SP



Oficina de origami

Ambas as imagens disponíveis em: http://feiradeculturapop.blogspot.com.br/2012_07_01_archive.html
Acessado em 30/07/2012.



Feira de produtos típicos. Foto de G. G. Carsan - Gerafoto Studio
Disponível em <http://acbjpb.org/qdeventos.htm>. Acessado em 30/07/2012

diz “só ele!”. Um dos propósitos da ACBJ-PB é manter vivos a memória e a cultura dos imigrantes japoneses. Certamente, nas atrações do VII Festival da ACBJ-PB, é possível perceber vários traços remanescentes da estética budista (quer seja nos arranjos florais ou nas canções tradicionais, etc), bem como da filosofia budista, a qual forneceu a base ética das artes marciais ali apresentadas. É muito curioso, no entanto, que a religiosidade budista, tão impregnada na cultura nipônica, tenha sido consideravelmente apagada em tão pouco tempo neste grupo. Quando questiono Sr^a Miazaki sobre as razões que a levaram a ser católica, ela diz evasivamente: “Porque aqui é melhor ser católica, né?” (ou “porque aqui não é o Japão”, como diria o monge Ikô). Isto faz crer que o trabalho de repressão aos costumes dos imigrantes japoneses, no período pós Segunda Guerra Mundial, foi muito bem sucedido nestas paragens; ou pode sugerir ainda que há um entendimento mais profundo dos próprios preceitos do budismo pela Sr^a Miazaki, que ao chegar se “desapega” de sua tradição, aderindo ao catolicismo frouxo do Brasil, sem deixar clara qual é afinal sua pertença.

Conforme afirmamos no primeiro capítulo deste trabalho, na Paraíba, - região que não sofreu o impacto de diversos grupos migratórios tanto quanto o sul e sudeste do país, - a hegemonia da elite branca e cristã (sobretudo católica) se manteve praticamente intacta pelo menos durante as primeiras cinco décadas do século XX. Evidentemente, adaptar-se à cultura local paraibana nos anos 50 poderia significar, entre outras coisas, “cristianizar-se” obrigatoriamente: casar-se na Igreja, frequentar as missas, batizar os filhos, homenagear os santos do mês de junho. Enquanto converso com a Sr^a Miazaki, junta-se a nós outra mulher, mais jovem, nipo-descendente, nascida em São Paulo. Isabela relata que, na época da fundação da ACJB –PB em 2005, o Sr Sato havia tentado introduzir a prática do budismo nitiren entre os membros da associação, porém não obteve adesões. Segundo Isabela, os associados possuíam diferentes orientações religiosas e, portanto, preferiram preservar o caráter laico da ACJB-PB para evitar conflitos. Até mesmo por estar aberta para receber membros da comunidade local que não têm descendência japonesa, a ACJB-PB optou por desvincular-se de qualquer tipo de manifestação de credo ou pertença religiosa.

Apesar de não encontrar ressonância entre aqueles de sua própria etnia, Sr Sato conseguiu reunir uma sanga expressiva em João Pessoa, a qual tomou forma entre indivíduos dos mais diversos extratos sociais e espalhou-se pela Paraíba afora. Inclusive tive notícia de que alguns indígenas da reserva potiguara da Baía da Traição, no litoral

Sr Sato em reunião com associados da ACBJ - PB (capela da UFPB, fev/2005):



Imagens disponíveis em: <http://acbjpb.org/assofoto.htm>. Acessado em 19/12/2012

norte paraibano, frequentam reuniões do grupo nitiren em Mamanguape, município vizinho. A primeira reunião da qual participei com o grupo de João Pessoa, em junho de 2012, me surpreendeu pela diferença não apenas ritualística como, principalmente, doutrinária em relação aos outros dois grupos pesquisados. Observei primeiramente que, naquele ambiente completamente diverso do exotismo tibetano e da austeridade zen, estava ausente um elemento que até então eu julgara fundamental e comum a qualquer prática budista: a meditação silenciosa. O coordenador do encontro, que acontecia numa terça-feira à noite na sala de sua casa, vestia bermuda e chinelos e recebia os participantes de modo afetuoso e informal. As pessoas simplesmente chegavam, escolhiam suas cadeiras aleatoriamente e entravam na corrente de entoação do “mantra da lei cósmica universal”: *nam mioho rengo kyo*⁵³. Em frente às pessoas, havia um altar que não continha a imagem de algum Buda, mas sim um pergaminho com a inscrição do mantra, único objeto sagrado e que não podia ser fotografado.

Sem dúvida, a sanga nitiren é o grupo budista atuante mais antigo na região e também o que conta com o maior número de adeptos, os quais pertencem às mais variadas classes e etnias. Este tipo de “budismo de conversão”, à primeira vista, me pareceu deveras distante de qualquer caráter “elitista”. Num dado momento, a entoação do mantra foi interrompida para a leitura do “sutra do Lótus” em japonês transliterado. Depois Ivan, o coordenador do encontro, tomou a palavra para explicar aos novatos do que se tratava aquilo que estavam presenciando. Primeiramente, explicou que aquele era um encontro diferente, uma “reunião de palestra”, que ocorria apenas uma vez por mês. Este tipo de reunião tinha um tom mais lúdico e descontraído do que as reuniões ordinárias; nelas, os participantes podiam fazer apresentações musicais, recitar poemas, etc, conversar, trocar impressões. Naquela noite, uma senhora executou uma música de Gonzaguinha ao teclado, e todos cantaram “Semente do Amanhã”. Um dos versos do refrão desta canção diz “fé na vida, fé no homem, fé no que virá”. Ivan aproveitou esta deixa para divulgar a exposição “Sementes da Esperança: a carta da terra e o potencial humano” em João Pessoa, apoiada pela Soka Gakkai Internacional. A “carta da terra” é uma declaração de princípios éticos e sustentáveis, reconhecida pela ONU.

