

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A música silenciosa do Dharma:
Um estudo antropológico das práticas e representações
de uma comunidade zen budista em Porto Alegre

ANTÔNIO CARLOS DE MADALENA GENZ

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Porto Alegre, 2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A música silenciosa do Dharma:
Um estudo antropológico das práticas e representações
de uma comunidade zen budista em Porto Alegre

ANTÔNIO CARLOS DE MADALENA GENZ

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul para a
obtenção do título de Mestre

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Porto Alegre, 2005

Dedico esta dissertação a Egon Kruse Nunes, *in memoriam*...

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é resultado de um trabalho que envolveu a participação de um grande número de pessoas, sem as quais não se viabilizaria. Quero agradecer o apoio delas, cuja presença foi importante em todas as fases, inclusive no período de reclusão e solidão da escrita.

Em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Carlos Alberto Steil, que com sua presença segura e clareza de pensamento soube me conduzir na "passagem" para a Antropologia. Além disso, foram suas aulas e as da prof. Denise Jardim e a leitura de *Família, fofoca e honra* (daquela que veio a se tornar minha professora, Cláudia Fonseca), no curso de Projetos Sociais, também da UFRGS, as responsáveis por essa paixão que vim a descobrir na Antropologia.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), que me acolheu. Agradeço aos professores por todo o apoio e disponibilidade nesse processo de aprendizado, e em particular à prof. Maria Eunice Maciel, pela leitura de monografias durante o curso e incentivo. Agradeço a Rose pela competência em tudo relacionado à secretaria do curso.

Agradeço ao Núcleo de Estudos da Religião (NER), aos professores e colegas, pelo clima estimulante e produtivo de nossas reuniões.

Ao mestre Moriyama Roshi, com sua presença serena e luminosa, estímulos e compreensão à minha pesquisa. Ao Via Zen, a sua presidente, Bárbara Benz, e todos os seus integrantes, que me receberam de braços abertos, com confiança e calor humanos. Não há palavras, a não ser meu muito obrigado a todos eles pela generosidade e paciência.

Aos meus colegas da turma de mestrado 2003: Alessandro, Cristian, Diego, Laura, Márcio, Nádia, Nicole, Pablo, Pilar, Rodrigo, Rogério, Rosana, Talita e Verônica. Aos colegas de doutorado: Luis Gustavo, Mirian, Soraya e Toninho. Me orgulho de ter pertencido a essa turma, nosso convívio foi uma experiência enriquecedora intelectual e afetivamente.

Agradeço a Daniel Alves por compartilhar o mesmo objeto de pesquisa e a troca de idéias. A Nívea Carpes pelo trabalho de transcrição das fitas. E a Soraya Fleischer pela tradução do resumo para a língua inglesa. A Aline Sapiezinskas pelo incentivo como colega no curso de Projetos Sociais e no mestrado.

Agradeço a Clê e às gurias do xerox, Lê e Lisa. A toda equipe da biblioteca e, em particular, a Maria Lizete Gomes Mendes pela orientação na formatação da monografia.

Pela companhia amorosa e ronronante em todas as madrugadas, a Violeta, Dublin, Fada, Bento, Tita, Velhinho, Dizzy, Tintin, Pandý e a Amora, esta impassível como Bruce Lee sobre o monitor, sempre. E a Flor, estranha no ninho, que se juntou a esse bando com a alegre dissonância dos seus latidos.

A Denise, por estar ao meu lado em cada segundo de cada segundo. Pelo estímulo, paciência e compreensão com esse "tempo" da monografia que nos coloca em outra órbita, outro fuso horário.

Aos amigos, que não citarei, para não esquecer algum, por serem amigos.

RESUMO

Este estudo procura analisar as representações e práticas de um grupo religioso zen budista, ligado ao mestre do zen japonês Moriyama Roshi, na comunidade denomina Associação Via Zen.

Na medida em que procuramos estudar a implantação e recepção do budismo no Brasil através de um grupo de praticantes sem vínculos étnicos com os países de origem dessa religião, e seu encontro com um mestre originário dessa tradição, procuramos mostrar os processos de negociação através dos quais é assimilado seu ensinamento. Por meio de entrevistas e dados etnográficos, vemos que nem sempre, ou necessariamente, a assimilação desse ensinamento é feita dentro dos quadros de entendimento da categoria religião. Como uma categoria que engloba religião, muitos dos praticantes vêem a si mesmos como percorrendo um caminho espiritual. Esse percurso reflete uma tendência moderna dos sujeitos a fazer escolhas a partir de uma matriz marcada pela autonomia e reflexividade. Esses dados projetados sobre a questão da formação de uma identidade budista no campo religioso brasileiro se abrem a interrogações, uma vez que, além de religião, o budismo pode ser ressignificado em termos de caminho espiritual ou filosofia de vida, entre outros.

Palavras-chave: zen-budismo, budismo no Brasil, conversão religiosa, reflexividade.

ABSTRACT

This study intends to analyze the representations and practices of a religious zen budist group, related to the Japanese zen master, Moriyama Roshi, in the so called community “Associação Via Zen”. As we intended to study the lodging and the reception of budism in Brazil through a group of practitioners without ethnic connections with the original countries of this religion, and their encounter with an original master of this tradition, we intended to show the negotiation processes through which its teaching is assimilated. By means of interviews and ethnographic data, we see that not always, or not necessarily, the assimilation of this teaching is done within the understanding framework of the category “religion”. As a category that comprises religion, many practitioners see themselves as following a spiritual path. This route reflects a modern tendency of the subjects to chose from a pattern distinguished by autonomy and reflexivity. This data, projected upon the issue of the formation of a budist identity in the Brazilian religious field, opens up to inquiring that budism, beyong religion, can also be resignified in terms of a spiritual path or a philosophy of life, among other terms.

Key words: zen-budism, budism in Brazil, religious conversin, reflexivity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. ENTRANDO EM CAMPO: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE MEU TEMA.....	16
1.1. O conceito de individualismo em Dumont.....	22
1.2. A reflexividade no budismo.....	29
1.3. Busca espiritual ou de religião.....	31
1.4. Uma paralelo entre as figuras de Cristo e Buda a partir de suas respectivas tradições.....	35
2. UMA VISÃO GERAL DO BUDISMO E DA ESCOLA ZEN.....	43
2.1. Origens do Budismo.....	47
2.2. CARACTERÍSTICAS NUCLEARES DO BUDISMO.....	51
2.3. Zen budismo.....	52
2.4. A recepção do budismo no Ocidente.....	54
2.5. Percursos do budismo no Ocidente.....	56
2.6. AS DUAS ESCOLAS OU FORMAS CULTURAIS.....	59
3. MORIYAMA ROSHI, UM MESTRE ZEN JAPONÊS EM PORTO ALEGRE.....	62
3.1. Algumas características da trajetória de Moriyama Roshi.....	64
3.2. O lugar do corpo: de um "periférico" à posição de "hardware".....	68
3.3. Teologia e mística.....	73
3.4. A Vida cotidiana como o verdadeiro teste do zen.....	76
3.5. O Caminho Óctuplo.....	78
4. VIA ZEN: O CENTRO E LOCAL DE PRÁTICA DOS BUDISTAS ZEN EM PORTO ALEGRE.....	83
4.1. O Via Zen.....	84
4.2 O Rakusu.....	85
4.3. Dois níveis hierárquicos e a questão de explicar um pelo outro.....	90
4.4. A entrevista com Ricker e a história do Via Zen.....	92
4.5. A saída de Ricker do Via Zen.....	97
4.6. A relação do Via Zen com o dinheiro	98
4.7. O silêncio: conflito entre dois códigos.....	104

5. AS DIVERSAS FACES DO SILÊNCIO: UM POUCO DAS HISTÓRIAS COM QUE CADA UM CONSTRÓI SEU JEITO BUDISTA DE SER.....	107
5.1. Dos livros à surpresa de encontrar um mestre Zen japonês em Porto Alegre.....	111
5.2. A LEITURA: UM CONTRAPONTO COM O ESPIRITISMO.....	115
5.3. Budismo e Nova Era.....	118
6. A IDENTIDADE BUDISTA.....	121
6.1. Budistas, mas o que é ser budista?.....	123
6.2. Usarski e o darma verde amarelo.....	125
6.3. A ocidentalização do Dalai Lama, segundo lama Santen.....	132
7. CONCLUSÃO.....	139
REFERÊNCIAS.....	146
GLOSSÁRIO.....	150

Introdução

O budismo tem ocupado um espaço crescente, em termos de visibilidade, na sociedade brasileira. Como uma religião de origem oriental sua presença no campo religioso brasileiro é um fenômeno novo, justificando por isso mesmo o interesse no seu estudo como objeto de investigação antropológico.

Nesse sentido, meu estudo, *A música silenciosa do darma*, desenvolvido no Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Departamento de Antropologia da UFRGS, dá prosseguimento a uma tendência que foi iniciada com meu colega Daniel Alves¹, que realizou pesquisa sobre uma comunidade budista no Rio Grande do Sul sob a orientação também do Prof. Dr. Carlos Alberto Steil.

Como um objeto de estudo relativamente novo dentro do campo religioso brasileiro, não existe ainda um grande número de estudos sobre a inserção dessa religião no Brasil, aquilo que se poderia denominar como uma massa crítica razoável de estudos. Como afirma Pierre Sanchis (1997, p. 103) "Quando se olha para o campo religioso brasileiro contemporâneo, um primeiro fato chama a atenção: a transformação introduzida nele pelo fim da hegemonia - quase que monopólio - católica." Essa mudança é ainda recente como fenômeno, se explicando assim o pequeno número de estudos sobre o budismo no contexto do campo religioso brasileiro.

Espero que esse trabalho, somando-se ao de Daniel Alves e outros, possa contribuir para a formação de um corpo de estudos sobre a implantação e desenvolvimento do budismo no Brasil. Meu campo etnográfico foi realizado junto a

¹ ALVES, (2004) **Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil**, pesquisa realizada junto à comunidade Caminho do Meio, dirigida por lama Padma Samten.

comunidade zen budista de Porto Alegre, reunida em torno do mestre zen japonês Moriyama Roshi, na instituição Via Zen.

Como meu objetivo inicial era o de realizar a pesquisa de campo também na comunidade budista da cidade de Três Coroas, onde existe o Mosteiro Kadro Ling, de orientação tibetana, algumas palavras se fazem necessárias. Assim como meu colega Daniel Alves, um ano antes, também não obtive autorização para me inserir nessa comunidade. Tendo assistido à defesa de dissertação de Alves (2004), lembro que o examinador Dr. Luiz Eduardo Soares divergiu da posição de Alves de que "não nos cabe julgar essa recusa" (ALVES, 2004, p. 12) e lembrou que, em termos antropológicos, um "não" também deve ser analisado naquilo que comporta enquanto significação. Assim, explorei até o limite a possibilidade de lá realizar também meu campo e apresento a seguir um resumo do que se seguiu.

Iniciei meus contatos com Três Coroas em janeiro de 2004. Através de conversas telefônicas, a secretária do Khadro Ling, me sugeria que desistisse, uma vez que pesquisas como a minha sempre haviam sido recusadas. Insisti em que gostaria de apresentar meu projeto pessoalmente. Sugeriram que, em virtude de uma série de retiros nos meses de janeiro e fevereiro, voltasse a procurá-los em março. O que fiz, estabelecendo a partir de então uma razoável troca de emails. Enviei meu projeto e me foi ratificado que não abriam a comunidade para antropólogos e demais pesquisadores e que a pesquisa não tinha relação com o Khadro Ling. Insisti em que queria uma reunião, disse que o conceito de impermanência budista era uma boa razão para eu não desistir, que sempre poderia haver uma primeira vez e que eu queria ao menos defender pessoalmente meu projeto para a líder da comunidade, a lama Kadro, viúva de Chagdud Rinpoche. Essa troca de emails resultou em que cinco meses depois (uma vez que eu não

desistia), fosse marcado um almoço em Porto Alegre. Lama Khadro voltava de viagem e acertamos o encontro no aeroporto. Combinei com a minha interlocutora nos emails, Maíra, como estaríamos vestidos, uma vez que não nos conhecíamos pessoalmente. Apesar disso, identifiquei a lama e me apresentei a ela. Esse almoço aconteceu em 2 de agosto. Levantei todas as razões em defesa da pesquisa. Minha proposta de pesquisar a construção de uma identidade budista no Brasil a partir dos seus praticantes foi rebatida com a idéia de que o budismo estava além das dimensões culturais. Que os mestres transmitem esse ensinamento há 2500 anos e era o mesmo. Argumentei que imaginava diferente a transmissão do budismo tibetano para crianças tibetanas e para adultos brasileiros, enraizados em outra tradição cultural e religiosa. Khadro respondeu no sentido de que este era um dado irrelevante, pois o que interessava era o budismo. Embora a falta de abertura para o sentido de minha pesquisa, Khadro se mostrou interessada em que eu pesquisasse a cidade de Três Coroas. Ela queria saber como a população da cidade os via. Eu disse que certamente minha pesquisa envolvia esse aspecto, mas como algo subordinado a um passo anterior, prioritário, de eu poder ter acesso à comunidade e entrevistar residentes lá. Durante a sobremesa me foi dito que havia boas possibilidades de minha pesquisa ser aceita. Que em três dias eu receberia um email com a decisão final. O email veio com as seguintes termos:

5/8

Tudo bem? Espero que sim!

Desculpa pela demora em escrever, os dias tem sido bem ocupados por aqui. A Khadro disse que poderíamos ajudar com a tua pesquisa, mas temos um tempo limitado para isso. Temos um número bem pequeno de trabalhadores e todos somos extremamente ocupados aqui, especialmente neste período do ano que temos muitos eventos. Em função disso, precisaremos que você especifique detalhadamente o seu cronograma e nos proponha uma forma de trabalharmos que tenha o tempo limitado. Espero uma proposta tua que contemple esta nossa

necessidade de oferecer um tempo bastante reduzido para que possamos trabalhar juntos. Depois de recebê-la e analisá-la te darei um ok final.
Um abraço, tenha um ótimo dia,
Maíra

Diante desse ok parcial, tive uma reunião com meu orientador, em que analisamos a possibilidade de fazer a pesquisa, mesmo que em tempo reduzido. Trabalhamos com a idéia de 40 dias, em que eu passaria todos os finais de semana em Três Coroas. Além disso, previa-se também algumas viagens durante a semana, para entrevistas e contatos na cidade. Enviei o cronograma e, infelizmente, a resposta trazia elementos bastante contraditórios em relação ao que havia sido dito no email anterior, procurando justificar uma negativa.

16/8 Como eu te disse no email anterior, iríamos esperar por sua proposta de cronograma para te dar uma resposta final. Na semana passada, vários dos nossos voluntários saíram de férias e, a partir da semana que vem, algumas pessoas entrarão em retiro e/ou começarão a trabalhar muito intensamente na preparação de um grande evento que teremos em outubro. Infelizmente as pessoas que moram aqui não poderão estar disponíveis para entrevistas durante este período. Talvez possamos trabalhar juntos em algum outro momento, mas este período do ano infelizmente não funcionará para nós.
Um abraço,
Maíra

Ficou claro no almoço, que Kadro tinha interesse pela minha pesquisa, conquanto se reduzisse apenas aos seus interesses de saber o que a população da cidade pensa a respeito deles. O que ela deve ter pesado durante esses dias é se concordava com a minha contrapartida, a de que eu me inserisse na comunidade, sem o que a pesquisa ficava sem sentido. A resposta final parece revelar uma ambivalência. No email anterior havia sido dado um ok, só não era final porque dependia da aprovação do cronograma. Este, com um plano de trabalho de quarenta

dias, portanto, não entrava em contradição com nenhuma das condições que haviam sido assinaladas no email anterior. Só posso entender, assim, que alguma razão de ordem interna faça com que a líder tenha receio ou medo em abrir a comunidade para uma pesquisa. Esse lado parece ter sido mais forte que seu interesse em conhecer a visão da população da cidade a respeito deles. De qualquer modo revela também que o mosteiro está muito mais inserido numa rede global de intercâmbios (recebe visitantes de outros estados e países para retiros) do que preocupado em se inserir localmente na comunidade da região. Um fato que ficou claro para mim a partir de muitas conversas com pessoas que fazem parte da rede de budistas em Porto Alegre e no estado.

Assim, minha pesquisa de campo foi realizada apenas no Via Zen, que me acolheu com extrema boa vontade e disponibilidade de seus integrantes. A dissertação tem como objeto de investigação, portanto, as representações e práticas dessa comunidade budista. Um dos marcos teóricos do trabalho são os conceitos de reflexividade e modernidade tardia de Anthony Giddens; o artigo "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio", de Collin Campbell, e "Ensaio herético sobre a atualidade da gnose" de Otávio Velho. Importante também é o conceito de individualismo de Dumont. Em relação às interfaces do budismo com a nova era, utilizei os trabalhos de Maria Julia Carozzi, "Nova era: a autonomia como religião" e o livro de Anthony D'Andrea, *O self perfeito e a nova era*, que também trabalha com a noção de reflexividade de Giddens.

O objetivo principal da pesquisa é verificar como se dá a passagem para o budismo, quem são os sujeitos que aderem a essa religião e quais são os processos que efetuam em sua subjetividade. Procuo analisar também as eventuais tensões e processos de negociação em relação a uma espiritualidade bastante diversa

daquelas que são tradicionais no campo religioso brasileiro, em especial, o catolicismo.