Depois disto, um dos participantes começou a relatar uma experiência pessoal: ele perdera o paladar por várias semanas, consultara vários médicos e ninguém sabia

⁵³ Segundo a interpretação do Daichonin Nitiren Soka Gakkai, “nam” significa dedicar-se para própria felicidade e a dos outros; “mioho” é a lei do Universo e rege todas as coisas; “rengo” é a regra da causa e efeito; “kyo”, são as funções da vida na transformação do destino.

explicar o motivo dessa disfunção e muito menos como tratá-la. Até que um dia, ele soube que uma amiga querida havia se convertido ao nitiren e nesse momento, sentindo-se imensamente feliz, seu paladar voltou inexplicavelmente. Comecei a perceber o que depois eu viria a confirmar pela literatura: a fé era um elemento essencial naquela forma de budismo. Depois deste, outros relatos se seguiram. Percebo, no entanto, que não é apenas “fé no homem”, mas sobretudo a “fé no mantra” que é capaz de modificar as situações adversas e proporcionar felicidade duradoura. No entanto, a “fé no mantra”, em última análise, está diretamente ligada à “fé no homem” e seu poder de modificar o entorno. O “não-eu”, portanto, parece não constar na pauta de discussões do nitiren. Ao invés disso, através da metáfora do “guerreiro”, corajoso e persistente, - frequentemente usadas nas publicações da Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI) -, observei a constante reafirmação do eu: “eu posso”, “eu vou conseguir, pois eu tenho a força do mantra a meu favor”. Perguntei ao grupo se era possível alcançar a felicidade sem acessar o mantra *nam mioho rengue kio*. Uma participante respondeu que dificilmente isto seria possível, mas um rapaz contemporizou: “Eu fiz a mesma pergunta quando comecei no budismo e, na época, me deram uma resposta muito boa: você pode sim encontrar a felicidade sem o mantra, porém ele funciona como um catalizador. Você vai atingir seus objetivos mais rapidamente se recitar o mantra diariamente.”

O Sr Sato, que também estava presente naquela noite, relatou que, quando o budismo nitiren começou no Japão, no período entre guerras, as pessoas ridicularizavam seus adeptos e não davam muita importância para aquela forma diferente de budismo. No entanto, quando começaram a perceber que os praticantes do nitiren de fato prosperavam, começaram a rever suas opiniões. O movimento nitiren daishonin soka gakkai nasceu no Japão durante a década de 30, fundado por um professor primário, o Sr Tsunesaburô Makiguchi (1871-1944), e ligava-se inicialmente a um grupo de estudos do nitiren shoshu (budismo nitiren ortodoxo). Ambas as escolas seguem os preceitos do monge Nitiren (1222 – 1282), mas a soka gakkai foi excomungada em 1991 pela nitiren shoshu. A chegada do nitiren daishonin soka gakkai ao Brasil se deu no final da década de 50, junto com a imigração japonesa (a Paraíba, portanto, é um dos primeiros estados brasileiros a tomar contato com esta forma de budismo leigo). Segundo Pereira (2001), o propósito da Soka Gakkai Internacional (SGI), ONG criada para a divulgação do



Foto da pesquisa de campo. "Gonhonzo". Altar onde fica guardado o pergaminho com o "mantra da lei cósmica universal". 07/2012.



Foto da pesquisa de campo. "Zadankai", reunião de palestra. 07/2012.

budismo nitiren soka gakkai, é solucionar os problemas da humanidade através do maior número possível de conversões aos seus ensinamentos (“shakubuku”) e da educação para a paz. Desta maneira, a SGI expandiu-se num formato híbrido, entre a militância de uma organização não-governamental e a prática religiosa missionária. No entanto, Ivan afirmou que não havia proselitismo no BSGI, uma vez que ninguém era pressionado para continuar participando das reuniões do grupo. As conversões se dão naturalmente, por manifestação da vontade espontânea do indivíduo. Isto de fato se confirmou comigo: não senti nenhum tipo de “cobrança” posterior para retornar.

Num outro encontro com o grupo nitiren, no mês seguinte, o Sr Sato afirmou categoricamente: “O budismo nitiren é o verdadeiro mahayana, porque consegue explicar para as pessoas o que os outros [budismos] não conseguem”. Em sua opinião, as outras formas de budismo mahayana também eram boas, porém, no Japão, esses budismos mais ligados à tradição começaram a desenvolver um discurso muito intelectual e pouco acessível às pessoas comuns. Por isso, no “veículo” do nitiren cabia muito mais gente, pois o nitiren dizia de forma simples, direta e eficaz o que deveria ser feito para evitar o sofrimento e alcançar a felicidade: recitar o mantra. Para os budistas deste grupo nitiren, especular sobre o ciclo de mortes e renascimentos (apesar de “saberem” da realidade do karma – a “lei da causa e efeito” inscrita em seu mantra sagrado através da palavra “rengue”, que também pode significar “lótus”) não é tão importante quanto recitar o *nam mioho rengue kio*, pois o fundamental é ser feliz nesta vida. Analogamente ao sermão de Buda aos Kalamas, o que passou não pode ser mudado e, sendo assim, se existir uma vida futura, ela será uma reação à ação que pratiquei na vida presente. Ou seja: se sou feliz nesta vida, logicamente estou criando as causas para isto e, portanto, o único efeito possível é ser feliz também na próxima, se houver. Então não há motivos para nos preocuparmos se a crença na “reencarnação” é verdadeira ou não.

Apesar de reconhecer a importância histórica do Buda Sakyamuni e alinhar-se ao budismo mahayana, o corpus doutrinário do budismo nitiren da BSGI é bastante heterodoxo em relação à tradição das demais escolas budistas mahayana, seguindo um modelo pré-estabelecido pela própria SGI: *daimoku* (recitação do mantra e do sutra do Lótus) diante do *gohonzon* (objeto sagrado, pergaminho com a inscrição do mantra da lei cósmica universal); *zadankai* (reuniões de palestra, como espaço para acolher novos membros). Além deste modelo ter facilitado bastante a divulgação dos ensinamentos da SGI pela comunidade leiga, Pereira (2001) aponta ainda o fortalecimento da figura do

presidente da SGI, Daisaku Ikeda (“mestre espiritual” e “líder pacifista”), como um fator essencial para o sucesso da expansão do Daichonin Nitiren Sokka Gakai pelo mundo. Há ainda, segundo este autor, além do caráter missionário, um forte componente milenarista no budismo nitiren da SGI, especialmente no Brasil:

“Por um lado, o Brasil seria visto na organização como ‘a nascente do kôsen-rufu (difusão mundial do Budismo Nichiren)’, por isso a SGI se voltaria para sua filial brasileira como um modelo inspirador. Por outro lado, enquanto o foco da BSGI ainda era a comunidade nipo-brasileira, a imigração japonesa foi reinterpretada, uma vez que os imigrantes seriam ‘bodhisattvas da terra’ que cruzaram os mares para ‘salvar’ o Brasil. Na medida em que o foco do movimento mudou para a sociedade nacional, os membros da BSGI, independentemente da origem étnica ou social, seriam os responsáveis por ajudar a melhorar o país e deveriam assumir coletivamente a função de ‘modelos’ para o kôsen-rufu mundial.” (PEREIRA, 2001. pp vi-vii)

Mas o Brasil deveria ser “salvo” de quê? A escatologia budista nitiren pode ser entendida a partir do pressuposto da crença em *mappô*. O próprio Buda Sakyamuni teria predito a decadência de seus ensinamentos em três períodos: “shobô” (ou *saddharma*, em sânscrito, “lei correta, perfeita”, que corresponde ao primeiro milênio após sua morte, quando seus seguidores ainda conseguem se lembrar claramente de seus ensinamentos); “zobô” (ou *pratirupadharma*, “lei falsa, de imitação”, os dois milênios subsequentes, em que poucos conseguiriam de fato compreender seus ensinamentos e atingir a iluminação) e *mappô* (ou *paschimadhama*, “o fim da lei, últimos dias da lei”, com duração de dez mil anos ou mais, quando os ensinamentos budistas só existiriam de forma degenerada e nenhum ser atingiria a iluminação). Vivemos, portanto, no último período o qual, semelhante ao *kali yuga* do hinduísmo e, segundo as predições de Sakyamuni, é fortemente marcado pela ignorância, violência, miséria e caos. Conforme Pereira (2001), esta crença teria surgido na época da invasão da Índia pelos gregos e pelas tribos nômades, ganhando mais força nos períodos de instabilidade social na China e no Japão:

“Essa ideia penetrou a consciência popular na China no período de troca de dinastias e guerra civil, que testemunhou a perseguição do Budismo por Chou Wu-ti, em 574 (alguns budistas consideram o ano de 570 como o início da era de *mappô*). No Japão, também foi visto anteriormente que a crença em *mappô* foi amplamente difundida no conturbado período de transição para um governo militar, sediado em Kamakura. Talvez o pioneiro em propagar o advento de *mappô* tenha sido Genshin (942-

1017), que escreveu um livro em que admoesta seus patrícios sobre a chegada dos Últimos Dias da Lei” (PEREIRA, 2001, p 128).

Ainda segundo Pereira (2001), o monge Nitiren teria efetuado sua interpretação sobre a doutrina de *mappô* a partir da coletânea de textos mahayanas Daishikkyô (“Grande Coleção de Sutas”). Nas tradições chinesa e japonesa, Sakyamuni teria morrido em 949 a.C e, desta forma, a era *mappô* teria começado em 1051, período que coincide com uma prolongada série de guerras civis no Japão, consolidando a crença nos “últimos dias da lei” na época de Nitiren.

Outra fonte fundamental para a doutrina de Nitiren foi o capítulo 15 do Sutra do Lótus (“Emergindo da terra”). Grosso modo, neste capítulo Sakyamuni é descrito como “pai de todos os mundos e dos budas futuros”. Ao assumir uma forma humana (*nirmanakaya*), Buda Sakyamuni permitiu que outros seres acessassem seus ensinamentos; mas esta foi apenas uma manifestação de sua essência (*dharmakaya*, “corpo da lei”), que é eterna. A pessoa histórica que incorpora o *dharmakaya* e transmite o darma aos outros seres também se torna “eterna”, uma vez que se funde à essência de todos os budas. É por esta razão que mestre e discípulos possuem uma forte conexão e um “parentesco primordial”. Os “bodsatvas que emergem da terra” seriam os discípulos originais do Buda Sakyamuni, cuja difícil missão é manter a transmissão do darma durante a era *mappô*. O monge Nitiren acreditou ser um deles e sua grande convicção era de que o único e verdadeiro Budismo estava contido no sutra do Lótus, cuja quintessência está no mantra *nam mioho rengue kio* (“devoção ao Sutra do Lótus”, tradução mais literal). Seu método para atingir a iluminação se resumiu à recitação do “Sagrado Título” do Sutra do Lótus, que acabou também por tornar-se, por excelência, o objeto sagrado de sua prática, fundada em 1253. Monge Nitiren atraiu muitas inimizades, inclusive de poderosos governantes, quando condenou as demais seitas budistas do período, acusando-as de falsas e até mesmo heréticas, propondo que todas se unificassem sob a “devoção ao Sutra do Lótus”. Devido à sua crença, o monge Nitiren foi perseguido e condenado várias vezes. E, não por acaso, modernamente sua doutrina foi “redescoberta” justamente no período entre as duas grandes guerras mundiais. Este histórico dos primórdios do budismo Nitiren no Japão nos ajuda a iluminar outra faceta da recusa da comunidade nipônica paraibana em se converter à “devoção do Sutra do Lótus”. O catolicismo “apostólico folclórico romano” praticado no Brasil pode soar aos japoneses como uma religião menos sectarista e fundamentalista

do que o budismo de Nitiren. No entanto, sua versão moderna (da BSGI) também atrai sobremaneira os paraibanos, cuja religiosidade, além de não prescindir da fé como componente essencial, tem forte vocação missionária, messiânica e milenarista (conforme discutimos no capítulo2).

No entanto, Pereira (2001) afirma que a compreensão do budismo da BSGI é complexa e, apesar de seus traços messiânicos e milenaristas, não podemos reduzi-la a estes termos. A eles, o autor agrega a ideia de “utopia”, ou “complexo de renovação do mundo”. Como este é um movimento híbrido e ainda em processo, que dialoga diretamente com as demandas sociais, conforme a época e a bibliografia de que se dispõe, a análise do budismo da BSGI oscila entre “fanatismo religioso” e “vanguarda pacifista”. Não há como negar o grande trabalho social desenvolvido pela BSGI e de que sua meta, através dos “shakubukus”, de fato é promover uma cultura de paz (não há notícias de que seus adeptos se envolvam em atos violentos de intolerância religiosa, como frequentemente ocorre no interior das seitas fundamentalistas). De todo modo, estima-se que 90% de seus adeptos são brasileiros sem ascendência japonesa e, na Paraíba, é uma forma de budismo menos estranha ao sistema original de crença (“fé na vida, fé no homem, fé no que virá” e “fé na oração”). Entre os grupos pesquisados, foi o único em que encontrei uma praticante paraibana nascida budista, uma moça de aproximadamente 27 anos. Talvez esta seja a semente de um futuro “budismo étnico” (e ao mesmo tempo “crioulo”, nipo-paraibano) na região.



Foto da pesquisa de campo. Sanga da BSGI – PB. 07/2012.