A dissertação está dividida em seis capítulos. O capítulo 1, intitulado "Entrando em campo — algumas reflexões sobre o meu tema" parte das reflexões de MAUSS (2003) sobre a especificidade do corpo em cada cultura. Procuo assim me acercar da experiência do zen que é baseada numa técnica de meditação que envolve basicamente o corpo. Importante também é a discussão apresentada por SEGATO (1992) sobre uma eventual incomensurabilidade entre o antropólogo e seus interlocutores na experiência religiosa.

No capítulo 2, como o próprio título indica, "Uma visão geral do budismo e da escola zen", faço uma apresentação do budismo e do zen ao leitor, de modo a situá-lo no contexto seguinte da monografia, além de trazer dados sobre a entrada e assimilação histórica do budismo no Ocidente.

No capítulo 3, "Moriyama Roshi, um mestre zen japonês em Porto Alegre", apresento a abordagem zen do mestre, sua trajetória pessoal, a centralidade do corpo na transmissão desse ensinamento, discuto as relações entre teologia e mística, uma vez que o zen prioriza uma dimensão da experiência que poderia ser entendida como mística. Mostro também que, apesar da dimensão interior mística, há uma forte ênfase na aplicação do zen no cotidiano, que esse seria o verdadeiro teste do zen, o que conduz à idéia de reflexividade de Giddens.

No capítulo 4, "Via Zen: o centro e local de prática dos budistas zen em Porto Alegre" descrevo para o leitor o espaço social onde fiz a pesquisa, procurando mostrar a dinâmica da entidade. Mostro aqui aquilo que denomino uma tensão entre o lado prático e a dimensão interior, com um englobamento da primeira por essa dimensão interior.

No capítulo 5, "As diversas faces do silêncio: um pouco das histórias com que cada um constrói seu jeito budista de ser", apresento de maneira mais específica a história de alguns dos meus interlocutores, além de discutir os paralelos entre o budismo e o espiritismo em relação à leitura, para o que me sirvo do trabalho de LEWGOY (2004). Finalizo com uma comparação em relação ao contexto da Nova Era e suas relações com o budismo

Por último, o capítulo 6 apresenta uma discussão sobre um tema complexo e delicado, aquele da identidade budista. Apoiado nos meus dados etnográficos, em um artigo do pesquisador Frank Usarski (cujo argumento é o decréscimo de budistas de acordo com os dois últimos censos e a crescente visibilidade do budismo na mídia) e no acompanhamento que fiz durante o Fórum Social Mundial, de uma oficina denominada "Budismo Brasileiro", reflito sobre as dificuldades relativas a uma clara identificação desse grupo religioso.

Concluo procurando fazer um fechamento das questões e temas apresentados ao longo dos capítulos, ao mesmo tempo em que procuro refletir sobre a pertinência de alguns desses temas para o contexto mais amplo do momento histórico em que vivemos.

1- Entrando em campo: algumas reflexões sobre meu tema

No início de sua obra *As técnicas do corpo*, Marcel Mauss nos lembra que cada sociedade ou cultura desenvolve e aprimora uma específica concepção de corpo. Esse mesmo corpo que nos é comum como seres humanos é investido em diferentes culturas de usos e significados diversos. Como ele diz:

Eu digo as técnicas do corpo, porque se pode fazer a teoria da técnica do corpo a partir de um estudo, de uma exposição, de uma descrição pura e simples das técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente. (MAUSS, 2003, p. 401)

Em minha pesquisa tomei as observações de Mauss como uma espécie de bússola. Esse parágrafo, pequeno em extensão, continha uma série de lembretes e orientações para mim. Primeiro, por falar diretamente em técnicas do corpo e minha pesquisa, em uma comunidade de praticantes budistas, lidar centralmente com uma técnica de meditação que é uma técnica do corpo. Depois, por falar em formas tradicionais através das quais diferentes sociedades servem-se do corpo. E no caso, lido com a presença de um mestre zen japonês que traz em si, no seu corpo, o legado de uma tradição espiritual, seu ensinamento. Concomitantemente, lido com os praticantes, ocidentais, treinados em outras formas culturais, outra visão de mundo... e de corpo, querendo aprender a meditar e se aprofundar no zen. O que exige um aprendizado, um treinamento corporal.

Esse último ponto, as formas tradicionais de se servir do corpo, destaca a centralidade do corpo na transmissão dos ensinamentos zen e abre uma questão

fundamental a partir da constatação de que no zen não há uma separação corpo e mente. Por outro lado, etnografar uma comunidade brasileira de praticantes zen, me leva a partir de um ponto básico de nossa cultura, de uma visão de mundo ocidental onde, pelo menos desde Descartes de modo mais acentuado, corpo e mente são entidades separadas. Uma assimetria radical, um estimulante problema ou questão a partir da qual pensar meu objeto de estudo e minha pesquisa.

Se essa é uma questão importante de um ponto de vista prático, igualmente o é de um ponto de vista teórico, de uma reflexão sobre o lugar do qual eu parto, como pesquisador dentro de uma tradição cultural que também reflete essa separação corpo e mente.

Enfim, por todos esses motivos, Mauss forneceu um parâmetro a partir do qual pensar meu objeto de pesquisa e, também, a própria pesquisa. O budismo, especificamente o zen, mostrava sua especificidade, no interior do campo religioso, através de palavras de um mestre zen, da mesma linhagem de Moriyama, e que veio igualmente para o Ocidente, fazendo o mesmo trabalho na França. Segundo Taisen Deshimaru,

O zen é zazen: meditação, essência da religião, para lá das religiões e filosofias, unicamente pela experiência do corpo, em concentração, aqui e agora.

A filosofia do zen não tem finalidade, nem objeto, nem proveito. Só a prática permite compreendê-la. (...) O zen é somente zazen. Esquecer tudo e concentrar-nos tão-só no que fazemos, sem finalidade. (DESHIMARU, 1987, p. 29)

Diante dessa especificidade do meu objeto de pesquisa, com a ênfase em uma experiência do corpo, ausência de finalidade, objeto ou proveito, o artigo de Rita Laura Segato, *Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado*, me serviu como uma advertência, trazendo vários pontos de interesse para reflexão.

A partir de sua experiência de campo, Segato aborda uma questão fundamental, a de uma possível incomensurabilidade entre o antropólogo e seus interlocutores. Tendo ido pesquisar o crescimento de cultos evangélicos no noroeste da Argentina, as hipóteses das quais partia descartavam, por princípio, que a eleição de uma nova crença ou culto pudesse ser por si mesma inteligível. O entendimento só se daria a partir do momento em que o fenômeno fosse identificado a um campo semântico mais amplo. Como ela diz, a algo da ordem da etnicidade, opção pela modernidade, etc... É então que, estando em campo, ela se depara com uma irreduzibilidade entre a sua pergunta por sentido e a perspectiva nativa. Um dos seus informantes lhe informa que entre eles não há possibilidade de entendimento, pois ela estaria em busca de algo racional, enquanto a experiência dos nativos é de ordem emocional. De acordo com Segato,

Muitas são as especulações que se podem extrair do episódio relatado, mas o que desejo enfatizar em particular é que o relativismo encontra a sua fronteira mais intransponível na maneira em que o nativo experimenta o seu absoluto, não enquanto proposição, mas enquanto experiência vivida na interioridade. Fica claro que, na minha missão antropologizante, parti da exclusão desta experiência tentando transformá-la num texto palatável para as Ciências Sociais estabelecidas. A coordenada vertical da fusão afetiva com a divindade devia ser projetada de alguma maneira sobre a coordenada horizontal da vida mundana; (...) esta operação, tal como eu fora advertida, levava-me necessariamente a me excluir, de início, da experiência que me era relatada. (SEGATO, 1992, p. 117)

No caso da minha pesquisa, algumas observações e reflexões têm de ser feitas a partir do que foi assinalado por Segato. Em primeiro lugar a questão da crença no budismo. No sentido mais prosaico de crença como o acreditar em alguma coisa, meus informantes crêem no budismo. Todos eles tem boas razões argumentativas para justificar o que fazem. Mas no conjunto das religiões, o budismo, e acentuadamente o zen, prescindem de crenças. Há no zen uma série de ditos, alguns deles de coloração chistosa, do tipo "se você ver Buda, mate-o". O

título de um livro famoso de um mestre zen é "Jogando cinzas sobre o Buda". Assim, todos esses são fatores que remetem uma vez mais para a centralidade da experiência vivencial no budismo, enraizada no corpo. Diria assim que, no budismo, há uma situação paroxística em relação a crença. Ao mesmo tempo em que o praticante acredita em Buda, no seu ensinamento, fato mostrado, por exemplo, no ritual de ao final da meditação fazer as prostrações para o Buda, o Darma e a sanga, faz parte do budismo, de modo axial, a idéia de que Buda conclama seus seguidores a confiarem apenas no valor das suas experiências pessoais. Ou seja, Buda preconizou que o critério de validação do caminho que ele mostrava não era o que ele dizia, como fonte de autoridade, mas aquilo que o praticante pudesse verificar em si mesmo, na sua totalidade como corpo-mente.

Impossível dizer se condicionado ou não, mas a medida que imergia no meu tema, com a pesquisa de campo e as leituras e, em alguns casos, releituras de textos budistas, um paralelo se estabelecia. A leitura de textos budistas me fazia pensar em Giddens, principalmente nas suas idéias a respeito da reflexividade como um traço constitutivo daquilo que esse autor denomina de modernidade tardia. Não apenas Giddens se tornava um marco teórico da pesquisa, mais que isso passei a pensar o budismo como uma religião marcada pela reflexividade. Ou seja, há 2500 anos atrás alguém havia fundado uma religião que trazia essa característica. A tal ponto que ao se falar em budismo há que se relativizar o conceito de religião. Buda nunca usou essa expressão, nem tampouco idéias que pudessem aproximar o seu ensinamento desse conceito.

Mas essa já seria outra discussão. Parto do ponto de vista aceito de que o budismo é uma religião. Fundamental aqui é a hipótese de que talvez uma das razões para a crescente difusão do budismo a partir da segunda metade do século

XX seja a dessa marca da reflexividade, entrando assim em ressonância com aquilo que Giddens aponta como elementos da modernidade tardia. A reflexividade no budismo se coadunaria com a idéia de autonomia do sujeito moderno, de ele ter controle ou parâmetros de aferição daquilo que faz. Uma religião que desenvolveria o senso de responsabilidade pessoal e autonomia sem recurso a critérios que estejam fora da alçada da experiência desse indivíduo.

É preciso, no entanto, salientar que o sujeito não se torna juiz de si mesmo. O sentido ético e moral é extremamente acentuado nessa religião. O centro desse sistema ético gira em torno do que no budismo se denomina de "nobre caminho óctuplo". A efetividade ou sentido prático da ética no budismo estaria justamente no fato de que as experiências e ações do indivíduo tem que ser reportadas aos cânones prescritos por esse caminho óctuplo. Ele fornece, assim, uma espécie de parâmetro para o indivíduo exercer uma reflexividade sobre si mesmo. Há um fundo ético em relação ao qual o indivíduo monitora suas ações no sentido de uma avaliação de si mesmo e, anterior a isso, lhe prescreve as linhas para sua ação no mundo.

Uma vez que se fala em autonomia e indivíduo um outro marco teórico do trabalho é justamente o conceito de indivíduo, em especial a noção de indivíduo como desenvolvida por Louis Dumont. Além de Dumont trabalhar a noção de individualismo como um traço constitutivo da ideologia moderna do Ocidente, ganha relevância o fato dele ter estudado a Índia e seu sistema de castas. E Buda é originário da Índia e abriu um caminho espiritual que rompia com esse sistema e seus privilégios. No caso específico a do apanágio da espiritualidade à classe sacerdotal dos brâmanes.

Mais que isso, foi a partir do seu estudo da Índia e do sistema de castas, e de uma sociedade vista por ele como holista, que Dumont se volta de novo ao Ocidente e pensa a noção de individualismo e de seu nascimento a partir da idéia do renunciante. Uma idéia que ele extrapola do contexto hindu para pensar o Ocidente, onde ele encontra no cristianismo um equivalente ao renunciante hindu. O cristianismo teria propiciado os elementos para o desenvolvimento do conceito de indivíduo e individualismo.

O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste. Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um "indivíduo-fora-do-mundo". Comparativamente, nós somos "indivíduos-no-mundo", indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extramundano. (...) O que é essencial para nós, é o abismo que separa o renunciante do mundo social e do homem-no-mundo. Em primeiro lugar, o caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O *distanciamento* em face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual. A *relativização* da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo. (DUMONT, 1993, p.38)

Dumont fala em distanciamento e relativização (os grifos são do autor) como condição e consequência do desenvolvimento espiritual e da renúncia ao mundo respectivamente. Logo a seguir ao trecho acima citado, fala explicitamente do budismo. O que é interessante para pensar o budismo nos dias de hoje no ocidente, um budismo que atinge indivíduos no mundo, não mais portanto exigindo a renúncia. Pelo menos contrariando a Dumont, o budismo hoje apresentaria o caminho da libertação aberto aos que estão no mundo.² Pretendo explorar adiante esse ponto, o

² Uma questão pertinente que surge é a da compatibilidade entre o darma (a lei, a norma), que rege idealmente os budistas, e a noção de direitos (como igualdade e liberdade) que está na base da concepção de indivíduo moderno. Como salienta Boaventura de Souza Santos, "vistos a partir do topos do dharma, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos), ou dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos." (SANTOS, 2005: 8)

de uma ressignificação do budismo no Ocidente, uma questão que dá motivos de preocupação a um líder budista, como Sogial Rinpoche, preocupado com a qualidade de transmissão do darma no Ocidente e que a um dos mais agudos pensadores de nossa época, Slavoj Zizek, serve como ocasião para afirmar que uma figura como o Dalai Lama, assim como as religiões de modo geral, servem a busca pós-moderna do prazer.

1.1. O conceito de individualismo em Dumont

Em sua obra *O individualismo*, Dumont afirma que “algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar.” Destacando que o individualismo contemporâneo é um fenômeno característico e singular da modernidade, esse autor localiza no cristianismo a gênese da noção de individualismo. Tal fato teria se dado por essa religião ter propiciado um quadro de referência novo para os sujeitos, qual seja o de colocar-se em relação a um parâmetro que extrapola a ordem social. Para o cristão, apesar de viver nesse mundo, o que importa é a referência aos valores cristãos que estão, por princípio, colocados fora desse mundo. De acordo com Dumont,

Não há dúvidas sobre a concepção fundamental do homem nascido do ensinamento do Cristo: como disse Troeltsch, o homem é um *indivíduo-em-relação-com-Deus*, o que significa para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora-do-mundo. (DUMONT, 1993, p.39)

Essa noção do indivíduo em relação com Deus teria sido no Ocidente um marco fundante para todo o desenvolvimento posterior do individualismo. Essa relação dos homens

com Cristo transcenderia e subordinaria toda e qualquer relação com o mundo social e suas instituições. O individualismo contemporâneo teria seu início com a reforma luterana e, particularmente, com Calvino. A partir dele o Ocidente teria feito a passagem do individualismo do sujeito fora do mundo ao sujeito no mundo.

Tendo estudado a sociedade indiana e o sistema de castas, a Dumont não escapou uma série de paralelos que podem ser estabelecidos entre o budismo e o cristianismo quando considerados em relação à ordem social dentro da qual cada uma dessas religiões nasce. Como se sabe, o budismo surgiu na Índia, onde o sistema de castas discriminava por hereditariedade as funções de cada indivíduo na ordem social. Nessa ordem, cabia à casta dos brâmanes a função sacerdotal-espiritual. Sidarta Gautama, ao atingir a iluminação, tornando-se o Buda histórico que conhecemos, passa a difundir e ministrar seus conhecimentos. E um dos traços essenciais do budismo no que concerne a sua relação com a sociedade é que Buda desconsidera o sistema das castas. A via que ele abre como caminho de realização espiritual está disponível a todos, independente de casta. Nesse sentido podemos dizer que há um forte paralelo entre as figuras de Cristo e Buda em relação ao seu meio social e, não por acaso, Dumont em *O individualismo* faz referências ao budismo.

Uma das preocupações capitais de Dumont foi o de estudar e contrastar sociedades holistas e individualistas. Caracterizando a Índia como um caso exemplar de uma sociedade holista, onde a noção de todo precede e dá forma à parte, ou seja, onde o indivíduo tira e tem consciência de sua identidade própria como uma consequência de pertencer a um meio social, Dumont nos mostra que na Índia teria se desenvolvido a idéia de renunciante, como forma de se colocar fora da ordem social. O budismo como religião seria uma expressão cristalina e enfática dessa idéia de renúncia. Dumont aponta, tendo como referência o caso indiano e nele o budismo, o abismo que separa o renunciante do homem-no-mundo. “Em primeiro lugar, o

caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O distanciamento em face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual.”

Uma das questões que abordaremos é a de procurar mostrar um deslocamento no discurso budista, presente inclusive no Dalai Lama, um aparente paroxismo que se expressaria do seguinte modo: o axioma principal do renunciante budista se encontra na primeira nobre verdade de Buda, a de que a vida é sofrimento, a vida no mundo. O budismo atual, em sua adaptação ocidental, estaria deslocando a ênfase do sofrimento para a idéia de felicidade. Na situação de origem a meta também é a felicidade, assim como hoje. O que procuraremos mostrar é que o budismo ocidental moderno faz uma negociação com valores mundanos. A ênfase não recai mais tanto sobre o sofrimento, e sim sobre a idéia de felicidade, uma felicidade possível, mesmo que imperfeita, nesse mundo. Uma idéia que como veremos têm ressonâncias e intercâmbios com os discursos da Nova Era. No melhor dos casos, essa adaptação, sutil mas perceptível, poderia ser entendida como uma doutrina espiritual se deixando traduzir numa linguagem psicológica. No pior dos casos, permite que o budismo seja confundido com práticas, discursos e representações ligadas ao rótulo de auto-ajuda, num budismo de resultados e com uma coloração pragmática, não por acaso uma característica da sociedade norte-americana, país no qual essa religião mais fortemente implantou raízes e se disseminou socialmente no Ocidente.

A questão então é procurar ver de que maneiras o budismo no mundo contemporâneo fala e atua sobre pessoas que de acordo com Dumont são *indivíduos-no-mundo*. Como isso é feito, uma vez que o budismo, assim como o cristianismo, estabelecia uma comunidade de *indivíduos-fora-do-mundo* e seu discurso e práticas eram decorrentes desse eixo? Como essa religião se adapta, conforma e dirige a praticantes ocidentais modernos, indivíduos que são expressões do individualismo contemporâneo, de acordo com as palavras de Dumont, indivíduo-no-mundo, convertidos a uma quase total intramundandade?

Se, por certo, como veremos, há uma adaptação do budismo ao contexto tanto do Ocidente, quanto da modernidade, por outro lado, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre o paralelo ou identificação que Dumont faz entre a figura do renunciante no budismo e no cristianismo. Se essa identificação é em sua base procedente, não é menos verdade que no estudo que irá fazer sobre a gênese do individualismo na sociedade ocidental, Dumont se centra, como não poderia deixar de ser, no cristianismo. Ele mostra como uma relação do indivíduo, no cristianismo, com uma esfera extra-mundana é, num longo processo histórico do Ocidente, transformada numa relação intra-mundana.

Voltando-nos ao budismo, tanto a sua história, quanto principalmente sua doutrina, vemos que essa mesma distinção não pode ser estabelecida. Esse ponto é importante em suas conseqüências no que diz respeito ao budismo no ocidente, porque esse, como destacam alguns autores, como Huston Smith, por exemplo, é caracterizado por ser um budismo voltado para leigos, e não monges, que continuam inseridos no mundo, e adotam-no, principalmente no que diz respeito à meditação, como uma forma de melhor se adaptarem, ou se ajustarem, ou, simplesmente, viver no mundo. Em uma atitude que tem muitos paralelos com a noção de reflexividade de Giddens.

Em termos de doutrina o budismo não advoga um outro mundo, como o cristianismo. Todos os mundos possíveis (ou reinos, como fala o budismo) são inerentemente iguais em suas propriedades e, em última análise são ilusões ou reinos de sansara. A busca de iluminação tem por objetivo erradicar o sansara. A iluminação, ou nirvana, ou satori (no budismo zen) não transporta o indivíduo para outro mundo, ou a ele dá acesso. Ao invés disso o que permite é que o indivíduo viva nesse mundo sem estar preso às ilusões que tem por base, em última análise, segundo o budismo, sua própria mente não iluminada.

Em termos objetivos não há no budismo a discriminação entre uma ordem sagrada e outra profana. Não há outro mundo para além das margens deste. Se nos estudos sobre

religião no ocidente, principalmente no que concerne a religião católica e demais formas ocidentais uma das questões importantes que surge é aquela referida ao termo secularização, tal não se dá no budismo. Embora nosso estudo se refira a sua implantação no ocidente, sobre sujeitos que vivem num mundo secularizado, é importante enfatizar que nessa religião não existe uma distinção entre o religioso e o secular, ou, em outros termos, entre o sagrado e o profano. Na perspectiva do budismo, embora toda a manifestação sensível possa ser vista sob o prisma de uma ilusão, de sansara, essa idéia é acompanhada pela de que todos os seres sencientes tem a natureza de Buda, e nesse conjunto de seres , o homem tem a primazia ou o privilégio de poder realizá-la. Corolário disso é que ao contrário do cristianismo com sua idéia antitética de bem e mal, no budismo essas noções são relativas e complementares. Mas o aspecto mais importante, ainda, liga-se, ou é uma decorrência, da noção budista de não existência de um eu. Por meio dessa, e da idéia de compaixão, estabelece-se o que se poderia chamar de "solidariedade" cósmica do budista com o universo.

E será justamente sobre, ou a partir dessa dimensão ética do budismo, aliado a sua ênfase na própria experiência do sujeito, que encontraremos muitas das razões do seu apelo atual. O budismo apela a um senso de responsabilidade e autonomia pessoais sem recursos a instâncias extra-mundanas. Numa comparação com o cristianismo, não há a idéia de um julgamento. O sujeito é inteiramente responsável pelo seu destino, através daquilo que ele faz com seu karma. É interessante notar, por exemplo, que numa comparação dos dez preceitos³ com os dez mandamentos não há muita diferença. A radical mudança é a ênfase que o budismo joga sobre a própria responsabilidade individual de cada um.

³ Ver capítulo 4.

Maria Eugênia, uma das minhas entrevistadas, deixa isso claro quando afirma em relação ao budismo:

Ali eu encontrei as coisas ditas como elas realmente são. O aspecto das emoções, das nossas emoções aflitivas. Eu antes não tinha encontrado, alguém dizia assim raiva, o que que é? E porque a gente deve, a gente pode dissolver, a gente pode superar estes estados aflitivos da nossa mente. E a gente tem uma responsabilidade, não só conosco mesmos, mas com o ambiente que nos rodeia, todas as pessoas que nos rodeiam.

Ou ainda, prosseguindo:

Eu, sinceramente, considero que através do budismo, o que se fala assim "caminho do auto-conhecimento". Não é um caminho de auto-ajuda, é um caminho de superação pessoal. (...) o esforço é o nosso compromisso diário. Aquele nosso recordar no cotidiano, isso eu gosto muito, porque as primeiras vezes que os mestres falavam de budismo, "budismo não é a seção de Domingo na igreja, budismo é 24 horas por dia, a gente é praticante 24 horas por dia"

A fala de Maria Eugenia aponta para um vetor constante entre os praticantes no Via Zen: a idéia de que o budismo é uma religião de tempo integral. Mas o que isso significa? O que é ser "praticante 24 horas por dia"? Certamente não é fazer zazen o dia todo ou recitar mantras ou sutras, prática aliás que não pertence ao zen, mas sim ao budismo tibetano. De acordo com meus informantes isso significa que a vida em suas diversas tarefas e compromissos de cada um deve ser vivida como um "exercício do ser budista". É aqui que encontro um paralelo entre a orientação budista no mundo e as idéias de reflexividade de Giddens. Mais que isso, diria que o budismo, pelo menos na escola zen, oferece um modelo de reflexividade para orientar a vida de seus adeptos. Esse modelo tem por base as prescrições éticas fornecidas por Buda, ou seja, um sistema de moralidade. a prática da meditação

forneceria uma espécie de know-how progressivo para o auto-monitoramento da pessoa na sua vida cotidiana. No zen ela é enfatizada pela noção dessa escola, particularmente no Soto Zen, de que não há diferença entre a iluminação e a vida ordinária. O ideal é alcançar a iluminação para vivenciar essa vida ordinária de modo pleno. Como salientou Ricker na entrevista:

Eu diria que a religião é um remédio que tu precisa tomar, e o zen é uma farmácia que fica ali vendendo, mas a idéia é que ninguém precise mais tomar remédio, todo mundo teu seu caminho decidido internamente. O zen é fantástico na minha vida porque ele me mostra isso. De dez temas do zen, nove são o zen e o cotidiano, o zen e o dia-a-dia, 'Concertando a motocicleta', 'Escovando os dentes e o zen' e toda essa prática, na medida que tu estás de alguma forma com as pernas suficientemente fortes, esse é o momento. O zazen dura só uma bateria de celular sendo carregada.

A metáfora com a bateria de celular explicita essa relação. O tempo de meditação, o período em zazen, serve para carregar cada praticante da "energia" para monitorar sua vida no cotidiano. Se o centro da prática é a meditação — principalmente no caso de praticantes ocidentais que adotam o budismo — o foco ou objetivo não é a própria meditação, mas a vida ordinária. A vida em seu todo passa a ser regida ou norteadada pelos princípios budistas. Qual a diferença, se poderia perguntar, em relação a alguém que, como cristão, por exemplo, ordena a sua vida pelos princípios católicos? A diferença residiria no fato de o budismo afirmar categoricamente que cada um é responsável, e de si exclusivamente depende, pela sua realização espiritual.⁴

⁴ Uso esse termo para dar um denominador comum aos termos "salvação" no catolicismo e "liberação" no budismo, conceitos distintos e que tem significações específicas em cada uma dessas tradições.

1. 2. A reflexividade no budismo

Os avanços da comunicação na sociedade moderna, unidos aos ideais de liberdade individual e igualdade de oportunidades, dão a quase todos um acesso fácil às informações sobre o budismo. (...) Em um nível mais sutil, muitas tendências do mundo moderno promovem uma apreciação por elementos que são essenciais nos ensinamentos. *As incontáveis mudanças trazidas pela tecnologia, a ênfase na inovação e o interminável fluxo de informações* e entretenimentos, todos sustentam a noção de que há muitas maneiras diferentes de usar a mente e inúmeras formas de conhecimento. *Afinal, vivemos em uma sociedade onde o conhecimento transformou completamente nossa vida.* E, como essa transformação é contínua, o poder da mente está constantemente visível, bem diante dos nossos olhos, afetando-nos de modo subliminar, senão abertamente. (TARTHANG TULKU, 2003, p. 91-92, grifos meus)

Destaco o trecho acima, de Tarthang Tulku, por ele apresentar uma notável semelhança, inclusive no uso de alguns termos, com o pensamento de Giddens. Extraído de um livro que tem como título *Reflexões sobre o budismo no Ocidente* e escrito por um mestre budista que vive há mais de trinta anos no Ocidente, ele destaca a questão da transformação da sociedade quase que nos mesmos termos de Giddens. Por exemplo, a idéia de que vivemos em uma *sociedade onde o conhecimento transformou completamente nossa vida*, e de que este é um processo permanente. Fatores que ele destaca como relevantes para se observar o poder da mente, o que é de importância capital para o budismo.

Para Giddens (1991) estaríamos vivendo em um período em que as conseqüências da modernidade se tornam visíveis. Nesse período, que ele denomina de modernidade tardia ou alta modernidade, a reflexividade seria uma das características principais, envolvendo todos os aspectos da vida, inclusive a própria natureza da reflexão (o que aproxima, respeitando os contextos diferentes em que estão ancorados o pensamento de cada um dos autores, da idéia de Tulku de que o poder da mente se torna mais visível). Giddens salienta ainda que os riscos e a

insegurança inerentes a alta modernidade acentuariam potencialmente a busca por sentido e identidade, podendo reforçar, assim, o espaço para o que ele denomina de teodicéias. Embora este último termo não se aplique ao budismo, o sentido do que ele diz, sim.

Essa noção de reflexividade estaria presente como um elemento de atração ou motivação naqueles que aderem ao zen budismo. A tal ponto que, conforme as entrevistas, muitos praticantes nos falam da dificuldade em se ver como budistas ou de um longo período que levaram para descobrir que o que estavam fazendo no Via Zen era uma forma de religiosidade, que o zen é uma religião.⁵ Antes disso, o que ocorre é ver o que fazem como um caminho espiritual, ao mesmo tempo ligado a descoberta de si mesmo, da sua autenticidade interior, e como um projeto que os orienta na vida de modo geral. O budismo forneceria uma cartografia moral e metodológica. Nos termos de Giddens, ao falar em política-vida:

A política-vida é uma política das decisões da vida. Quais são essas decisões e como deveríamos tentar conceptualizá-las? Em primeiro lugar e acima de tudo, estão aquelas que afetam a própria auto-identidade. (...) A auto-identidade é hoje uma realização reflexiva. A narrativa da auto-identidade deve ser formada, alterada e reflexivamente sustentada em relação a circunstâncias da vida social que mudam rapidamente, numa escala local e global. O indivíduo deve integrar informações derivadas de uma diversidade de experiências transmitidas pela mídia com envolvimento locais de maneira a conectar projetos futuros com experiências passadas de modo razoavelmente coerente. Isso só pode ser alcançado se a pessoa for capaz de desenvolver uma autenticidade interior — um referencial de confiança básica por meio do qual a vida pode ser entendida como uma unidade contra o pano de fundo de eventos sociais em mudança. (GIDDENS, 2002, p. 198)

O budismo forneceria, para seus praticantes, esse "referencial de confiança básica", conforme nos aponta Jorge Mello, 42 anos, praticante do zen há cerca de seis anos ao destacar a importância em sua vida da noção de impermanência.

⁵ Esse ponto será discutido no capítulo 6, Identidade budista, especificamente.

O estudo do conceito da impermanência (...) me permite abordar as experiências de uma forma mais serena e ao mesmo tempo mais intensa; uma sensação de empoderamento, por me perceber capaz de utilizar instrumentos altamente eficazes de auto-conhecimento e lucidez, como a meditação e as demais práticas; e o senso de interdependência, que me proporciona um encantamento crescente por todos os seres, de uma forma que não sei explicar muito bem.

Complementando, quando pergunto a respeito de mudanças pessoais, crescimento, a partir do seu encontro com o budismo,

O aspecto mais importante é um progressivo senso de auto-responsabilidade. Penso que talvez eu possa qualificar como uma certa maturidade emocional, que me pacifica e permite viver com mais desapego e leveza. Isso tem tornado minhas relações mais gratificantes, e tem possibilitado uma visão mais ampliada da espiritualidade.

É interessante ver aqui que Jorge Mello fala em impermanência como algo que possibilita abordar suas próprias experiências, na mesma direção daquilo que Giddens aponta entre a construção de uma narrativa de auto-identidade em meio a circunstâncias sempre em transformação. Vemos também que o budismo fornece aqueles referenciais ligados ao que chama de confiança básica.

1. 3. Busca espiritual ou de religião

A busca pelo budismo pode ser entendida como um movimento particular que se dá dentro de um conjunto mais amplo, marcado pela busca da espiritualidade. Vários dos meus interlocutores no Via Zen demonstraram ter vivido um processo

gradual até perceber o que faziam como algo ligado a uma religião. Mesmo com a presença de um mestre japonês representante de uma tradição religiosa, viam o que faziam como um caminho espiritual sem associá-lo com a palavra religião. Penso que nesse sentido esse movimento pode ser entendido como mais um exemplo de um espírito de época, de acordo com Velho (1998) ou Campbell (1997).

Em seu artigo "Modernas formas de crer", Oro apresenta, de forma ideal-típica alguns traços que estariam presentes no campo religioso contemporâneo. Utilizarei sua categorização para uma análise específica do budismo em minha pesquisa. De início Oro reflete sobre a tendência ocorrida nas Ciências Sociais de pensar modernidade e religião como valores opostos. As apostas teriam sido feitas no sentido de desaparecimento do religioso, em função de um universo secularizado em que a razão e a ciência conseguiriam dar chaves explicativas suficientes para o real. Nesse sentido a surpresa em constatar o oposto: a secularização, a modernidade levando ou propiciando as condições para um novo surto do religioso. Como afirma Rubem Alves, citado em seu texto,

Parece que algo andou errado com os profetas e as suas profecias. Porque bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu os nossos espaços e o nosso tempo" (ALVES, apud ORO, p. 40)

Apoiado na idéia de Hervieu-Léger da secularização como fator de reorganização e transformação do campo religioso, Oro mostra que no caso do Brasil, entre outros aspectos, a modernização levou à diversificação do campo religioso. E sem dúvida, no caso do budismo, torna-se difícil pensar a difusão dele

no país sem incluir como uma das variáveis mais fortes nesse processo aquilo que se denomina de modernidade, com a instauração de um pluralismo religioso.

Como dimensões ou características gerais das modernas formas de crer, Oro destaca: 1º) a dimensão emocional que seria marcada pela experiência pessoal, autenticidade afetiva e engajamento total do corpo e dos sentidos na expressão religiosa; 2º) tendência em incorporar, integrar e juntar ao invés de restringir e separar; 3º) uma dimensão terapêutica, em que o espiritual se associa com saúde, equilíbrio psíquico e bem-estar geral.

As três características apontadas como gerais em relação ao novo campo religioso se aplicam integralmente ao budismo. Experiência pessoal, engajamento do corpo, tendência integrativa ao invés de dissociativa, e a idéia de cura, por exemplo, enfatizada na fala de Ricker, quando compara o zen a uma farmácia.

Steil (2001) observa que nos movimentos ligados ao que Oro chama de novas formas de crer haveria ao mesmo tempo uma rejeição da dualidade entre uma ordem da natureza e a do sobrenatural e a ênfase no sentido de uma sacralização do mundo e da natureza. O budismo teria apelo nesse sentido por ser uma religião que sacraliza o mundo e a natureza. Ou melhor, rigorosamente falando, é preciso observar que os conceitos de sagrado e de profano não se aplicam ao budismo. Ele não distingue duas ordens de realidade que seriam subsumidas a esses conceitos. O que ele faz a partir das noções de não-eu e de interdependência é estabelecer um sentido de respeito por toda a manifestação, todo o universo.

A idéia da experiência pessoal no budismo aliada a esse sentido de respeito pelo universo e natureza iriam ao encontro daquilo que Steil sublinha:

A experiência religiosa hoje parece apontar para um processo de recuperação dos sentidos como linguagem significativa. O conflito entre emoção e razão que

perpassa a experiência moderna no Ocidente, parece dar lugar a uma nova relação onde razão e coração andam juntos. Não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas de buscar a autenticidade afetiva nas vivências espirituais incorporadas nas trajetórias pessoais. (STEIL, 2001, p. 124)

No caso dos praticantes do budismo, a última frase de Steil poderia ser levemente transformada, no sentido de uma hipérbole, para dar conta da relação entre vivência espiritual e trajetória pessoal. A trajetória pessoal seria marcada pelo signo da espiritualidade, entendida no caso como prática do caminho budista na vida. Essa trajetória pessoal, de cada um, seria autêntica na medida em que embebida nessa espiritualidade, que seria o selo de uma vida autêntica e efetiva. Mais do que incorporar, a trajetória pessoal passa a ser vista como uma vivência espiritual. Uma das minhas entrevistadas no Via Zen, Ana Lúcia, me responde que sua religião é a vida.