4. O Lótus e o Cactus: considerações finais.

No início do capítulo 1, remetemos à idéia de Rocha (2011)⁵⁴ sobre a noção de “crioulização” das práticas budistas no Brasil. No entanto, a rigor, este processo não ocorreu só no Brasil, mas vem ocorrendo desde os primórdios de sua expansão, quando o budismo saiu da Índia em direção ao leste asiático. Vajrayana, zen, shin, terra pura, esotérico, nitiren (tradicional ou não) e tantas outras escolas também não seriam formas “crioulizadas” de práticas budistas? Afinal, se assim como “a forma é vazio e vazio é forma” a “doutrina da vacuidade” adquiriu formas variadas de expressão, sem prejudicar a essência de seus ensinamentos. Na escola vajrayana, o Buda desdobra-se em diversas deidades, revelando através de todas elas o mesmo estado da mente búdica.

De modo análogo, por permitir que intercâmbios culturais ocorram, o budismo tem se desdobrado e, ao mesmo tempo, garantido que seu cerne doutrinário continue vivo e atuante, independentemente do modo como é experienciado por seus adeptos. Apesar das diferentes formas de prática, os budistas dos grupos etnografados concordam que o sofrimento existe, é causado, mas pode cessar desde que se assuma um modo correto de ser e estar no mundo. Talvez a tradição guru-discípulo não sobreviva por muito tempo em nossa cultura, ou talvez sobreviva, sob uma nova “roupagem”, menos austera e mais colorida. Afinal, “reinvenção” e “ressignificação”, conceitos tão pós-modernos, parecem não agregar muita coisa à velha ideia de impermanência. De todo modo, enquanto for possível comprovarmos no mundo que as ações compassivas geram felicidade, provavelmente a ética budista continuará vigorosa.

Conforme observado pelo prof. Joaquim Monteiro por ocasião do exame de qualificação desta dissertação, a inserção do budismo na China difere dos demais países asiáticos, na medida em que, enquanto em lugares como Tibete e Butão, o budismo alavancou o processo civilizatório (no Tibete, por exemplo, a escrita só foi desenvolvida a partir da necessidade de registro dos ensinamentos budistas), na China isto não aconteceu. Lá, o budismo encontrou uma civilização tão avançada quanto a indiana, com códigos éticos e sociais bem desenvolvidos, música e literatura refinadas e, sobretudo, além da elaborada doutrina de Confúcio, também o taoísmo. Deste diálogo, nasceu uma forma *sui generis* de budismo. Nos países ocidentais, portanto, a tendência

⁵⁴ Ver páginas 24-25.

é que, deste diálogo entre doutrina de Sakyamuni, a nossa filosofia (principalmente o legado dos filósofos alemães) e a nossa religiosidade judaico-cristã “crioula” surja também “novos budismos”.

Finalmente, lembremos que os questionamentos e inquietamentos revelados pelos praticantes budistas na Paraíba são praticamente os mesmos desde a época do ensinamento do Buda aos kalamas: a lei da causação cármica e o ciclo de mortes e renascimentos certamente são pontos polêmicos. A soteriologia budista envolve uma compreensão da temporalidade bastante complexa, estreitamente ligada aos conceitos de carma e do tempo cíclico, originários do pensamento indiano. Durante uma das reuniões do GEBB de João Pessoa, recordo-me do questionamento de Livia, 45, professora de antropologia: “Mas você acredita mesmo que alguém pode renascer, por exemplo como uma barata? Será que tem como ser budista sem acreditar nessa ‘coisa’ de reencarnação?”. Kafka não era budista, mas mostrou ao mundo como era possível um homem ser um “inseto monstruoso” aqui e agora, sem necessariamente morrer e renascer para isto; e o mundo achou Kafka genial, muito realista. De certo preferimos deixar esta “coisa” apenas no âmbito da criação literária, ficção, “realismo fantástico” a aceitar o carma como “lei”... talvez ainda não estejamos prontos para isso, muito menos para ideia de que um dia poderemos retornar à Roda do Samsara

Chegamos, assim, a outro ponto polêmico: o conceito de “não-eu”. Este último, especialmente, alimentou (e tem alimentado) o debate filosófico em várias escolas budistas ao longo dos anos⁵⁵. Este também não poderia deixar de ser o ponto de mais difícil entendimento e aceitação pelos praticantes paraibanos. Segundo ensinamentos do cânone Páli (por exemplo, a popular coletânea de máximas do *Dhammapada*, - texto incluso no *Khuddaka Nikaya* do *Sutta Pittaka*), existem três “selos do dharma”: *dukkha* (a verdade do sofrimento); *anicca* (a verdade da impermanência) e *anatta* (a verdade da inseparabilidade entre o “eu” e o “mundo”). O conceito de *anatta*, ou da inconsistência de um “eu” distinto e separado do mundo externo, *grosso modo*, leva à compreensão de que, da mesma maneira que as coisas do mundo são efêmeras e, portanto, ilusórias, a ideia da existência de um “eu” não é menos irreal. A imaterialidade tanto do observador quanto dos fenômenos por ele observados, resultante do contínuo processo do devir, é um ponto fundamental para a assimilação da experiência búdica. Enquanto a “verdade do sofrimento” é evidente e a “verdade da impermanência” causa certo incômodo, a

⁵⁵ Ver FERRARO,2011.

“verdade da inseparatividade”, por sua vez, parece alheia à compreensão cristã ocidental. Contrariamente ao princípio cristão de uma natureza humana contaminada pelo pecado original, que impede a salvação do indivíduo por ele mesmo, o Budismo conta com a lei do carma. Os ensinamentos Theravada, sobretudo, enfatizam a responsabilidade individual para se alcançar o Nirvana (objetivo soteriológico último), através de esforços próprios. Um dos mais conhecidos ensinamentos mahayana, no entanto, traz um refinamento do conceito de “vazio” -*śūnyatā*,- expresso no Prajnaparamita Sutra, partindo-se da premissa de que os fenômenos existem e não-existem ao mesmo tempo: assim como “forma é vazio e vazio é forma”, também “não há sofrimento, ou origem do sofrimento, ou extinção do sofrimento, nem caminho”. A aceitação de que o mundo e tudo nele contido é uma ilusão forjada na mente do observador exige uma revisão profunda no modo de apreender o aspecto soteriológico da crença cristã ocidental: *se não existe um “eu”, qual é o propósito da salvação?* Esta pergunta, compartilhada com os praticantes paraibanos, também está contida no cerne da cisão entre a tradição Theravāda e o caminho do bodhisatva do “grande veículo”, cujo principal voto é trabalhar incessantemente pela salvação de todos os seres, até que o Samsara seja esvaziado. Se a “ilusão da separatividade” se coloca como obstáculo para a compreensão da soteriologia budista, para os paraibanos “o voto do bodhisatva” mahayana e a “compaixão cristã franciscana” parecem ideias completamente afinadas entre si.