- A minha religião é a vida, não tenho religião, porque que tu tem que ter uma religião formal, eu acho que ser religioso não significa abraçar uma religião.
- Mas tu não está numa religião vindo aqui praticar com um mestre budista?
- Sim e não. É tipo assim, mais ou menos.... tu precisa atravessar um rio, tem que usar um meio para chegar lá do outro lado e eu acho que o budismo é um meio, é uma maneira de se chegar lá.
- Mas tu não tá atravessando com essa canoa do Budismo/?
- (risos) Sim... e não
- (...)
- Talvez porque eu não considere o catolicismo uma religião, mas um dado da minha pessoa, da minha identidade civil, então na verdade para mim é apenas um dado. Agora em termos de religião, a vida, nenhuma. Eu insisto nisso porque eu não pretendo sair de uma gaiola e entrar em outra, por mais bonita que a outra seja. Eu prefiro sair de todas as gaiolas!

No Via Zen encontrei um conjunto de pessoas que se dividiam em dois grupos. Um que identificava o que fazia com uma religião — o zen, o budismo — e outras que não faziam essa identificação. Mas como um denominador comum a ambos os recortes o fato unânime de verem aquilo como um caminho espiritual.

Esses dados confirmariam a hipótese de Troeltsch de que uma religião espiritual e mística era a mais provável a florescer num contexto moderno, ao invés da religião de igreja ou de seita. (Campbell, 1997). E, ainda, se Campbell (1997) mostra que há uma transformação interna no Ocidente que o encaminha, num processo histórico, para uma aproximação daquilo que é comumente conhecido como teodicéia oriental, pode-se, então, concluir que há a criação de uma demanda por esse tipo de espiritualidade no Ocidente e, usando a idéia-metáfora de mercado religioso, o budismo entraria nesse mercado religioso como algo extremamente valorizado. Para usar emprestado um termo da economia, seria uma mercadoria com um valor agregado muito alto, na medida em que preenchem de modo exemplar as novas características do religioso, conforme apontadas por Oro (1997) e Steil (2001).

1. 4. Uma paralelo entre as figuras de Cristo e Buda a partir de suas respectivas tradições.

Como salientei antes, um traço essencial do ensinamento do Buda é a exortação que ele faz a seus discípulos de que sigam o caminho por ele proposto experimentando-o em suas vidas, e não tomem suas palavras como um valor em si próprias, como signo de autoridade, portanto, do Buda. Na tradição budista isso é explicado em termos de que Buda não queria que o seu ensinamento fosse passível de idolatria, assim como a sua figura. O critério era e continua sendo de que os interessados experimentem o seu ensinamento. Se isso fizer sentido em suas vidas, prossigam. Se não, abandonem-o.

Justamente essa injunção à experiência pessoal de cada um mostra-se como uma das justificativas ou leitmotivs mais fortes da parte de ocidentais interessados em praticar o budismo. E na tradição do zen, especificamente, encontramos aforismos de mestres em relação a essa idéia, do tipo, "Se você ver Buda, mate-o".

Quero discutir a relação de Cristo e Buda em relação a suas tradições de origem, com seus paralelos e disjunções, a partir dos argumentos de Giorgio Agamben em relação à problemática da lei. Como este afirma:

O Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuraram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei. O messianismo não é, portanto, no monoteísmo, simplesmente uma categoria entre outras da experiência religiosa, mas constitui o seu conceito-limite, o ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei (daí as aporias messiânicas sobre a lei, de que são expressão tanto a carta de Paulo aos Romanos, como a doutrina sabatina segundo a qual o cumprimento da Torah é a sua transgressão). Mas se isto é verdade, o que deve fazer um messias que, como o camponês, se encontra diante de uma lei no estado de vigência sem significado? Ele não poderá decerto cumprir uma lei que já está em estado de suspensão indefinida e nem ao menos simplesmente substituí-la por uma outra (o cumprimento da lei não é uma nova lei). (AGAMBEN, 2004, p. 63-64)

A citação é extensa e precisa ser contextualizada ao conjunto maior da discussão que Agamben desenvolve em sua obra. Antes, apenas para demarcar o paralelo que farei com o budismo, lembraria que Buda traz à humanidade o darma. Este vocábulo é de difícil tradução, conforme já observado por Geertz (1997), mas, de qualquer modo, um dos seus sentidos básicos é aquele de lei.⁶ Diferentemente do cristianismo, o budismo não é uma religião monoteísta, mas o paralelo pode ser

⁶ Cf. Geertz, "traduzir *dharma* (e o seu oposto *adharma*) em inglês é uma tarefa ainda mais difícil que traduzir *haqq*. Pois aqui o maior problema não é o estilhecimento do significado, a separação de um território semântico em uma série de partes inesperadas, e sim a própria imprecisão do significado, a expansão desse território semântico até dimensões infinitas. (GEERTZ, 1997, p. 296)

feito sob o conceito de lei. Além disso há notáveis semelhanças entre as duas religiões.

Frithjof Schuon estabelece interessantes correspondências entre cristianismo e budismo, entre as figuras de Cristo e Buda. Ambos se referem a um reino que não é deste mundo,

Ao contrário de outros Avatares, o Cristo e o Buda não são nem legisladores, nem guerreiros, mas pregadores errantes; o Cristo frequenta os 'pecadores' e o Buda, os 'reis', mas ambos o fazem como estrangeiros, sem misturar-se "organicamente" à vida dos homens. Suas respectivas doutrinas caracterizam-se por um espírito exclusivo de renúncia, espírito monástico ou eremítico.

[...]

Outra analogia digna de nota reside no fato de que cada uma das duas religiões surgiu de outra que ela aboliu por sua própria conta e em relação à qual aparecerá, portanto, como heterodoxa, o que não a impede, é claro, de ser ortodoxa do ponto de vista de sua verdade intrínseca. Para o Cristianismo, como para o Budismo, a religião anterior faz simbolicamente o papel de "letra morta", — o que explica, no primeiro, a rejeição da Lei mosaica e, no segundo, a rejeição do Veda.

[...]

O novo Avatar, longe de passar despercebido na civilização-mãe, imprime-lhe uma marca profunda, mas mais ou menos exterior: na civilização judaica, a marca deixada pelo Cristo é particularmente importante, pois desde então o Judaísmo perdeu seu centro e, conseqüentemente, um aspecto essencial de sua coesão; do mesmo modo, o advento do Buda marca uma reviravolta na história da civilização hindu, ainda que isto não seja de nenhum modo em detrimento da continuidade tradicional ou espiritual. (SCHUON, 1974, p. 61-63)

O camponês a que se refere Agamben no texto antes citado é retirado da lenda *Diante da lei*, de Kafka. A idéia é a de que o camponês não está impedido de entrar pela porta da lei, pois a porta está aberta desde sempre e a lei não prescreve nada. De acordo com Agamben,

A lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, (...) O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desapplicando-se. (...) A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. (AGAMBEN, 2004, p. 57)

De acordo com Agamben o caráter essencial do estado de exceção está na impossibilidade de distinguir a lei e a vida. Ele apresenta duas interpretações para esse fato, ambas ligados à tradição judaica. Para Sholem, que vê nisso uma vigência sem significado, a lei em sua forma pura mantida para além do seu significado, e a posição de Benjamin, em que o estado de exceção transmutado em regra assinala a consumação da lei e a indiscernibilidade dela em relação à vida que devia regular. Para Agamben (2004), "a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as conseqüências mais extremas."

É interessante lembrar aqui que justamente Dumont se apropria da idéia do renunciante hindu como a de alguém que se coloca à margem do sistema de castas e faz um paralelo com o cristão, que surgirá como um indivíduo fora do mundo, porque submetido a uma ordem que o coloca fora das injunções do mundo social, tanto aquele judaico, como o romano.

Buda de fato rejeitou o sistema de castas e criou uma instituição, a ordem dos monges, como forma de reunir os praticantes numa comunidade igualitária e fraterna, que propiciasse as melhores condições para o desenvolvimento dos monges. Já a história do cristianismo nos mostra que Cristo reuniu em torno de si seus discípulos, exortando aos apóstolos que pregassem a boa nova que ele trazia. Outra diferença significativa reside no fato de que após a iluminação, Buda viveu quarenta anos a frente da sua comunidade, enquanto a experiência de Cristo é marcada pelo calvário e crucifixação, justamente por não ser visto pelas autoridades judaicas como o messias esperado. Se no século V, São Bento institui as regras dos monges beneditinos, por outro lado o catolicismo já é uma religião de estado. No

budismo as relações entre religião e estado sempre foram marcadas pela separação dessas esferas. Mesmo o rei Ashoka, que é uma das figuras mais importantes da história do budismo, revela a singularidade dessa relação. Monarca hindu, no século III a.C., sua intenção era estabelecer um reino do darma. Na história hindu ele é considerado um dos monarcas mais benevolentes que existiram e sua atuação nunca foi no sentido de impor o budismo, respeitando as outras religiões.

Seus famosos "editos" contêm os preceitos que ele difundiu. Por exemplo: "Nunca pense ou diga que sua própria religião é melhor; nunca censure a religião dos outros. Aquele que reverencia sua própria seita ao mesmo tempo que deprecia as seitas dos outros... e com intenção de aumentar a glória de sua própria seita, na verdade com tal conduta lhe inflige o dano mais prejudicial. (STODDART, 2004, p. 43)

Em relação as idéias de Agamben, penso que se pode dizer que o budismo instaura um estado de exceção, marcado justamente pela indistinção entre lei e vida. E se Buda traz uma doutrina que desconsidera o sistema de castas, um detalhe importante é que o budismo pode ser visto como uma doutrina holista. Em bases diferentes daquelas tradicionais da sociedade hindu. Um holismo baseado numa solidariedade cósmica com todo o Universo, baseado na idéia, que os zen budistas enfatizam, de que tudo tem a natureza do Buda e, por outro lado, em traços essenciais dessa doutrina, a saber, a idéia da não existência de um eu substancial, a idéia de que tudo é processo, todos os fenômenos interdependentes e transitórios.

Preocupado que estava em estudar a gênese do individualismo ocidental, é claro que Dumont se voltou para a história do cristianismo e seus desenvolvimentos, especificamente o processo que ele denomina como de passagem do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-intramundano. Seu paralelo entre o caso do renunciante hindu e o cristão primitivo lhe serve apenas de base para o desenvolvimento de sua

argumentação. Seria interessante se Dumont tivesse estudado o desenvolvimento histórico do renunciante hindu, pois a história do budismo nos mostra que em nenhum momento houve algo como o que aconteceu com o cristão. Ou seja, esse holismo presente no budismo lhe deu a salvaguarda em relação a essa possibilidade. Inclusive a epítome desse traço se encontra na figura do bodisatva, que renuncia a sua libertação em prol da libertação dos outros, movido pela compaixão.

O interessante de pensar na contemporaneidade ocidental, em que o budismo se difunde e procura implantar raízes nesse lado do mundo é a conjunção dessa ideologia holista em sujeitos oriundos e produtos daquilo que Dumont considera ser a ideologia ocidental, o individualismo.

Boaventura de Souza Santos estabelece uma interessante reflexão quanto aos conflitos que irrompem quando se faz uma justaposição dos direitos humanos com o darma, na busca de um diálogo intercultural que não recorra a pretensos universalismos, mas que possa se apoiar em sentidos locais mutuamente inteligíveis. De acordo com ele,

Todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Por exemplo, a modernidade ocidental desdobrou-se em duas concepções e práticas de direitos humanos profundamente divergentes — a liberal e a marxista — uma dando prioridade aos direitos cívicos e políticos, a outra dando prioridade aos direitos sociais e econômicos.

[...]

No caso de um diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de topoi fortes. Os topoi são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. Topoi fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando "usados" numa cultura diferente. (SANTOS, 2005, p. 6,7)

Considero que os praticantes budistas ocidentais contemporâneos se encontram numa posição marcada por esse conflito entre aquilo que Santos denomina de constelações de topoi fortes. De um lado, aquilo que lhes é constitutivo como ocidentais, a ideologia individualista, de outro, a adesão a um conjunto de valores budistas, marcado pelo holismo.

A própria liberdade de aderir, buscar uma outra religião, no caso a budista, é fruto desse processo ocidental que Dumont denomina sob o nome de individualismo. A adesão ao budismo, uma vez feita, coloca esse mesmo indivíduo sob uma constelação diversa de topois, marcado pelo holismo, pela relativização não só da própria noção de indivíduo, mas no caso, a progressiva visão de que a idéia de eu do sujeito é uma falsa idéia, uma ilusão. Não há um ego substancial. Como salienta Santos,

Vistos a parti do topos do dharma, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos), ou dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos. [...]

Por outro lado, e inversamente, visto a partir do topos dos direitos humanos, o dharma também é incompleto, dado o seu enviesamento fortemente não-dialético a favor da harmonia, ocultando assim injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. Além disso, o dharma não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, e negligencia o fato de, sem direitos primordiais, o indivíduo ser uma entidade demasiado frágil para evitar ser subjugado por aquilo que o transcende. (SANTOS, 2005, p. 8,9)

Esse conflito entre diferentes topoi, de que fala Santos, pode ser visto no Via Zen, algo que retrato no capítulo 4. Especificamente um conflito entre a idéia, ligada

ao darma, de os indivíduos encontrarem seu lugar na ordem geral, e de outro, a desvalorização do conflito como possibilidade para se chegar a um entendimento melhor, um pressuposto das idéias de liberdade e igualdade que estão na base da política de direitos humanos, e que, de certa forma, nos constitui como sujeitos modernos.

Uma visão do budismo, de acordo com as idéias de Agamben, como um valor que instaura um estado de exceção, marcado justamente pela indistinção entre lei e vida, permite, pelo menos como hipótese, entender em parte o fato da idéia de darma ser assumida pelos seus praticantes num sentido oniabrangente dentro de um quadro marcado por um tipo particular de holismo, em que a posição do sujeito é esvaziada em prol de uma solidariedade cósmica com o Universo.

2 - Uma visão geral do budismo e da escola zen

O objetivo deste capítulo é o de apresentar uma visão geral do budismo e, em particular da escola zen, uma vez que nosso objeto de estudo foi realizado em uma comunidade zen na cidade de Porto Alegre. No que diz respeito ao zen a apresentação será focada na escola Soto Zen, fundada por mestre Dogen, no Japão no século XIII, uma vez que o mestre que dirige espiritualmente a comunidade em Porto Alegre pertence a esta linhagem.

O propósito é permitir ao leitor uma familiaridade mínima com o budismo, com sua cosmovisão e conceitos principais, de forma a poder situar-se no contexto da argumentação que se segue nos outros capítulos, onde apresento os ensinamentos de Moriyama Roshi, as práticas no Via Zen, o funcionamento dessa instituição, o perfil dos praticantes e discuto a questão da identidade budista.

Procurei não entrar em meandros, ou seja, em distinções e diversificações que existem no interior do budismo. Assim apresento características que são gerais em qualquer ramo do budismo. Nesse sentido, é só depois de fazer essa apresentação geral, que abordo o que é conhecido como as duas escolas, denominadas como Pequeno veículo (Hinayana) e Grande Veículo (Mahayana), uma vez que essa é uma diferença importante e o zen pertence a esse último ramo.

Também nesse sentido, de ater-me ao que é essencial não abordo aquilo que é conhecido como um terceiro veículo, o Vajrayana. Tanto por ele ser uma derivação do Mahayana, tendo em comum com esse as mesmas características, quanto por este não ser um trabalho budista, mas sobre o budismo, em particular a escola zen, e sua recepção por praticantes ocidentais.

2.1. Origens do Budismo

O budismo é uma religião que surge a partir daquele que foi chamado de Buda (de Buddha, termo sânscrito cujo significado é 'Iluminado' ou "Desperto"). Seu nome de família era Sidarta Gautama e nasceu por volta de 563 a C., perto de Kapilavastu, região que hoje pertence ao Nepal. Sidarta era filho de reis. Seu pai, Shuddhodana era o rajá da tribo ariana dos Shakya, e sua mãe, Maya, também tinha ascendência nobre. O subcontinente indiano era repleto de reinos na época e muitas das apresentações do budismo o apresentam simplesmente como filho de um rei, sem maiores contextualizações para o leitor ocidental moderno. Nesse sentido, nos valem dos esclarecimentos de Huston Smith:

Seu primeiro nome era Siddharta, Gautama, seu sobrenome, e Sakya, o nome do clã ao qual sua família pertencia. Seu pai era um rei, mas como havia muitos reinos no subcontinente indiano, seria mais preciso pensar nele como um senhor feudal. Para os padrões da época, Siddharta cresceu cercado de luxo. (SMITH e NOVAK, 2004, p. 18)

Com 16 anos, Sidarta casa-se com sua prima, Yashodhara, e vive feliz sob o luxo principesco, sem saber das preocupações e necessidades da vida. Com 26 anos torna-se pai. Conta-se que apesar das ordens do pai para que Sidarta nunca saísse do palácio para ir à cidade, nem visse nenhum doente, idoso ou assistisse a um funeral, ao 29 anos ele se defronta com o sofrimento humano. A visão da fragilidade da condição humana e, em particular, da felicidade terrena, o fazem tomar a decisão, naquela mesma noite, de renunciar a sua condição. Abandona a

esposa, o filho e sai do palácio. Longe do palácio retira as vestes, adota as de um monge, raspa a cabeça e torna-se um mendigo andarilho.

Conta a lenda ou história que as razões do pai de Sidarta mantê-lo nos limites do palácio, desfrutando de uma vida suntuosa, devem-se ao fato de ele ter chamado videntes do reino para descrever o futuro do seu herdeiro. Unânimes em que se tratava de uma criança incomum, disseram também que o futuro deste estava marcado por uma ambigüidade.

Se ele continuasse no mundo, unificaria a Índia e se tornaria seu maior conquistador, um Chakravartin ("o que faz a roda girar") ou Rei Universal. Se, por outro lado, renunciasse ao mundo, não se tornaria seu conquistador, mas o redentor desse mundo. Frente a frente com essas opções, seu pai decidiu guiar o filho para o destino anterior. (...) O príncipe deveria ser protegido de contatos com a doença, a decrepitude e a morte. Até mesmo quando ele saía para cavalgar, o caminho era desimpedido dessas visões. (SMITH e NOVAK, 2004, p. 19)

Tornando-se monge andarilho, seis anos se passam antes de Sidarta tornar-se o Buda. Esse período costuma ser dividido em três fases. Inicialmente, ele procura dois importantes sábios hindus, a fim de absorver a sabedoria de sua tradição. Aprende sobre raja yoga, a yoga da meditação, e filosofia hindu. Domina os estados místicos que seus professores ensinam, conclui que eles nada mais têm a ensiná-lo e, não tendo satisfeito sua busca espiritual, abandona-os.

O segundo período é marcado então pela sua associação a um grupo de ascetas, na suposição de que seria o corpo que o estaria prendendo em sua busca. É um período de austeridades, em que movido pela sua determinação, supera todos os outros ascetas no rigor com que se propunham a viver. O resultado é também a

frustração. A experiência com o ascetismo não o conduz à iluminação, mas propicia sua próprias lições:

O fracasso do ascetismo deu a Gautama o primeiro esteio de sua doutrina: o princípio do Caminho do Meio entre os extremos do ascetismo, de um lado, e o comodismo, do outro. É o conceito da vida racionalizada, no qual ao corpo é dado aquilo de que ele precisa para funcionar de maneira ótima, mas não mais que isso. (SMITH e NOVAK, 2004, p. 21)

Tendo abandonado a mortificação, Sidarta entra na fase final de sua busca. Aliando o rigor do pensamento e a concentração, senta-se debaixo de uma figueira e faz o voto de não abandonar o local até que tivesse atingido a iluminação. Segundo a tradição budista ele permanece sob essa árvore durante algumas semanas, sendo alimentado pela filha de um agricultor. Na última noite ou vigília, antes de atingir o despertar, ele é tentado por Mara, o mau. Como afirma Huston Smith:

Os registros trazem, como primeiro evento da noite, uma cena de tentação semelhante à de Jesus na véspera do seu ministério. O Mal, percebendo que o sucesso do seu antagonista era iminente, correu ao local para perturbar sua concentração. (SMITH e NOVAK, 2004, p. 22)

Ele é tentado primeiramente por Kama, Deus do Desejo. Como este nada consegue, o Mal se transforma no Deus da Morte, que também nada consegue. Ao alvorecer do dia, depois de ter visto suas milhares de vidas anteriores, depois de ter observado a morte e o renascimento de todo o universo de seres vivos, de ter observado a lei do karma, e de ver aquilo que fazia tudo no universo se movimentar,

a lei universal da interdependência causal, o príncipe Sidarta Gautama atinge a iluminação, o conhecimento perfeito (bodhi) e se torna o Buda.

Iluminado ele permanece 49 dias sob a figueira (que na tradição budista passa a ser referida como a Árvore da Bodhi), em estado de êxtase. Alguns relatos dizem do seu temor em que o conteúdo da sua iluminação não pudesse ser expresso em palavras ou transmitido aos homens. Outros relatos apontam para aquela que teria sido a última tentação de Mara a ele, apelando para o que era seu ponto forte, a razão. Mara o teria desafiado, perguntando quem poderia entender uma verdade tão profunda quanto aquela que ele tinha alcançado? Como uma revelação que estava além das palavras poderia ser transmitida? Porque não ir de uma vez para o nirvana, o estado para além do ciclo de nascimento e morte que Buda acabara de vislumbrar?

Buda responde que há alguns que compreenderão. Assim parte para a cidade de Benares e ali num lugar chamado "Parque dos Cervos" reencontra ascetas que haviam sido seus companheiros e faz o seu primeiro sermão, conhecido como "o acionamento da Roda da Lei". Durante 45 anos ele prega pela Índia, funda uma ordem de monges e monjas (por muitos considerada como a mais antiga instituição histórica do mundo) e desafia os princípios da sociedade hindu, baseada nos privilégios da casta dominante, os brâmanes.

2.2. CARACTERÍSTICAS NUCLEARES DO BUDISMO

O primeiro ponto distintivo a ser salientado em relação ao budismo é que Buda nunca pretendeu ser mais do que um ser humano. Buda, que significa o

Desperto, é o título que Sidarta Gautama recebeu após ter alcançado o estado de iluminação ou completa compreensão.

No seu primeiro sermão, conhecido como “O giro da roda da lei”, ele explicita as quatro nobres verdades, a base da nova religião, e que são: 1) a verdade da existência do sofrimento; 2) a verdade de que há uma causa para esse sofrimento; 3) a verdade de que o sofrimento pode cessar; 4) a verdade do caminho que conduz ao cessamento do sofrimento.

A quarta nobre verdade é axial nesse conjunto no sentido de que ela abre a porta de instruções práticas que efetivam essa possibilidade. Essas instruções são conhecidas no budismo como "O caminho óctuplo"⁷. São ao mesmo tempo, pode-se dizer, a base ética do budismo e, em decorrência, um padrão de referência para os praticantes monitorarem sua conduta e desenvolvimento.⁸ A idéia de auto-monitoramento pode ser entendida como uma característica distintiva do budismo. Segundo Buda não se deve ser budista por fé nele, mas pelo acreditar, através da experiência pessoal, que esse caminho é válido.

“O Budismo não é uma religião que possa ser aceita cegamente de uma vez por todas; deve ser compreendido e constantemente questionado. O Buda disse, ‘aceitai minhas palavras somente após haverdes examinado o seu sentido por vós mesmos; não as aceiteis apenas em nome do respeito que tendes por mim’. Embora com o decorrer do tempo o Budismo tenha sido, algumas vezes, afetado pela tradição, rituais, etc., seu criador não formulou mais do que um método a ser experimentado.” (SADDHATISSA, 1977, p. 18)

⁷ Serão descritas no Cap. 3, onde abordamos os ensinamentos de Moriyama.

⁸ Perguntado por um jovem se determinados instrutores da sua doutrina eram iluminados, Buda teria respondido, "Subhadda, saber se eles realmente são iluminados não importa. A questão é saber se você quer mesmo se libertar. Caso queira, pratique o Nobre Caminho Óctuplo." (NANH, 2001, p. 63)

Essa característica do Budismo como método permite que semanticamente e na prática ele possa ser visto tanto como uma religião, como uma filosofia ou como uma psicologia prática. Ou como uma mistura desses elementos todos.

Religião que surgiu no século VI a. C., essa caracterização como essencialmente um método ainda fizeram com que ele viesse a adquirir uma singularidade adicional através da sua difusão no mundo. Há várias escolas budistas, várias formas de budismo, num espectro onde poderíamos colocar numa ponta o zen, como a forma mais despojada e essencial, e na outra o budismo tibetano, que se caracteriza por ser aquele que mais apresenta elementos devocionais, e o apoio de ritos e celebrações. Ou seja, todas essas escolas ou linhas, ao mesmo tempo em que se unificam sob a categoria de budismo, apresentam nas suas formas exteriores (modo de transmissão da doutrina e todos os suportes práticos daí decorrentes) uma profunda diversidade. É como se o budismo se caracterizasse por uma extrema plasticidade, capaz de ao mesmo tempo manter sua essência, adquirindo em cada lugar uma coloração própria.

Se essa plasticidade fez com que no próprio Oriente, nas regiões asiáticas onde se difundiu, ele adquirisse diferentes matizes, na forma de diferentes escolas, a questão ganha um relevo especial em termos sociológicos e antropológicos, quando pensamos na difusão dele no Ocidente e sua apropriação e ressignificação a partir do encontro com praticantes ocidentais destituídos de laços étnicos em relação aos países onde o budismo implantou suas raízes originais. Que budismo é esse que vem para o Ocidente e como ele cria raízes aqui? Como o entendem, que significados dão a ele os praticantes ocidentais?

No contexto desse novo encontro, desses novos significados que o budismo possa vir a ter, entra mais um elemento do budismo, pelo menos da idéia

apresentada pelo Buda, a desempenhar seu papel no imaginário ocidental, e que segundo Huston Smith diz respeito a uma singularidade dessa religião.

Segundo esse autor, seis características estariam presentes nas religiões: a autoridade, o ritual, a especulação ou explicações (respostas a questões do tipo, de onde viemos?; para onde vamos?; por que estamos aqui? etc.), tradição, a crença ou graça⁹ e o lidar com o mistério.

Buda pregou uma religião desprovida de autoridade, de rituais, que contornava toda especulação e desprovida de tradição¹⁰. Além disso, Buda pregou uma religião baseada no esforço pessoal¹¹, exemplificada em afirmações como, “Os Budas somente apontam o caminho. Trabalhai diligentemente pela vossa salvação.”, ou ainda, “Venham a mim as pessoas de inteligência, honestas, sinceras, leais; eu as instruirei e, se elas praticarem como lhes for ensinado, chegarão por si mesmas a conhecer e realizar essa suprema religião e meta.” (SMITH, 2001, p. 103-104) E por último, Buda pregou uma religião desprovida do sobrenatural. Ele dizia, por exemplo, que o fato de alguém afirmar que fazia milagres era uma prova de que não se tratava de um discípulo seu. Toda forma de adivinhação, profecia, predição era considerada como uma arte inferior, que desviava da tarefa do auto-desenvolvimento.

É preciso notar que essas seis características, segundo Huston Smith e outros autores, não surgiram do nada, mas como uma reação contra o estado em que se encontrava o hinduísmo na época de Shakiamuni. Ironia ou não, do destino

⁹ Segundo Smith, por crença se entende a idéia, muitas vezes difícil de ser sustentada diante dos fatos, de que a realidade, o universo estaria do nosso lado, seria amigável, teria um sentido.

¹⁰ Ainda segundo Smith sua mais importante ruptura com a tradição teria sido o fato de abandonar o sânscrito e ensinar na linguagem popular. Algo que esse autor compara à decisão de Lutero de traduzir a Bíblia do latim para o alemão.

¹¹ Ironia ou não, o budismo também abrange ramos devocionais. Com forte presença no Japão, o budismo conhecido como Terra Pura é devocional, baseado na recitação do nome de Buda, que garantiria ao crente o renascimento nesse reino conhecido como terra pura. Assim como no catolicismo, o campo religioso no budismo também é bastante pulverizado.

ou da condição humana, após a morte de Buda vários desses elementos foram reintroduzidos na nova religião e, de forma particular e expressiva, no budismo tibetano. De acordo com o autor:

Depois da sua morte, toda a parafernália contra a qual Buda lutou para proteger sua religião entrou nela aos trambolhões, mas enquanto vivo ele a manteve à distância. Como consequência, o budismo original nos apresenta uma versão da religião que é única e, portanto, historicamente valiosa (SMITH, 2001, p. 104)

Desse aspecto essencial do budismo, entendido como um método de realização espiritual, duas questões surgem. Uma delas a respeito da necessidade, para o ser humano, no que diz respeito ao fenômeno religião, de todos os elementos expurgados originalmente por Buda na matriz daquilo que ele concebeu como sendo o budismo. A outra, mais diretamente ligada ao nosso tema, a respeito da eventual sintonia, ou sedução poder-se-ia dizer, que uma religião baseada nos esforços pessoais (esse budismo que é um método e se expressa mais claramente no zen) exerce em indivíduos contemporâneos, marcados pelo individualismo e noções de autonomia e auto-determinação. A sedução de traços como ausência de autoridade¹², recurso a crenças, etc, etc., que estão fortemente presentes na escola zen, e que merecem ser investigados como motivação para a passagem ao budismo.

¹² A questão da autoridade não deixa de se apresentar, na prática, como algo ambíguo. No Via Zen, Moriyama é, naturalmente, a autoridade. Sobre ele é depositada a confiança por parte dos discípulos e praticantes, de modo geral, e, por outro lado, ele é o detentor dos critérios de avaliação do estágio de cada discípulo em sua prática. No budismo tibetano, forma muito mais hierarquizada, o aspecto da autoridade, além de mais visível, é bem mais acentuado. Nele existe o conceito de guru-yoga que implica em o discípulo se render inteiramente ao mestre, num paralelo bastante notável com a regra de obediência nos mosteiros cristãos.

2.3. Zen budismo

Zen é a palavra japonesa equivalente para a chinesa *Ch'an*, que por sua vez é a tradução para esta língua da palavra sânscrita *Dhyâna*, todas tendo o mesmo significado: meditação. Segundo a tradição budista, o zen teria tido seu início em um sermão do Buda, conhecido como o Sermão da Flor. O zen é uma forma de budismo japonês que chegou a este país vindo da China e tem sua origem na própria Índia. De acordo com a história, ele encontra na China um solo fértil para o seu desenvolvimento pelas similaridades e afinidades com o Taoísmo. Após um período de grande florescimento e desenvolvimento na China, o Ch'an vai para o Japão, onde passa a ser conhecido como zen e recebe um novo impulso a partir do encontro com a cultura japonesa.

Para apreender a singularidade do zen como forma ou escola do budismo é interessante recorrer a sua origem. Segundo a tradição budista, certa feita um discurso do Buda teria sido entendido apenas por um dos discípulos presentes, Kashyapa.

Geralmente chamado de Mahakashyapa, 'o grande Kashyapa', ele tinha sido o único discípulo a entender o famoso sermão do Buda conhecido como 'sermão da flor'. Diz-se que, em certa ocasião, o deus Brahma apareceu a um grupo de discípulos reunidos no monte Gridhrakuta (Pico do Abutre), perto de Rajagriha, e pediu ao Buda que explicasse o *dharma*. O Buda, em vez de fazer um sermão, apenas empunhou uma flor. Nenhum dos presentes entendeu o que aquilo significava, exceto Kashyapa, que respondeu com um sorriso. O Buda então disse: 'O verdadeiro *dharma* não pode ser expressado em palavras ou letras; é uma transmissão especial fora da doutrina escrita; essa transmissão eu confio a Kashyapa'. Foi assim que Mahakashyapa tornou-se o primeiro patriarca indiano do Budismo Dhyana, Ch'an ou Zen. Começando com ele, o *dharma* supra-formal foi transmitido por 28 patriarcas indianos até Bodhidharma, um príncipe do sul da Índia, que foi para a China em 520 d.C. e tornou-se o primeiro patriarca do Ch'an naquele país. (STODDART, 2004, p. 42)

A partir da China, o zen vai para o Japão no século XIII. As duas principais escolas são a Rinzai e a Soto, que particularmente nos interessa por ser a escola a que pertence o mestre Moriyama Roshi. A escola Soto foi fundada por Eihei Dogen Kigen (1200- 1253). Dogen estudou na escola Rinzai, onde completou seu treinamento e recebeu o "Inka", o selo de mestre. Insatisfeito, com dilemas sobre o significado da existência humana ele viaja a China, em 1223, e estuda num dos principais mosteiros. Lá alcança a iluminação e retorna ao Japão quatro anos mais tarde, dando início à escola Soto Zen. A idéia básica dessa escola é a de que as atividades do próprio dia são a expressão da própria iluminação. Assim, a vida cotidiana torna-se, por excelência, a oportunidade de expressar a natureza búdica. Em 1236 Dogen funda seu mosteiro (que existe até os dias atuais e onde Moriyama fez sue treinamento). Sua época é um período de lutas do poder aristocrático e militar. Ao contrário da escola Rinzai, que atraia grande número de samurais, Dogen não estabelece qualquer relação com a aristocracia. Além disso estabelece que homens e mulheres são iguais na capacidade de realizar o caminho preconizado por Buda.

Para Dogen iluminação e prática se fundem. O zen é o zazen e esta prática é a própria iluminação. Segundo ele, "o verdadeiro buscador do caminho harmoniza sua mente e ainda vive humildemente como qualquer pessoa comum do mundo." Shunryu Suzuki, mestre soto zen que contribuiu para a implantação do zen nos Estados Unidos, onde viveu de 1958 até sua morte, em 1971, expressa essa "radicalidade" da escola Soto quando afirma que "nossa compreensão do budismo não é apenas uma compreensão intelectual. A verdadeira compreensão é a própria

prática." Ou "o estado da mente que existe quando você se senta em postura correta é, por si só, iluminação." (SUZUKI, 2004, p. 26)

2.4. A recepção do budismo no Ocidente

Embora, obviamente, seja um tema bastante amplo falar em recepção do budismo no Ocidente de uma forma geral, as observações de dois autores, bastante diversos em seus propósitos, podem nos servir de parâmetro. Ao falar sobre o budismo na Europa e nos Estados Unidos, Bradley Hawkins, professor de Religiões Orientais na California State University, observa que:

O budismo está tão integrado na cultura moderna, pelo menos a nível superficial, que nos é difícil imaginar como até há duzentos anos as populações do Ocidente quase nem faziam idéia de qual era a natureza desta religião. (...) Os acadêmicos europeus que iniciaram o estudo das línguas clássicas da Ásia, como o sânscrito, o chinês, o japonês e o pali, foram os primeiros a ter acesso ao que foi para eles um novo e fascinante universo de pensamento. (HAWKINS, 1999, p. 97).