No entanto, as observações de campo aqui relatadas são todas provisórias, pois sabemos que, além de recente, o fenômeno de inserção do budismo na comunidade paraibana é, sobretudo, um processo dinâmico. Durante a fase inicial da pesquisa de campo, ao retornar de um retiro em Timbaúba destinado a aspirantes a “facilitadores”, fiquei extremamente frustrada por não encontrar lá nenhum praticante paraibano. Na época, o GEBB de João Pessoa, já com três anos de atividade, não tinha ainda um espaço próprio para suas reuniões e a sanga pessoense, de modo geral, me parecia pouco disposta a assumir sua autonomia em relação ao CEGBB de Recife. Por um instante temi que aquele grupo não perdurasse por muito tempo, e isto seria extremamente comprometedor para minha investigação, pois até aquele instante não havia em meu horizonte nenhum outro dado além do grupo zen de Campina Grande. Conforme ia me adaptando a procurar os participantes paraibanos dessas sangas budistas num interstício entre o eu e o não-eu, entre o ser e o não-ser, descobri o grupo nitiren sokka gakai, com muitos “shakubukus” e extremamente engajado em sua causa. Depois de já encerrada a

fase de coleta de dados, observo que o GEBB de João Pessoa continua existindo e resistindo (agora também no Facebook), sou informada acerca dos indígenas adeptos do budismo nitiren soka gakkai em Mamanguape (dado interessantíssimo para novas incursões etnográficas, que por ora deixo como indicação para outros aventureiros), além do surgimento de uma nova sanga zen budista universitária em João Pessoa e a nomeação de uma lama Kagyu para residir na capital.

Se na Índia o lótus brota do lodo, na Paraíba, o cactus vence a pedra e, à sua maneira, floresce.



Foto do arquivo pessoal: pesquisadora flagrada pela câmera de segurança no Mercado de Artesanato de João Pessoa entre os dois “avatars”. Junho/ 2013.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Eduardo B. “Os intelectuais e o budismo japonês no Brasil”. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 2, 2011, p. 4-25.

Disponível em:

http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/336/pdf_14

Acessado em 28/08/ 2012.

AMOSSY, Ruth (org). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Ed. Contexto, 2005. ASSIS, São Francisco. “Testamento”. In: *Fontes Franciscanas*. Ed. Franciscana, Braga, 1982.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. “Heterogeneidade(s) enunciativa(s)”. In: *Cadernos de estudos lingüísticos*. Campinas: UNICAMP – IEL, n. 19, jul./dez.,1990.

BAKHTIN, Mikhail. (VOLOCHINOV). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Viera. São Paulo: Ed. Hucitec, 1992.

BARROS, Maria Theresa C. *O Despertar do Budismo no ocidente no século XXI: contribuição ao debate*. Tese, Medicina Social, UERJ, 2002.

BARTH, Fredrik. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”, in *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. pp 141 – 166.

BERZIN, Alexander. “Evitando confusão na Relação Espiritual Professor- Aluno”. Disponível em:

http://www.berzinarchives.com/web/pt/archives/approaching_buddhism/teachers/spiritual_student/avoiding_confusion_spiritual_teacher.html Acessado em: 31 out. 2011

BHIKKU BODHI. “Revendo o Kalama Sutta”. Disponível em: http://www.acessoaoinight.net/arquivo_textos_theravada/ensaio9.php Acessado em 20/11/2013

BUTLER, Katy. “Ao encontro da sombra”. *Revista Bodigaya*, nº 19. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, pp 23 – 35.

CHENG, Anne. *História do Pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008

CUNHA, Manoela Carneiro. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.

DHAMMAPADA: *A senda da virtude*. São Paulo: Pallas Athenas, 2004 (tradução do Pali, notas, posfácio e índices: COHEN, Nissin.)

DZONGSAR KHYENTSE RINPOCHE. *Not For Happiness: a guide to the so-called preliminary practices*. Boston: Shambhala Publications, 2012.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRARO, Giuseppe. “Dimensões filosóficas da doutrina budhista do anātma (“nãosi”). *Revista Religare*, v.8, n° 1 (2011). Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/10943> Acessado em 12/02/2012.

FERREIRA, Mario; GNERRE, Maria Lucia Abaurre e POSSEBON, Fabrício (orgs). *Antologia Védica. Edição bilíngue: sânscrito e português*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000 (a)

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Ed. Loyola, 2000 (b).

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. *Religiões Orientais: uma introdução. Vol 1: Tradições da Índia – Do Veda ao Yoga*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GONÇALVES, Ricardo M. “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, setembro/novembro 2005.

Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/67/14-goncalves.pdf> Acessado em: 28/05/2011.

_____. *Textos Budistas e Zen Budistas*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2007

GYATSO, Geshe Kelsang. *Oito passos para a felicidade: a maneira budista de amar*. Ed. Tharpa, 2007.

GYATSO, Tenzin (XIV Dalai Lama). *O mundo do Budismo tibetano: uma visão geral de sua filosofia e prática*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

IGLESIAS, Tânia Conceição. “Fontes franciscanas: historiografia clássica da Ordem no Brasil Colonial”. *Histedbr On-line*, Campinas, n 41, pp 125-135, mar. 2011.(a)

Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/41/art09_41.pdf

Acessado em: 28/02/2013.

_____. “Fontes franciscanas: historiografia franciscana brasileira. *Histedbr On-line*, Campinas, n.42, pp 23-38, jun. 2011 (b).

Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/42/art02_42.pdf

Acessado em: 28/02/2013.

_____. “Fontes franciscanas: os franciscanos na historiografia do Brasil e na Educação Brasileira”. *Histedbr On-line*, Campinas, n.43, pp 254-267, set. 2011 (c).

Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/43/art18_43.pdf

Acessado em: 28/02/2013.

IGREJA CATÓLICA. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica* (em português). Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000 .

Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html Acessado: 28/02/2013

LEVENSON, Claude B. *Budismo*. Trad. Rejane Janowitz. Porto Alegre – RS: L&PM, 2009.

LOYOLA, Santo Inácio. *Exercícios Espirituais*. Disponível em: <http://www.sca.org.br/opusculo/ExerciciosEspirituaisInacioLoyola.pdf> Acessado em: 28/02/2013.

LÓPEZ-GAY, J. “Saint Francis Xavier and the Shimazu Family”. *Bulletin of Portuguese/ Japanese Studies*, vol 6. Universidade Nova Lisboa: Lisboa, Portugal, 2003. pp 93 -106.

Disponível em: www.redalyc.uaemex.mx/pdf/361/36100605.pdf Acessado em: 28/02/2013.