Robert Thurman¹³ foi o primeiro ocidental a ser ordenado monge budista tibetano, em 1964, quando tinha 23 anos. Um ano depois de voltar da cidade de Dharamsala (cidade indiana que serviu de exílio aos tibetanos) para os Estados Unidos se sente um estrangeiro em sua terra e decide abandonar o hábito monástico. Procurando ajustar sua vida dentro dos padrões ocidentais, estuda línguas orientais e se torna professor, atualmente na Universidade de Columbia, onde é titular da primeira cadeira de budismo tibetano criada naquele país. Em seu

¹³ Pai da famosa atriz americana, Uma Thurman

livro, *Revolução interior*, Thurman comenta a respeito da visão ocidental das civilizações orientais:

Quando, alguns anos depois, completei minha formação e comecei a lecionar, fiquei estarecido ao descobrir na literatura ocidental e nas mentes de meus colegas uma distorção intensa e sistemática sobre a realidade de civilizações orientais em geral e da civilização budista em particular. Essa desinformação teve sua origem em 'autoridades' européias, como Weber, Freud, Marx e Durkheim, e foi perpetuada por escritores contemporâneos e mesmo por tradutores. Os preconceitos básicos que encontrei propagavam idéias de que orientais não têm individualidade; de que eles não se enxergam como indivíduos fisicamente, e muito menos intelectualmente; e de que eles basicamente acreditam que a vida não tem muito valor. Assim, eles teriam pouco interesse em sistemas éticos e se entregariam ao 'despotismo oriental' em um piscar de olhos. Entre esses orientais, os budistas representariam o caso mais extremado, ensinando, por um lado, o aniquilamento do eu e da vida como uma finalidade maior e, por outro, caracterizando-se por serem 'socialmente apáticos', 'sobrenaturais', 'místicos', 'rejeitadores do mundo' (termos de Weber)." (THURMAN, 2000, p. 27-28)

Enquanto Hawkins, escrevendo em 1999, assinala a dimensão popular do budismo na cultura ocidental contemporânea, pelo menos superficialmente, como ele mesmo sublinha, Thurman retrata o cenário acadêmico que encontrou nos anos 70 na universidade americana em relação às religiões orientais e em particular em relação ao budismo.¹⁴ Podemos ver aí um curioso fenômeno: a popularidade entre camadas mais amplas da população como resultado da divulgação por meio das

¹⁴ É interessante refletir aqui sobre uma eventual defasagem entre, por um lado, a difusão e penetração de religiosidades orientais na cultura ocidental, principalmente no transcurso do século XX, e por outro, as dificuldades em pensar e analisar esse fenômeno, como não deixa de ser notório pelas observações de Thurman. A esse respeito, como diz Pondé, "o século XIX marcou profundamente o entendimento que hoje temos da religião. Esse entendimento se caracteriza por uma suposta atitude crítica que teria, finalmente, levado a religião para um lugar no qual não mais produziria nada em termos de valor cognitivo. Religião como ópio, alienação, forma dissimulada de hierarquia política, ressentimento dos fracos, projeção da figura paterna ou daquilo que de 'melhor' existe no ser humano — projeção essa que teria como desdobramento a perda da capacidade de atuar esse 'melhor' pelo fato de colocá-lo fora de si —, enfim, como um modo de funcionamento marcado pela carência noética. Em uma palavra, sintoma psicológico, social, moral, econômico ou político. (...) No que se refere ao dito senso comum, o fenômeno religioso cresce — fala-se num 'retorno do religioso'. Tal crítica diria que esse fato se dá porque não teríamos conseguido erradicar suficientemente as causas dessa síndrome indesejável. Penso que essa crítica hoje já atingiu a condição, entre uma certa casta intelectual ilustrada, de uma *platitudo*, ou seja, de uma banalidade 'inteligente'. (PONDÉ, 2002: 7)

mídias de comunicação, respondendo a uma demanda desse público, e do lado acadêmico o pouco conhecimento, derivado de até poucos anos atrás não ser um tema valorizado em termos de pesquisa e se referir a um universo distinto daquele da modernidade ocidental.

2.5. Percursos do budismo no Ocidente

A penetração do budismo no Ocidente possui alguns marcos. O primeiro deles, situado em 1879, é a publicação do livro *The light of Asia*, por Sir Edwin Arnold. O livro é um poema épico que conta a vida de Buda em versos, do ponto de vista de alguém interessado na religiosidade budista. O livro obtém grande sucesso de vendas, sendo traduzido em várias línguas ocidentais. T.W. Rhys-Davids (1843-1922) também desempenha um papel importante. Ocupando um cargo administrativo no Sri Lanka, como membro do império britânico, preenche suas horas vagas estudando a língua pali e descobrindo as escrituras originais do budismo. Se entusiasma a tal ponto que funda a Pali Text Society, na Inglaterra, com o objetivo de verter para o inglês todo o cânon budista pali.¹⁵

De acordo com Hawkins, pode-se dizer que a partir de 1850, mais ou menos, o budismo passa a atrair um número crescente de admiradores entre intelectuais europeus e americanos. O budismo preenche a insatisfação que esses intelectuais sentem em relação ao cristianismo. Todavia esse "budismo intelectual" é marcado na sua recepção por uma grave distorção, que irá gerar ao longo do tempo bastante mal-entendidos. O budismo é assimilado como uma religião atéia e egotista.¹⁶ A

¹⁵ Esta sociedade permanece ativa, desempenhou grande papel na difusão do budismo e está prestes a completar o trabalho de tradução para o inglês do cânon pali.

¹⁶ "Como foi mostrado pelos orientalistas ao longo do século XX, essa interpretação de um budismo 'pessimista', 'nihilista' ou simplesmente 'egoísta' é tão errônea quanto a de um budismo 'puramente racional', totalmente isento

obra do filósofo alemão Arthur Schopenhauer desempenha nesse sentido um papel capital. Em grande parte a propagação da idéia do budismo como um "culto do nada" tem fortes raízes na aproximação que este filósofo fez dessa religião com o sentido da sua filosofia, onde o pessimismo é um traço central.

A difusão do budismo no Ocidente passa, necessariamente, pelo nome de D.T. Suzuki, que viveu grande parte de sua vida no Ocidente divulgando, através dos seus livros, objetivamente escritos para o leitor ocidental, o budismo e o zen em especial. De certa forma, pode-se dizer que ele desempenhou uma atividade missionária. Em 1893 é realizado, com grande sucesso, o primeiro Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago, EUA, do qual participou o mestre japonês Soyen Shaku. A partir da demanda criada por esse evento e de seu encontro com um editor americano, o mestre decide enviar um discípulo seu para colaborar com a tradução de textos zen. Suzuki é o discípulo escolhido. Seus livros, muitos dos quais disponíveis em edições atuais ao leitor brasileiro, são referências ainda hoje para quem quer se introduzir num conhecimento intelectual dessa religião.

Porém o momento de grande difusão do budismo no Ocidente, principalmente a partir dos Estados Unidos ainda esperava o aparecimento da geração beatnik após a Segunda Guerra. O escritor Jack Kerouac, o poeta Allan Ginsberg, e o ativista social e poeta Gary Snider passam a ser entusiásticos promotores do zen. A eles junta-se o nome de Alan Watts com um ardor ainda maior pelo zen nas décadas de 50 e 60. O fato curioso é que o trabalho desses "missionários ocidentais" do zen, a geração beatnik, criou a demanda para que um crescente número de mestres zen fosse para os Estados Unidos. Estes, obviamente, começaram a implantar centros

de religiosidade popular ou de crenças irracionais. No momento em que o budismo é bem mais conhecido e que avança por todo o Ocidente, poderíamos acreditar que esses antigos debates polêmicos estivessem encerrados.

de aprendizado e formação para o ensino do jeito que conheciam, ou seja, na forma tradicional e rigorosa do zen japonês. Isso criou um choque, nesses primeiros "adeptos beat", entre o que o zen era de fato e a idéia que dele faziam como uma espécie de religião "livre", em consonância com o espírito beat e da contracultura que se seguiu.

As principais formas de budismo a serem implantadas inicialmente no Ocidente, para um público ocidental, sem vínculos étnicos com o Oriente — com a presença de mestres autênticos, ou seja, orientais — foram inicialmente o budismo theravada, a forma mais antiga, e o zen. O encontro com o budismo real, ou seja, com mestres que ensinavam meditação conforme aprenderam nos mosteiros de origem acabou fazendo com que, com o tempo, um grande contingente de interessados abandonasse as práticas e se afastasse do budismo. Parte desse universo de pessoas descontentes com a austeridade só veio a encontrar a sua forma de budismo a partir dos anos setenta, com a chegada do budismo tibetano. Última forma de budismo a penetrar o Ocidente, é a que mais têm atraído adeptos e simpatizantes, seja através do seu colorido e aspectos devocionais, que o aproxima, curiosamente, de alguns aspectos da religiosidade ocidental, seja através da popularidade e carisma do seu líder espiritual, o Dalai Lama.

A difusão do budismo tibetano apresenta várias singularidades. Foi produto de uma contingência trágica para seu povo, a invasão do Tibete pela China em 1959, de tal forma que, pode-se supor, não fosse isso e ele continuaria até hoje recluso ao seu país de origem, devido às dificuldades de acesso e ao isolamento político e econômico que caracterizaram historicamente o Tibete enquanto nação. E, principalmente, a expansão do budismo tibetano no Ocidente faz parte de um projeto

Nada disso." (LE GALL & RINPOCHE, 2003:12)

político-cultural de sobrevivência. Com o governo chinês destruindo sistematicamente mosteiros no Tibete, assim como obras de arte e demais marcas da sua cultura, basicamente religiosa, a questão que se colocava para os tibetanos em exílio na Índia era de como preservar sua cultura. A resposta a essa questão veio na forma de reconstrução dos mosteiros em solo ocidental. Cada mosteiro implantado no Ocidente é um repositório da cultura tradicional tibetana, uma forma de preservá-la. Em meados dos anos 90 essa iniciativa chegou ao Brasil com a fundação do primeiro mosteiro budista tibetano na cidade de Três Coroas, interior do Rio Grande do Sul.

2.6. AS DUAS ESCOLAS OU FORMAS CULTURAIS

Nessa apresentação do budismo priorizamos suas características gerais, que perpassam-no em suas diferentes formas. O intuito foi evitar assim de fazer uma abordagem introdutória que entrasse em detalhes e especificações que existem no interior do budismo. Tanto por suas várias formas, assumidas ao longo da história, manterem uma unidade que se expressa nas características acima apresentadas, quanto para facilitar a apreensão do mesmo por um leitor ocidental sem maiores conhecimentos do mesmo. Assim, gostaria de, nesse momento falar das duas grandes escolas budistas, conhecidas como Hinayana e Mahayana, pequeno e grande veículos respectivamente. Literalmente o termo "yana" significa balsa. A distinção é importante para a minha argumentação em função do zen pertencer à escola Mahayana, que tem como um valor central a idéia da compaixão.

A escola Mahayana surge por volta do início da era Cristã e passa a denominar o que veio antes dela de Hinayana. Embora esse termo tenha sido usado

de forma pejorativa, ele designa o caminho original, ascético e monástico do budismo. O único ramo ainda existente do Hinayana é o budismo Theravada, também conhecido por Doutrina dos Antigos. Devido a esse sentido pejorativo, muitos autores usam apenas a designação Theravada para a ele se referir.

Há um recorte geográfico claro na Ásia em relação as duas escolas. O Mahayana é conhecido como escola do norte e o Hinayana como escola do sul. O primeiro abrange a China, o Tibete, a Mongólia, o Japão, a Coreia e o Vietnã, e o segundo, o Ceilão (Sri Lanka), a Birmânia, o Sião (Tailândia), o Camboja e o Laos.

As escrituras originais do budismo estão registradas em páli, língua que é uma derivação do sânscrito. O budismo Theravada adota ou mantém o páli como língua litúrgica. No Mahayana há a coexistência de várias línguas nas expressões litúrgicas, dependendo do país, podendo ser desde o sânscrito, incluindo o japonês, o chinês e o tibetano, por exemplo.

O Zen pertence a escola Mahayana. O principal traço distintivo entre as duas escolas reside na idéia, assumida pelo Mahayana, do bodhisattva, seres que renunciam à libertação e assumem o compromisso de renascer para ajudar os outros seres humanos no caminho do Buda. A noção principal no núcleo do conceito de bodhisattva é a de compaixão, um aspecto fundamental de todas as correntes dentro dessa escola e, portanto, também valorizada no zen.

A outra distinção fundamental entre as duas escolas diz respeito a noção de vazio ou anatman. Conforme o Dalai Lama, Tenzin Gyatso:

Uma das diferenças principais entre o veículo individual (NA: Theravada, aqui considerado Hinayana) e o universal (NA: Mahayana) diz respeito a sua visão da doutrina budistas da Ausência de Existência Inerente (NA: anatman) e ao alcance de sua aplicação. O veículo individual explica a visão da Ausência de Existência Inerente apenas em relação a pessoas ou

identidade pessoal, mas não em relação a coisas e eventos em geral, ao passo que, no veículo universal, o mesmo princípio não fica confinado ao âmbito restrito da pessoa, mas engloba todo o espectro da existência, todos os fenômenos." (GYATSO, apud ALVES, 2004, p. 27)

A figura do bodhisattva, decisiva para o zen e demais linhas pertencentes ao Mahayana, é emblemática desse valor central conferido à noção de compaixão.¹⁷ Esta, unida à idéia que lhe é complementar, de ausência de existência inerente em todos os fenômenos, faz com que o budista seja regido por uma idéia de solidariedade cósmica com o universo, num tipo particular de holismo.

¹⁷ Seria interessante pensar num contraponto com a idéia cristã de compaixão, uma vez que esta, pode-se dizer, estaria fundada em uma mística da pessoa enquanto valor, enquanto no caso budismo

3 - Moriyama Roshi, um mestre zen japonês em Porto

Alegre

Este capítulo apresenta a história e os ensinamentos de Moriyama Roshi, o mestre que orienta espiritualmente a comunidade zen-budista de Porto Alegre, ligada ao Via Zen. É necessário salientar que além de Porto Alegre, Moriyama Roshi orienta comunidades zen budistas em outras cidades do Brasil, como Florianópolis e São Paulo, além de países da América do Sul, como Uruguai e Colômbia, tendo assim uma agenda marcada por viagens, de certa forma regulares, a esses locais.

As fontes para apresentação do mestre e seus ensinamentos são os registros que fiz em minhas estadas no Via Zen, as entrevistas com praticantes no Via Zen, entrevistas que realizei com Moriyama Roshi e seu livro, *Primeiros passos no Zen*. Uma fonte especial para os propósitos desse capítulo e que deve ser citado à parte é o diário do discípulo Giovanni Kakugen. Ele gentilmente me emprestou seu diário, no interesse em contribuir com a pesquisa.¹⁸ Além dessas fontes, sirvo-me também de literatura a respeito do zen, com destaque para o livro *A lua numa gota de orvalho*, única obra em português a apresentar escritos de Mestre Dogen, fundador da linhagem Soto, a qual Moriyama pertence.

Moriyama Roshi nasceu em março de 1938, estando assim com 67 anos. Praticou nos principais templos da tradição do mestre zen Dogen Zenji (1200-1253), no Japão. Uma das suas características principais como mestre é a de ministrar

ela parece estar enraizada em uma noção transpessoal, baseada numa identidade de todos os fenômenos do Universo, vistos ao mesmo tempo como transitórios e marcados pelo sofrimento.

¹⁸ Por se tratar de um documento pessoal, estabelecemos o critério de que todos os trechos incluídos na pesquisa passariam pela autorização pessoal dele. De qualquer forma, o meu critério de seleção de trechos do mesmo foi o

ensinamentos tanto para monges quanto para discípulos leigos, o que tem feito por mais de 30 anos. É atualmente a mais alta titulação zen budista da América Latina. Sem exagero, pode-se afirmar também que, desde a morte de Chagdud Rinpoche em 2002, que dirigia a comunidade budista tibetana de Três Coroas, ele é a mais alta autoridade budista entre todas as linhagens budistas a residir no Brasil.

Desde o início das suas atividades de professor e transmissor do zen, sempre teve especial interesse em tornar disponível a prática para pessoas que não têm experiência anterior no budismo. Sua proposta principal no Via Zen é a de desenvolver, ou pelo menos ajudar, a criação de um budismo brasileiro, ponto este de especial interesse em nossa pesquisa. Como ele mesmo afirma,

O Brasil necessita de um budismo brasileiro, não do budismo japonês. Cada país tem suas próprias características. Vocês criam um novo budismo. O Brasil criará um budismo próprio. De outra forma seria imitação. Imitação não é cultura. Penso que o mesmo deva acontecer com o budismo tibetano, por exemplo. Deve surgir um genuinamente brasileiro.

"Os Sutas devem ser recitados ou cantados na língua própria de cada país. Este é o meu conselho. (MORIYAMA ROSHI, 2001, p. 86)

Destaco de início essa fala de Moriyama não apenas por expressar a idéia da criação de um budismo brasileiro, mas também pela forma como o expressa. Tanto pela ênfase categórica com que afirma que o Brasil criará um budismo próprio, como também e principalmente por afirmar que o sujeito dessa ação são os praticantes, "vocês criam um novo budismo"

De forma a melhor situar a trajetória de Moriyama Roshi, forneço alguns dados relevantes de sua biografia:

- 1970-73: Monge Superior do Sokoji Zen Temple, em San Francisco, USA.

de destacar aspectos que pudessem iluminar o ensinamento do mestre e, principalmente, a forma através do qual o mesmo é feito.