MAINGUENEAU, D. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. Trad. Freda Indursky. Campinas: Ed Pontes e Ed. UNICAMP,

_____.1997. *Termos-chave da Análise do Discurso*. Trad. Márcio Venício Barbosa e Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

- _____. *Gênese dos Discursos*. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MALINOWSKY, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- METCALF, Franz Aubrey. “O Zen no Ocidente”. In: YOSHINORI, Takeuchi (org.). *A Espiritualidade Budista. China, Japão e Mundo Moderno*. Vol II. Ed. Perspectiva, 2007, pp 517 – 533.
- MONTEIRO, Monge Joaquim. “Budismo e Filosofia”. Audiolivro. Ed. Universidade Falada, 2010.
- MOONEN, Frans. e MAIA, Luciano Mariz. *Etnohistória dos índios portiguara*. João Pessoa: Procuradoria da República/ PB e Secretaria de Educação e Cultura/ PB, 1992.
- MORRIS, Tony. *Em que acreditam os budistas?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- NINA, Ana Cristina Lopes. *Ventos da impermanência. Um estudo sobre a Ressignificação do Budismo Tibetano da Diáspora*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- PAULA, C. “O príncipe hindu Sidarta Gautama,o iluminado”. *Superinteressante*, nº 174, março/2002. Disponível em: <http://super.abril.com.br/religiao/principe-hindu-sidarta-gautama-iluminado-442777.shtml> Acessado em: 10 mar. 2011.
- PEACOCK, John. *O livro tibetano da vida, da morte e do renascimento: um guia ilustrado da sabedoria tibetana*. São Paulo, Pensamento, 2005.
- PEREIRA, Ronan Alves. O budismo leigo do Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: 2001.
- PÊCHEUX, Michel e FUCHS, Catherine. “A propósito da Análise Automática do Discurso: atualizações e perspectivas (1975)”. Trad. Péricles da Cunha. In: GADET, Françoise e HAK, Tony. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- POMPA, Cristina. “O Lugar da Utopia: os jesuítas e a catequese indígena”, *Novos Estudos*, n 64. Nov., 2002.
- Disponível em:
http://www.cebrap.org.br/v1/upload/biblioteca_virtual/POMPA_O%20lugar%20da%20utopia.pdf Acessado em: 28/02/2013.

- _____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Tese de doutorado. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- REVISTA BOGIGAYA (equipe de reportagem), “Encontro reservado com o Dalai Lama”, n° 19. *Revista Bodigaya*. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, pp 38-45.
- ROCHA, Cristina. “Sôtô Zenshu no Brasil: a crioulização de práticas cotidianas”. *Rever – Revista de estudos da Religião*, PUC-SP. ano II, n° 2, jul/dez 2011. pp 87-100
Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/8135/6037>
Acessado em 10 mai. 2012.
- ROYER, Sophie. *Buda*. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- SAMTEN, Lama Padma. *A jóia dos desejos*. São Paulo: Peirópolis, 2001. (a)
_____. *Meditando a vida*. São Paulo: Peirópolis, 2001. (b)
_____. *O Mandala do Lótus*. São Paulo: Peirópolis, 2006.
_____. *A roda da vida: como caminho para a lucidez*. São Paulo: Peirópolis, 2010
- RABTEN, Geshe. *A senda graduada para a libertação: instruções orais de um lama tibetano*. Trad. Izar Tauceda. Brasília: Ed Teosófica, 1993.
- SILVA, A. B. *Religiosidade potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco, Baía da Traição – PB*. Dissertação e Mestrado. João Pessoa: UFPB / PPGCR, 2011.
- SOGYAL RINPOCHE. *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*. São Paulo: Talento/Palas Athena, 2002.
- THANISSARU BIKKHU. “As Raízes do Romantismo Budista”, 11/02/2013.
Disponível em: <http://nalanda.org.br/incompreensoes/as-raizes-do-romantismo-buddhista> Acessado em: 19/02/2013.
- USARSKI, Frank. (Org.). *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.
- USARSKI, Frank. “Declínio do budismo ‘amarelo’ no Brasil”. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 2, pp 133 – 153. 2008.
Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/07.pdf> Acessado em 06 jun.2012
- ZIBECHI, Aloma Sellanes (org). *Os latino-americanos e o Tibete: harmonia na diversidade*. São Paulo: Palas Athena, 2011.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

Na internet:

Budismo Nitiren Daishonin Soka Gakkai:

www.bsgi.org.br/

Budismo Tibetano:

- Arquivos sobre Budismo, do Dr. Alexander Berzin:

<http://www.berzinarchives.com/web/pt/index.html>

- Site oficial do XIV Dalai Lama:

<http://www.dalailama.org.br/biografia/>

- Centro de estudos budistas Bodsatva/ Lama PadmaSamten.

<http://www.cebb.org.br/>

Budismo Zen:

- Site oficial da Monja Coen:

<http://www.monjacoen.com.br/>

- Comunidade ligada à Escola Sotoshu – A Escola Soto Zen (Shumei) do Japão

<http://zendobrasil.org.br/>

Cânone Páli:

- Acesso ao insight – textos do Cânone Páli traduzidos para o português:

<http://www.acessoaoinsight.net>

- Pali texts society:

<http://www.palitext.com/>

Projeto Maitrea:

<http://www.maitreyaproject.org/pt/>

Associação Cultural Brasil-Japão da Paraíba:

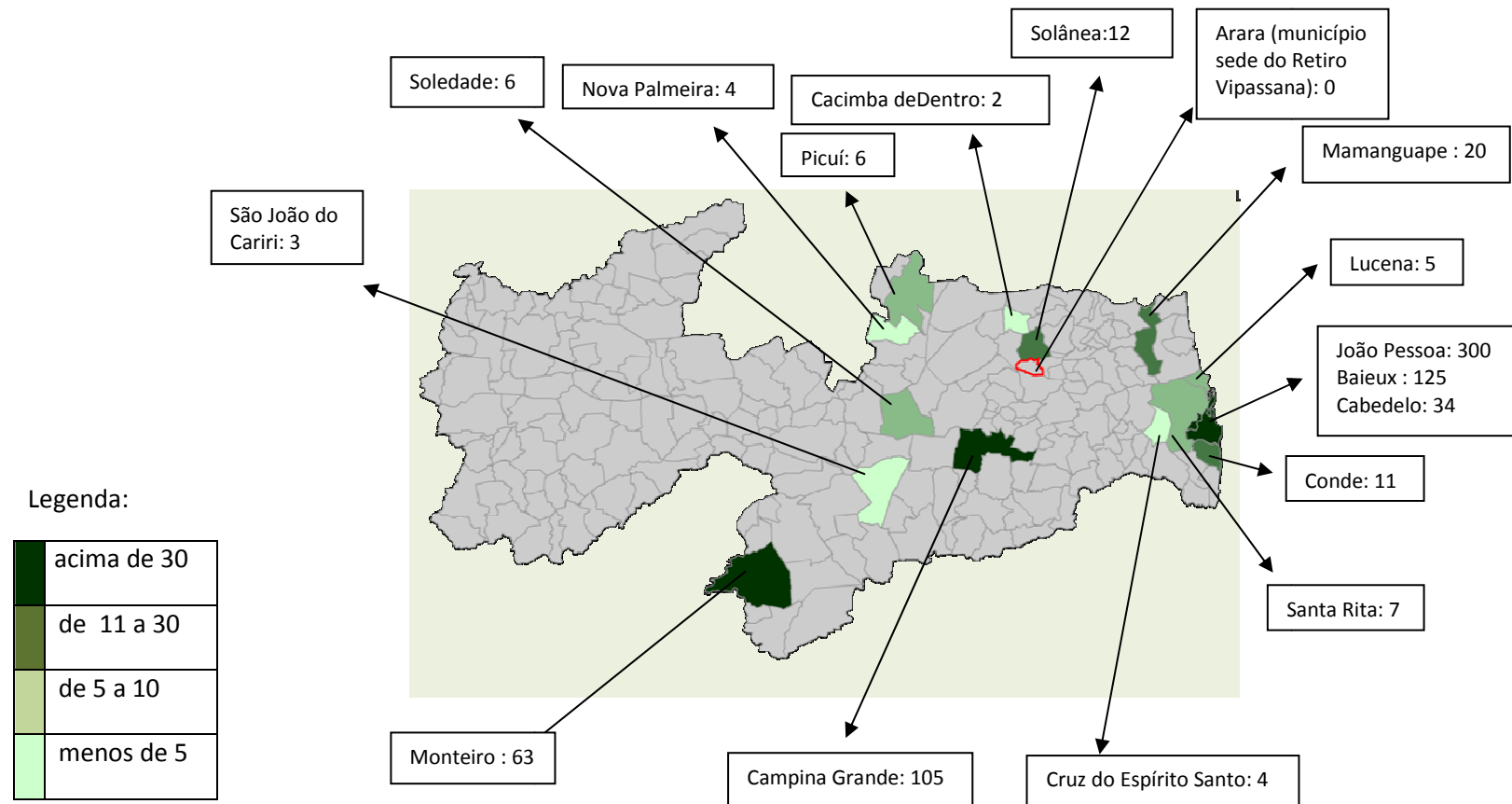
<http://www.acbjpb.org>

“Encontro da Nova Consciência”, de Campina Grande-PB:

<https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>

ANEXO 1: Mapa de distribuição de praticantes budistas no estado da Paraíba

Total: 708 budistas (amostra: 3.766.528 pessoas residentes, fonte: IBGE; censo 2010)



**Anexo II: Documento de fundação do Centro Zen de Campina Grande- PB,
gentilmente enviado pelo monge Rui Ikô.**



CENTRO ZEN DE CAMPINA GRANDE
Rua Tavares Cavalcanti, 182 - Centro - Campina Grande - PB



Transcrição da ATA DA ASSEMBLÉIA DE CONSTITUIÇÃO, DE ELEIÇÃO E POSSE DO PRIMEIRO CONSELHO DIRETOR DO CENTRO ZEN DE CAMPINA GRANDE, REALIZADA EM 17 DE JULHO DE 2005.

Aos dezessete dias do mês de julho de dois mil e cinco, às dezoito horas, em Campina Grande, Estado da Paraíba, na Rua Tavares Cavalcanti, número cento e oitenta e dois, Centro, realizou-se a Assembléia de Constituição do Centro Zen de Campina Grande, presentes todos o fundadores, nomeados adiante neste documento. Por aclamação foi escolhido o fundador Rui Bezerra Batista para presidir os trabalhos, o qual escolheu a mim, Talden Queiroz Farias, para secretariá-lo. Iniciados os trabalhos, submeteu o Presidente à Assembléia o projeto do Estatuto do Centro Zen de Campina Grande, o qual tem como Coordenador Geral, com atribuições definidas estatutariamente, Rui Bezerra Batista, professor universitário Mestre e Doutor, aposentado, residente à rua Adelino Barbosa de Melo, nº 162, apartamento 302 B, CEP 58105 – 678, Campina Grande, Estado da Paraíba, cédula de identidade 140.598 SJSP/PI, CPF 038.886.903-82. Feita a leitura do citado projeto, submeteu o presidente à apreciação da Assembléia, após o que se verificou a sua unânime aprovação. Passou-se, a seguir, à eleição do primeiro Conselho Diretor, com um mandado que deverá vigorar até a Assembléia Geral Ordinária que deverá realizar-se no primeiro semestre do ano de dois mil e sete, verificando-se o seguinte resultado: Conselheiro Geral – Luciana Araujo de Carvalho, solteira, engenheira elétrica, residente à rua Adelino Barbosa de Melo, nº 162, apartamento 302 B, CEP 58105 – 678, Campina Grande, Estado da Paraíba, cédula de identidade 1.017.242 SSP/PE, CPF 165.559.024-34; Conselheiro Administrativo – Luiz Teodoro Corrêa do Prado, divorciado, sociólogo e funcionário público, residente à rua Estelita Cruz, nº 1.090, CEP 5810-000, Campina Grande, Estado da Paraíba, cédula de identidade 6.023.007 SSP/SP, CPF 227.764.193-68; Conselheiro Financeiro - Talden Queiroz Farias, casado Advogado e professor, residente à rua Engenheiro José Celino Filho, Edifício Colinas do Mirante 1, apartamento 604, Campina Grande, Estado da Paraíba, cédula de identidade 1.812.669 SSP/PB, CPF 000.158.984-90. A Assembléia decidiu, ainda, que a sede do Centro Zen de Campina Grande será, provisoriamente, à Rua Tavares Cavalcanti, número 182, Centro, CEP 58100-160, Campina grande, Estado da Paraíba e que o primeiro exercício social encerrar-se-á em trinta e um de dezembro de dois mil e cinco. Nada mais havendo a deliberar, e estando cumpridas todas as formalidades legais

9



necessárias, deu o Presidente da Assembléia por definitivamente constituída o Centro Zen de Campina Grande e empossado o primeiro Conselho Diretor, franqueando, em seguida, a palavra aos presentes. Como ninguém se manifestasse, foi declarada encerrada a Assembléia, após o que se lavrou a presente ata que foi lida e aprovada por todos os fundadores e que foi por mim assinada e pelos demais presentes, acrescentando-se a cada assinatura os correspondentes nomes em letra de forma, estado civil, profissão, endereço, cédula de identidade, CPF, não se mencionando a nacionalidade visto serem todos brasileiros. Campina Grande, Estado da Paraíba, em dezessete de julho do ano de dois mil e cinco.

Talden Queiroz Farias, Secretário da Assembléia;

Rui Bezerra Batista, Coordenador Geral;

Luciana Araujo de Carvalho, Conselheira Geral;

Luiz Teodoro Corrêa do Prado, Conselheiro Administrativo;

Talden Queiroz Farias, Conselheiro Financeiro.

Demais Fundadores:

Frederico Barbosa da Silveira, solteiro, estudante, rua Tavares Cavalcanti 583 - Centro, RG 8.468.269-84 SSP/BA, CPF 988338205-72;

Alexandre Pontes Régis, Solteiro, Estudante, rua Quebra Quilos, 219, Apto 2 A, Centro, Campina Grande, RG 1.694.943 SSP/PB;

Carlos Antonio Melo e Silva Limeira, solteiro, estudante, rua João Alves de Oliveira, nº 189 - apto 203, Centro, Campina Grande -PB, RG: 2.633.106 - SSP/PB, CPF.: 037.888.374-70.

Esta transcrição é verdadeira, confere com o original e dou fé.

Campina Grande - Estado da Paraíba, em dezoito de julho do ano de dois mil e cinco.

a) *Rui Bezerra Batista*
Rui Bezerra Batista
Coordenador Geral



CENTRO ZEN DE CAMPINA GRANDE
Rua Tavares Cavalcanti, 182 - Centro - Campina Grande - PB



Lista de Presença da ASSEMBLÉIA DE CONSTITUIÇÃO, DE ELEIÇÃO E POSSE DO PRIMEIRO CONSELHO DIRETOR DO CENTRO ZEN DE CAMPINA GRANDE, REALIZADA EM 17 DE JULHO DE 2005.

Talden Queiroz Farias;
Rui Bezerra Batista;
Luciana Araujo de Carvalho;
Luiz Teodoro Corrêa do Prado;
Talden Queiroz Farias;
Frederico Barbosa da Silveira;
Alexandre Pontes Régis;
Carlos Antonio Melo e Silva Limeira.

Esta transcrição é verdadeira, confere com o original e dou fé.
Campina Grande – Estado da Paraíba, em dezoito de julho do ano de dois mil e cinco.

a) 
Rui Bezerra Batista
Coordenador Geral

Anexo III: Manifesto contra a intolerância religiosa

A Constituição da República Federativa do Brasil em seus artigos 3º (Inciso IV) e 5º (Incisos VI, VII e VIII) garante a manifestação de pensamento, na forma da lei, incluindo a expressão de crenças e cultos religiosos.

O inciso IV do artigo 3º, dos Princípios Fundamentais da Constituição Brasileira, determina que haja a promoção do bem de todos *sem preconceitos de origem, raça, sexo, idade e quaisquer outras formas de discriminação.*

Em seu Art. 5º, inciso VI, a carta magna do país garante que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias. O inciso VIII, por sua vez, expõe que ninguém será privado de direitos por motivos de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

No entanto, o 16º Encontro para a Nova Consciência, evento pautado na Cultura da Paz, vem sendo alvo de atos violentos que ferem a Constituição Brasileira, inclusive no que fala do direito de ir e vir das pessoas.

Se não bastasse as agressões de cunho verbal realizadas por jovens desde a abertura do evento, na sexta-feira (16), as ações praticadas agravaram-se a partir do domingo (18), durante a realização do ato macro-ecumênico, no anfiteatro do Parque Evaldo Cruz. Na ocasião, esses jovens vestidos de palhaços, além de atrapalharem a celebração com apitos e tambores, tentaram intimidar representantes das tradições religiosas e filosóficas ali presentes.

A violência prosseguiu durante a segunda-feira (19), quando à tarde, o mesmo grupo voltou ao Teatro Municipal Severino Cabral, bem como a outros espaços dos eventos paralelos ligados ao Encontro para Nova Consciência, tentando impedir que os frequentadores participassem das atividades programadas. Durante a programação da noite, os "manifestantes" colocaram em risco a integridade física das pessoas, uma vez que trouxeram latas com material de combustão, colocando-as na escadaria do teatro e por fim, ateando fogo.

Diante dos fatos expostos, e de outros que ocorreram em anos anteriores, mas que não são necessários comentá-los neste momento, solicitamos a todos aqueles que se consideram cidadãos e cidadãs, agredidos pela violação dos direitos garantidos pela Constituição da República Federativa do Brasil, refletir sobre os acontecimentos e, se for de acordo com esta atitude de indignação, assinar o manifesto em prol da garantia de realização do evento, assegurando inclusive a integridade moral e física das pessoas que participam dele.

Campina Grande - Paraíba 19 de fevereiro de 2007

Disponível em : <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/blog-consciencia/escolhendoofuturoedmundogaudencio>
Acessado em 23/06/2013

Anexo IV: Poema “ Gokan no ge – Os Cinco Tesouros” (Manoel Monteiro. Campina Grande - PB, 28/04/03). Documento enviado pelo monge Rui Ikô.

“ Gokan no ge – Os Cinco Tesouros”

Primeiro:

Diante da mesa posta
Invade-nos um sentimento
De profunda GRATIDÃO
E de reconhecimento
À todos que trabalharam
Pra nos darem este alimento.

Segundo:

Será que nós MERECEMOS
A benesse desta oferta?
E se nosso coração
Tem mantido a porta aberta
Para os famintos de amor
Encontrarem a mesa certa?

Terceiro:

Ao alimentar o corpo
Devemos ter consciência
De que a GANÂNCIA é má
O APEGO é imprudência
Visto que os bens supérfluos
Não lapidam a existência.

Quarto:

Alimento é vida e vem
Da nossa mãe natureza
Por isso o prato mais simples
É BELO e tem a grandeza
De manter, quando ingerido,
A chama da vida acesa.

Quinto:

Estende-se a nossa frente
Um CAMINHO a percorrer,
Então, ESTE PÃO d’agora
Há de nos fortalecer
Sem discriminar ninguém
Para fazermos o bem
Que é nossa missão fazer.

(A partir da tradução proposta para *Gokan no Ge*, pela Superintendência Geral do Sotoshuna América do Sul, o Poeta Manoel Monteiro *poetizou* a prece acima que é usada, diariamente, no Centro Zen de Campina Grande).”