- 1978: Fundação do Zuigakuin International Zen Temple, próximo a Tokyo, Japão.
- 1992: Fundação do Hokaiji International Zen Temple, em St.Agrève, França.
- 1993-96: Monge Superior do Templo Bushinji, em São Paulo, Brasil. Nessa ocasião, teve seu primeiro contato e visita ao Via Zen, em Porto Alegre.
- 2000: Muda-se para Porto Alegre, Brasil.

3.1. Algumas características da trajetória de Moriyama Roshi

Moriyama veio ao Brasil, enviado em 1993 pela Sotoshu, organização que dirige a escola Soto Zen, para assumir a função de superior junto ao templo Busshinji, na cidade de São Paulo. Quando chega a esta cidade, já traz em sua biografia a experiência nos Estados Unidos, assim como a construção do mosteiro Zuigakuin International Zen Temple, no Japão, voltado ao propósito de receber estrangeiros que queriam praticar o zen no Japão e não encontravam um ambiente acolhedor nos mosteiros tradicionais. E havia fundado na França o Hokaiji International Zen Temple.

Com seu interesse em divulgar o zen para ocidentais, não tarda a ter problemas no templo Busshinji, criado em 1955 para atender a comunidade japonesa no Brasil. Os problemas com que se depara são da mesma ordem que antecessores seus, em especial Tokuda¹⁹, haviam enfrentado: diferentes expectativas entre o que queria a comunidade formada por japoneses e seus descendentes, por um lado, e de outro, a de brasileiros sem ascendência nipônica,

¹⁹ Ryotan Tokuda permaneceu no templo de 68 a 72, abandonando o templo, mas permanecendo no país para disseminar o zen, inclusive com um grupo de seguidores em Porto Alegre. De acordo com dados em Rocha (2003), entre a saída de Tokuda e a chegada de Moriyama o templo em São Paulo ficou sem um superior.

interessados no zen budismo. O papel esperado para um superior no templo é o cumprimento de ritos e serviços, como as homenagens aos ancestrais, um traço forte da cultura japonesa. Moriyama estava mais interessado nas práticas monásticas do zen, encontrando, no que diz respeito a isso, maior acolhida entre os brasileiros sem descendência japonesa. A comunidade japonesa não estava contente com sua atuação e pressionou a Sotoshu a destituí-lo. Isso ocorre em 1996, quando ele se desliga da Sotoshu e assume uma trajetória independente, uma espécie de *outsider*, e passa a dirigir três grupos de seguidores seus, nas cidades de São Paulo, Campinas (interior de São Paulo) e Porto Alegre.²⁰

A partir de 2000, Moriyama se fixa em Porto Alegre, dirigindo a comunidade zen budista em Porto Alegre com o auxílio da monja alemã Angelika Zuiten. Como o mestre não fala o português, quando se expressa usa ou o inglês ou o japonês. Assim, em geral, suas falas são traduzidas ou por Zuiten ou por Giovanni Kakugen. Em outras ocasiões, como algumas palestras públicas, ele conta com uma tradutora japonesa, Sra. Tomoko Gaudi, uma vez que, ele mesmo afirma, consegue melhor expressar seu pensamento na sua língua materna. As entrevistas que me concedeu foram em japonês.

Além da barreira imposta pela língua, soma-se a isso uma característica pessoal de Moriyama. Como ele mesmo reconhece, não tem muitos talentos na oratória. Sua ênfase é na ação, ou seja, a transmissão do seu ensinamento através do que ele é e da prática do zazen. Ricker comenta que o mestre "não dá um ensinamento oral. O ensinamento dele é vivencial" e acrescenta:

²⁰ À guisa de esclarecimento, é preciso destacar que, apesar de Moriyama não pertencer mais a Sotoshu, de não ter mais nenhum vínculo com essa organização, ele não perdeu seu estatuto de mestre. Não apenas a Sotoshu o reconhece como mestre, como, principalmente, ele continua a manter relações com seu mestre, visitando no Japão, sempre que pode.

Há muitos mestres (no zen) com o poder da oratória, como o Deshimaru, por exemplo. O próprio Roshi dizia nos seshins²¹, que ele lamentava muito não ter nem o poder da escrita nem o poder da palavra., que ele só sabia praticar... e isso certamente é uma das maiores dificuldades para a expansão do zen que eu vejo aqui.

Tendo estado seis anos na direção do Via Zen, quatro como presidente, Ricker fala com a experiência de quem viveu a dificuldade de ampliar o número de participantes ou integrantes no Via Zen. Ao mesmo tempo, faz a ressalva de que nos encontros particulares com o mestre, as pessoas saem profundamente satisfeitas:

Ele não fala, as pessoas chegam na frente dele, ele prefere sempre o frente a frente, as pessoas não sabem porque, mas quando falam com ele, saem muito bem. Mas é impossível se sustentar uma coisas dessas só com isso na nossa cultura.

Por "uma coisa dessas", Ricker se refere ao Via Zen como centro de disseminação e difusão do zen e a dificuldade de fazê-lo crescer sem o uso da palavra, do discurso como um modo, digamos, não só de comunicação, mas como forma de seduzir um público mais amplo. Na tradição do zen há uma ênfase nas entrevistas particulares com o mestre. No caso do Via Zen qualquer praticante pode solicitar uma entrevista particular com ele. É formalmente um momento que privilegia o encontro mestre-discípulo e a que se refere Ricker quando fala da satisfação das pessoas após entrevistas com o mestre. Em seu diário, Giovanni registra que:

O interessante em se estudar o zen com o Roshi é que o ensinamento dele nos é dado realmente de mente-a-mente. Ele só me disse aquela única frase, mas todo o resto estava dito ali, não foi algo que eu inventei. Ele fala com o seu corpo. (Diário, p.2).

²¹ Termo êmico para se referir aos retiros, que variam em sua duração, podendo ser desde um dia até quinze. São

Essa centralidade de transmissão mente a mente é enfatizada por Moriyama:

Ensinar o darma é uma tarefa séria, e instruir homens é ainda mais delicado, uma tarefa que exige experiência e estudo. Na tradição Soto Zen, não é qualquer monge que pode fazê-lo, mas sim apenas o monge que pode usar o título de Roshi, através de quem a linhagem da transmissão da sabedoria é transmitida de mente a mente, passo a passo, desde o Buda Sakyamuni até nossos dias, numa contínua, ininterrupta e reconhecida seqüência de mestres e patriarcas. (MORIYAMA ROSHI, 2001, p. 55)

Em uma palestra, registrada no diário, Moriyama afirma que sempre fala sobre três tópicos, o que é o zen, o que é budismo e o que é religião. De acordo com a sua visão, religião é a busca de como podemos viver melhor como seres humanos e que para o budismo sabedoria e compaixão seriam os objetivos dessa busca para o ser humano.

O darma possui três aspectos: os preceitos, a meditação e a sabedoria. É através do aprofundamento na meditação que desenvolvemos a sabedoria. O nobre caminho óctuplo é o caminho que o Buda nos ensinou para superar o desejo, a raiva e a ilusão. (Diário, p. 32)

Essa noção de sabedoria é bastante específica no budismo e particularmente no zen. Ela destoa radicalmente da noção ocidental que temos, ligada à apropriação de um corpo de conhecimentos através do esforço intelectual, o que geralmente se traduz pelo conhecimento e domínio de uma literatura específica do assunto ou objeto ao qual alguém se dedica. O diário registra o trecho de uma entrevista, onde

períodos voltados para a prática da meditação e aprofundamento dessa interiorização.

Moriyama recorda que ao encontrar seu mestre disse a este que tinha 4000 livros sobre budismo, religiões, filosofia.

Meu mestre respondeu: "Se você tem 4000 livros, não pode se tornar meu discípulo". Eu fiquei chocada. "Mas eu estudo muito, vou ser um bom monge!" (...) ele retrucou, "Não, se você jogar fora seus livros, aí pode se tornar meu discípulo" (...) Quando me tornei monge não lia nenhum livro, apenas praticava, praticava, praticava." (Diário, p. 27)

A fala de Moriyama nos levanta duas observações, ambas envolvendo uma tensão. A primeira, de caráter geral, seria a relação entre teologia e mística. A outra, específica à comunidade zen investigada, diz respeito ao processo de negociação entre um conhecimento que é basicamente prático e centrado no corpo e o processo de assimilação do mesmo por praticantes ocidentais, que têm hábitos culturais distantes desse tipo de experiência. Por "hábitos culturais distantes" quero me referir tanto ao fato de praticantes ocidentais serem produto de uma cultura onde corpo e mente são duas entidades separadas e, principalmente, ao fato de em nossa tradição cultural conhecer alguma coisa é assimilá-la mentalmente.

3.2. O lugar do corpo: de um "periférico" à posição de "hardware"

Começando pelo segundo aspecto: há uma assimetria entre o modelo ocidental e oriental. Uma de minhas interlocutoras, Maria Eugênia, ressalta isso. Tendo pertencido ao budismo tibetano antes de migrar para o zen, ela inclusive observa que naquela forma de budismo há um caminho mais gradual, com maiores sinalizações e orientações se poderia dizer. Segundo ela:

A tradição tibetana tem muitos aspectos que eu admiro. Eu, pessoalmente, vivi esse caminho, ela tem etapas preliminares muito explícitas, como é o procedimento, e eu acho que o zen não é tão explícito. Eu acho que ele é um caminho mais difícil, é um caminho mais oculto, mais simples, mas também não é tão... Porque o que a gente pode estudar no zen? A palavra do mestre Dogen, a palavra dos mestres ou mestres sem palavra como é o caso do mestre Moriyama Roshi, que fala muito pouco. Então, às vezes, eu penso, poxa vida, se as pessoas não têm noção sobre os ensinamentos, como é que elas vão poder apreciar o que está diante delas? Por que, se a gente observa bem, convive com o mestre, a gente vê os movimentos dele, todo o proceder dele é um modelo, um exemplo vivo de prática, de pura prática. Não sei, é bem difícil colocar em palavras...

A fala de Maria Eugênia aponta um tópico central. Em suas palavras, a questão de se apropriar de um conhecimento para poder entender algo. É necessário o processo de apropriação/assimilação de um código para entender um conjunto de significados. É expressivo, na continuação de sua fala, que ela explicita que "o que está diante delas" seja o mestre, que, assim incorpora ao mesmo tempo a função de autoridade persuasiva, de que nos fala Geertz, e símbolo daquilo de que é autoridade, como 'exemplo vivo de prática'. O que nos levaria a uma homologia em que, na comunidade investigada, o zen é Moriyama Roshi e Moriyama Roshi é o zen, na medida em que essa tradição é baseada numa experiência de corpo e a transmissão, como dito antes, é feita de mente-corpo do mestre para o discípulo.

Como explicitado por Geertz:

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum (...) porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o 'dado' do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do 'verdadeiramente real' e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo

(...) a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir *um certo complexo específico de símbolos* — da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam — *de uma autoridade persuasiva*. (GEERTZ, 1989, p. 82, grifos meus)

Em relação ao que Geertz aponta como o "verdadeiramente real" na perspectiva religiosa é preciso salientar que, no caso do budismo, isso envolve um aparente paroxismo, qual seja, o de mostrar que o real não é real. Todos os fenômenos presenciados no mundo são ilusórios, ou, em linguagem êmica, sansara. A centralidade ou núcleo interior desse ensinamento envolve o próprio ego ou identidade pessoal, que no budismo é visto como não possuindo uma matriz substancial. O eu ou ego é um processo, não uma coisa.

Geertz nos mostra que é no ritual, entendido por ele como comportamento consagrado, que se originaria ou produziria a convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras, suas diretrizes corretas. No caso do zen, a prática do zazen seria esse momento ritualístico. É através da sua prática que o sujeito perceberia esse "verdadeiramente real" que no caso consiste em ver a relatividade dos pensamentos, criar um processo de desidentificação em relação ao mesmos e, portanto, não vê-los mais como "meus pensamentos", num processo que objetiva, em termos budistas, contemplar a própria mente numa etapa anterior ao da formação dos pensamentos.

Uma vez compreendido o zazen como a atividade ritualística no zen, as observações de Geertz a respeito do lugar do ritual na religião nos ajudam a formular de maneira mais precisa uma tensão — como salientada na fala de Maria Eugênia — entre essa prática e o contexto de sua assimilação em uma cultura ocidental.

É em alguma espécie de forma cerimonial (...) que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. (...)

"Apesar de qualquer ritual religioso (...) envolver essa fusão simbólica do ethos com a visão do mundo, são principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas. Utilizando um termo muito útil introduzido por Singer, podemos chamar a essas cerimônias totais de 'realizações culturais.'" (GEERTZ, 1989, p. 82-83)

Como dito no capítulo anterior, o zen não é originário do Japão. Lá recebeu esse nome, na tradução do vernáculo chinês C'han, e sobretudo ganhou o requinte e aprimoramento fornecidos pela cultura japonesa, com sua ênfase no cerimonial e etiqueta, tornando-se aquilo a que Geertz se refere como realização cultural. Como tal, o zen prima pela contenção, pelo silêncio, pela experiência baseada ou fundada no corpo e a meditação é feita com os praticantes de costas uns para os outros, cada um voltado para a parede.

Tem toda uma questão no zen que é a nossa atitude corporal, existe uma energia que se desenvolve nessa parte. O Roshi falou sobre postura e eu como discípula pensei, 'poxa, não vejo a hora de dar um toque nas pessoas', mas eu sei que a gente vai ter a oportunidade, isso acontece. (...) A gente tem que ir exercitando. Mas, por que que eu fiz esse comentário? No sentido que as pessoas, às vezes, não sabem. Elas estão sentadas no zendo, fazendo zazen, aí não faz certo, não está fazendo exatamente o zazen porque a mente está muito ocupada, não está com a respiração, o foco no objeto da tua meditação que é a nossa respiração. Então, aí a energia não se desenvolve fácil.

- Tu consegues observar isso vendo a postura da pessoa?
- Sim, a gente observa. Eu não fico olhando para os outros quando estou fazendo o meu zazen, mas eu sinto. eu também sinto se alguém está muito mole, muito frouxo. Também existe uma idéia assim das pessoas que vêm para o zen, que pensam que zen é relaxar ou ficar numa "nice", numa boa e não é. (Da entrevista com Maria Eugênia)

Ou da entrevista com outra discípula, Rosângela:

Ficar de costas para os outros, olhando para uma parede reforça um pouco, em um momento histórico de neo-liberalismo que as pessoas ficam de costas uns para os outros. Então, é um momento histórico e é difícil, porque na origem não é assim. O zen não é neoliberal, mas no fundo, no fundo nós somos todos sós, tu podes ter esposa, tu podes ter filhos, tu podes ter pai, tu podes ter mãe, mas tem coisas que só dentro de ti estão acontecendo e o zen trabalha isso. O que acontece é que, mas num momento em que as pessoas estão vivendo e tudo pode. Os adolescentes estão completamente perdidos porque tudo pode fazer, não há limite e chega no zen e, em certa medida, há limites muito rígidos e, ao mesmo tempo, tu podes tudo. É as duas coisas ao mesmo tempo, esse é o desafio, eu faço a síntese disso, você pode tudo, mas ao mesmo tempo você tem que ser extremamente disciplinado. Então, é muito difícil e em Três Coroas tem um monte de ensinamento, chamam as pessoas para se reunir em grupos e aula e aula e aula. Isso que as pessoas estão precisando.

Essa fala aponta a ambigüidade do zen, do ponto de vista da sua recepção por praticantes ocidentais. Ao mesmo tempo, limites e sua ausência. A percepção de que tudo pode e que há também uma forte disciplina. E a comparação com outra forma de budismo, o tibetano, em Três Coroas, onde há uma disposição do ensinamento como em uma escola, por etapas, com aulas. No zen, não há esse parâmetro. O zen atingiria essa dimensão interior, onde, como ela fala, cada um é sozinho. Esse é um ponto que explorarei no próximo capítulo, na relação com a formação e estabilização de uma comunidade de praticantes. Se na religião se busca também o apoio dos outros, o elo comunitário, no Via Zen esse se forma a partir da resolução de um desafio pessoal a cada um dos seus participantes, o de conseguir adentrar a essa dimensão interior como condição para permanecer na comunidade. Usando os termos êmicos, me referirei a isso como a sanga real e a sanga virtual.

3.3. Teologia e mística

Moriyama, falando do início de sua trajetória como monge, refere o dilema de ter de abandonar seus livros para se dedicar à prática. Isso expressa o que se poderia denominar de conflito ou tensão entre a dimensão teológica e mística dentro de uma tradição espiritual. De certa forma, essa tensão se repete, em outro plano, na trajetória dos praticantes no Via Zen, na medida em que é enfatizada a prática e o acesso preliminar ao budismo é feito através de livros.

Conforme define o padre Henrique Vaz,

[O] termo mística (...) diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional — não aquém, mas além da razão —, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida. (VAZ, 2000, p. 9-10)

A partir dessa definição, podemos ver o zen como um caminho místico, que busca uma interioridade efetivadora de uma experiência em um plano transracional, além da razão. A radicalidade dessa perspectiva entendida como uma proposta do zen é contrabalançada pela ênfase que é dada, por outro lado, ao sentido do zen como algo para ser vivido no dia a dia, em meio às tarefas da vida.

Deixando esse outro aspecto para ser discutido depois, me atendo agora a essa dimensão mística. Conforme meus informantes acima apontam, o zen se apresenta ao mesmo tempo como um caminho mais simples e mais difícil. Ou seja,

essa tensão se manifesta também nos praticantes. Se tomarmos, por exemplo, o cristianismo como parâmetro, veremos que a mística se apresenta como uma dimensão interior da experiência religiosa. Não é preciso ser místico para ser religioso. Quando Rosângela nos aponta que o zen é individualista, podemos entender também nesse sentido, de que o zen exige um compromisso num nível de interioridade que se pode entender como místico.

Uma vez que o budismo é uma religião originariamente oriental e que os praticantes ocidentais em geral a conhecem através de livros, assimilando seus conceitos e idéias e, por outro lado, quando aderem a essa religião, é enfatizada a prática, entendo que a partir dessa configuração se manifesta essa tensão entre o que denomino de teologia e mística. Não há no Via Zen um horário formal para estudos. Mais de um informante me relatou sentir falta de um horário, uma prática de leitura e estudo de textos em conjunto. Um apelo a uma dimensão comunitária de troca, um grupo de estudos no caso. Como mostro mais detalhadamente no próximo capítulo, após as práticas de zazen os praticantes se reúnem na sala de estar do Via Zen. Em algumas dessas ocasiões, pode ocorrer de um dos discípulos contar histórias do zen, geralmente diálogos entre mestre e discípulo, retiradas de livros ou já inscritas na memória.²²

Coincidência, talvez, encontrei em um livro de um dos grandes expoentes do zen no Ocidente a indicação que ele faz ao seus alunos para lerem São João da Cruz como forma de melhor compreenderem o zen. Inclusive ele faz uma relativização das histórias do zen que são contadas desde os tempos antigos e o valor das mesmas para estudantes contemporâneos.

²² A respeito das conversas no grupo e das história zen, Alves observou em sua pesquisa que "Um dos passos do nobre caminho é a fala ou linguagem correta. (...) esta preocupação com a fala correta tem conseqüências para dentro das conversas na sala de meditação." (ALVES, 2004: 129)

No exemplo que tomo, o mestre recebe uma carta do aluno que se diz admirado e sem entender porque ele recomendou a leitura de *A noite escura da alma*. O que um monge cristão do século XVI teria a ver com o zen para um praticante canadense do século XX. Não há nenhuma diferença entre união com Deus e aquilo que o zen chama de satori?, pergunta o aluno.

Albert Low, o mestre, responde as dúvidas do aluno pedindo permissão para usar da sua experiência de mais de 40 anos no zen e de São João como companheiro de jornada:

Infelizmente, os mestres de antigamente, na tradição zen, não deixaram muitas descrições dessa noite escura. Ao contrário, os muitos *mondo* ou diálogos entre mestre e discípulo, durante os quais geralmente o discípulo atinge o despertar, tendem a deixar-nos com a impressão de que tudo é muito fácil, de que se trata de alguma aptidão ou truque — alguma compreensão ou habilidade secreta do mestre. Não levamos em consideração o que conduziu ao encontro, o que levou o monge a fazer a sua pergunta, que desertos ele atravessou, que angústia conheceu. É por isso que a obra de São João é tão valiosa.

Na tradição cristã, fala-se da união com Deus. Se a união com Deus é igual ao despertar, superior a ele ou inferior a ele, deixarei que os outros julguem isso. O tratado de São João da Cruz, no entanto, foi uma espécie de inspiração inesgotável para mim durante os meus anos de trabalho, e sempre o recomendei para outros na esperança de que também lhes fornecesse algum apoio no caminho. (LOW, 2000, p. 67)

Podemos tomar a idéia de noite escura da alma, de São João, como uma metáfora e aplicá-la ao zen. Entrar no zen seria como entrar nessa noite escura da alma, e, pelo menos para o caso de praticantes ocidentais, alguns parâmetros com a própria tradição ocidental, como faz Albert Low, talvez pudessem iluminar essas passagens.

Como foi enfatizado por meus interlocutores, Moriyama não é um mestre que se destaque pela oratória. Ele não fala muito. Certa feita, durante meu trabalho de campo, fui até um local chamado Zen Sul, em Ipanema, pois haveria o zazen

seguido de palestra de Moriyama Roshi. Como em mais de quatro meses no Via Zen não havia tido nenhuma palestra do mestre, fui para lá na expectativa de acompanhar a mesma. Para minha surpresa a palestra não durou mais que 10 minutos, consistindo mais em algumas observações sobre o zazen e a importância dele, ou seja, reforçando a idéia da prática. Não foi propriamente uma palestra, em que o mestre desenvolveu ou apresentou seu conhecimento sobre algum tópico específico do caminho budista.

3.4. A Vida cotidiana como o verdadeiro teste do zen

Como ressaltado pelo exemplo do próprio Moriyama em relação ao seu início, no zen a ênfase está na prática e esta prática está centrada na meditação, o zazen. Só que um aspecto fundamental desta relação com o zazen — e que vai ser um dado fundamental na relação de cada aprendiz com o budismo — é o deslocamento ou direcionamento dele para a vida cotidiana de cada um. Moriyama ressalta que o zazen deve ser aplicado no dia a dia. Mais que isso, o cotidiano, as tarefas com que cada um se envolve no seu ambiente de trabalho, nas suas relações interpessoais deve ser "embebido" em zazen. A prática explícita do zazen, o tempo de meditação no zendo deve ser transportado para a vida. Em outras palavras, a concentração ou atenção voltadas para si mesmo durante esses momentos deve ser irradiada para fora do zendo. Em várias oportunidades, quando estava no Via Zen me foram feitas observações nesse sentido. No estilo dos aforismas tão próprios a esta tradição, de que o verdadeiro zazen começa depois que o zazen termina. Interlocutores meus me observaram que o zazen não tem nenhum sentido se não for assumido como uma

prática na vida de cada um. A reiteração e preponderância desse tipo de observação me fez pensar naquilo que Giddens (1991, 2002) define como um dos traços do que denomina de modernidade tardia (o período que estaríamos vivendo), a reflexividade.

Nesse sentido haveria uma consonância entre budismo e modernidade, pelo menos tal como entendida por Giddens. Para este autor a reflexividade é um aspecto marcante do período em que vivemos. Ela se manifestaria através de uma quase exigência de os indivíduos terem que permanentemente colocar em revisão os conhecimentos que têm sobre qualquer aspecto das suas vidas. Tanto pela constante entrada de novas informações, quanto também pela, concomitante, perda de um terreno sólido sobre o qual fundar esse conhecimento. Como Giddens enfatiza não é uma situação de dúvida permanente, que imobilizaria a ação (o que acontece em casos extremos e, portanto, no limite, de patologias), mas de um caráter mais fluido.

Penso que o conceito de reflexividade de Giddens pode ser um bom instrumental teórico para pensar o budismo e, especificamente, o budismo ocidental. Não apenas um conceito "bom para pensar", parafraseando Levi-Strauss, mas, indo além, um conceito para pensar o próprio budismo. Nesse sentido, afirmaria que o budismo é uma religião fortemente marcada pela reflexividade de que fala Giddens. Assim, teríamos o caso de uma religião que fundada há aproximadamente 2500 anos atrás traz como elemento seu algo que é colocado em evidência naquilo que esse autor denomina de modernidade tardia. Com sua ênfase na experiência individual de cada um e, mais que isso na proposição de que esta é o critério de decidibilidade sobre qualquer afirmação²³ sobre a verdade ou sobre o que é, Buda

²³ Buda afirmou que ninguém deveria segui-lo por acreditar nele e no que dizia. A condição para segui-lo era e é experimentar o que ele dizia e ver se fazia sentido. O critério de validação é a experiência pessoal de cada um.

teria instituído uma religião marcada pela reflexividade. O método que ele apresenta é, assim, marcado pela autoreferência e reflexividade pessoais de cada um. Para ser budista não é preciso acreditar, crer em alguma coisa, mas seguir um caminho, no caso, o método que Buda apresentou. Esse método se baseia em cada um experimentar e fazer da sua experiência o critério de decisão sobre tudo que se apresenta no percurso. É claro que através de Buda e daqueles que o seguiram vai se constituindo uma tradição, no sentido de um conjunto de indivíduos que são bem sucedidos nesse método e, portanto, aptos a transmiti-lo a outros, como é o caso do mestre Moriyama, mas esse valor axial do método apresentado por Buda teria, inclusive, o sentido de mantê-lo imune ao risco de se transformar em outra coisa que não um método, por exemplo, um discurso sobre a iluminação, que passa a idolatrar esse estado ao invés de cultivá-lo através da vida de cada um.

Esse sentido de reflexividade do budismo tem como bases a meditação e como plano de referência, com o qual os praticantes monitorarem sua experiência de vida no dia a dia, o que é denominado caminho óctuplo e demais orientações éticas do budismo.

3.5. O Caminho Óctuplo

No budismo considera-se que a Quarta nobre verdade dá origem aquilo que nessa religião é conhecido como "Caminho ócutuplo". São oito fatores que não são vistos como consecutivos, mas sim complementares. São eles:

- 1) compreensão ou visão corretas;

- 2) intenção correta;
- 3) fala correta;
- 4) conduta correta;
- 5) meios de subsistência correto;
- 6) esforço correto;
- 7) consciência correta;
- 8) concentração correta.

Antes de explicar sobre cada uma das instâncias do caminho óctuplo, convém ressaltar essa "simbiose", se poderia dizer, entre meditação e vida cotidiana, conforme expresso por Dogen, fundador da escola Soto zen.

No budismo a prática e a iluminação são a mesma coisa. Uma vez que a prática tem sua base na iluminação, até mesmo a prática de um iniciante contém toda a iluminação original. Uma vez que a iluminação já está contida no exercício, não há fim para a iluminação; e uma vez que é o exercício de iluminação, não tem começo. Praticar o Caminho com todo o coração é, por si só, a iluminação. Não há separação entre a prática e a iluminação ou entre o zazen e a vida cotidiana. (DOGEN, apud SMITH e NOVAK, 2004, p. 86)

Segundo Stoddart (2004), os dois primeiros passos do caminho óctuplo dizem respeito à sabedoria, do terceiro ao quinto envolvem a moralidade e os três últimos a realização.

O caminho óctuplo, com suas três partes — sabedoria, realização e moralidade — exemplifica assim os três elementos que estão necessariamente

presentes em toda religião: a verdade, o caminho espiritual e a virtude. (STODDART, 2004, p. 54)

A compreensão ou visão corretas dizem respeito a uma profunda compreensão das quatro nobres verdades. A intenção correta (também apresentada em livros budistas como pensamento correto) diz respeito a atingir um estado de consciência onde não há obstruções nos processos de pensamento. Thich Nhat Hanh explica que o processo de pensar é a fala da mente e como o pensamento conduz à ação, esta etapa é fundamental para que o budista possa ter uma ação correta.

A intenção correta diz respeito à

Ausência de todas [as] obstruções emocionais. (...) um estado de consciência límpido (...) livre das considerações limitadoras do auto-interesse, sem tensões. (...) a mente deveria ser pura e livre da 'sede' carnal, da malevolência, da crueldade e coisas semelhantes." (SADDHATISSA, 1977, p. 45)

A fala correta, segundo Hanh (2001) envolve falar sempre a verdade, não dizer coisas contraditórias, não falar com crueldade e não exagerar nem retocar os fatos. Uma fala caracterizada pela presença de sabedoria e bondade.

A conduta ou ação correta, segundo Hanh (2001) teria como base a idéia de atenção plena baseada no princípio da não-violência tanto para si mesmo como para os outros. Saddhatissa (1977) enfatiza a idéia de compreensão dos motivos por trás das ações, não sendo possível a ação correta sem uma compreensão clara e profunda do que motiva qualquer ação.

Por meios de subsistência corretos se entende a noção de encontrar uma profissão ou meio de ganhar a vida que não entre em conflito ou transgressão com a idéia de compaixão, de respeito a si mesmo e ao outro. Também presente a idéia de

que a atividade de cada um é aquilo que ocupa a maior parte da atenção e tempo quando estamos despertos. Buda considerava impossível o progresso espiritual se a ocupação exercida por uma pessoa resiste a ele. Daí também a decorrência de que quem quer dedicar todo o seu tempo a busca espiritual deve se unir à ordem de monges.

O sexto passo, esforço correto, enfatiza um aspecto importante do budismo, o da força de vontade. Ao lado do elemento sabedoria, aquele que Buda mais teria preconizado teria sido o da vontade. Toda e qualquer meta para ser realizada depende de um imenso empenho. Alcançar a iluminação, meta do budismo, requer o uso determinado da vontade. Buda forneceu uma série de orientações a respeito desse fator, ligadas à idéia de tempo e equilíbrio. Ele sugeria um caminhar lento e constante no caminho ao invés dos exageros. Ou seja, o esforço correto está ancorado na compreensão correta.

Em relação aos dois últimos fatores, consciência correta e concentração correta, Smith (2004) os considera como os mais ilustrativos do ensinamento do Buda, ligado à importância da prática da meditação.

A palavra que o Buda usava para 'meditação' era *bhavana*, 'desenvolvimento mental', uma tarefa que envolve tanto a correta concentração (o oitavo passo) quanto a correta atenção (sétimo passo). (...)

"Nenhum mestre deu tanto crédito à influência da mente sobre a vida quanto o Buda. (...) O Buda aconselha tanto a auto-análise contínua que parece desencorajadora, mas ele achava que ela era necessária por acreditar que a libertação da existência inconsciente, autômata, é apenas alcançada pela consciência refinada. (...) A correta atenção tem como objetivo testemunhar todos os eventos físicos e mentais, inclusive nossas emoções, sem reagir a eles, sem condenar alguns nem se prender a outros. (SMITH e NOVAK, 2004, p. 54)

Esses dois fatores juntos levariam à percepção de que todos os estados físicos e mentais são fluidos e não duradouros; que o apego a estes estados está na

raiz de grande parte do sofrimento que experimentamos; que temos pouco controle sobre esses estados mentais e sensações físicas, assim como pouca consciência das nossas reações. O aprofundamento da prática nesses dois fatores permitiria ao indivíduo uma crescente autonomia em relação a seus estados mentais e domínio da própria consciência ou fatores mentais em jogo nas percepções que o sujeito tem de si mesmo e do mundo.

O caminho óctuplo fornece, assim, os parâmetros básicos que orientam o praticante, tanto numa relação interna à própria prática da meditação, quanto em um espectro mais amplo, ou seja, fornecem os critérios para a ação no mundo. Eles estabelecem uma dimensão de reflexividade à própria prática e à ação no mundo.

No próximo capítulo, discutirei um desses fatores, o falar correto, como um elemento que traria alguns constrangimentos à dinâmica da comunicação na comunidade.

4. Via Zen: o centro e local de prática dos budistas zen em Porto Alegre

O Via Zen é o local onde realizei meu campo de pesquisa. É lá o lugar onde o mestre Moriyama Roshi ministra seus ensinamentos e onde os praticantes se encontram para a prática, formando assim um espaço privilegiado de sociabilidade. O Via Zen funciona como uma associação, com cargos como presidente, tesoureiro, secretário. É também o local onde Moriyama reside.

Nesse capítulo meu foco é a entidade e faço uma análise a partir de minhas observações em campo e de dados colhidos nas entrevistas. Uma das questões que discuto, tomando como referência o conceito de hierarquia de Louis Dumont, é a existência de dois níveis ou planos e o englobamento de um pelo outro enquanto chave explicativa para o que sucede no Via Zen. Termino o capítulo com uma reflexão sobre o silêncio a partir do parâmetro, que estabeleço, da existência de dois códigos em relação a ele e seus significados. Explicitando, um código que chamo de ocidental e o outro de oriental. Uma análise da tensão entre nosso legado cultural, fundado no logos, na palavra, tanto na nossa herança grega quanto na judaico-cristã, e a cultura oriental onde o silêncio é significado por outros valores. No zen isso é emblemático, uma vez que essa escola nasce do silêncio, conforme mostrado no capítulo 2.

4.1. O Via Zen

O Via Zen foi fundado em 14 de janeiro de 1996, como Associação Zen budista de Porto Alegre. Conforme o estatuto, é uma associação de caráter religioso e cultural, sem fins lucrativos nem político partidários, com o objetivo de congregar pessoas para a prática da tradição Soto Zen e o estudo do budismo. Desde maio de 2002 a sede da associação é uma residência alugada, localizada à rua Prof. Ivo Corseuil, nº 169, no bairro de Petrópolis, um bairro de classe média.²⁴

A nova sede possui instalações mais amplas. Como a maioria das residências nessa rua bem arborizada, e quase sem nenhum prédio em sua extensão, é um sobrado. Com três dormitórios na parte de cima, um deles serve de quarto para o mestre Moriyama, outro de quarto da monja Zuiten²⁵, e o terceiro, localizado na parte dos fundos desse piso superior, de zendo, denominação êmica do local das práticas do zazen. O zendo está localizado em um quarto em forma de L, com as dimensões de aproximadamente 15 m². Na parte de baixo há a copa e a cozinha e uma sala, com dois ambientes. Um deles serve como escritório do mestre e também como uma espécie de lojinha, onde são vendidos livros, camisetas com o logotipo do Via Zen e outros objetos. O outro serve como sala de estar. É nele que os praticantes se reúnem após os zazens.

A primeira característica que desponta, assim, é a de um ambiente familiar, sem separação entre o público e o privado. O que reflete um despojamento tanto do zen quanto, especificamente, de mestre Moriyama. Em algumas das vezes que fui

²⁴ Antes disso, o Via Zen tinha como sede uma casa alugada na rua Germano Petersen, no bairro de Moinhos de Vento.

ao Via Zen em horários que não os da prática, Moriyama me oferecia o café que estava preparando na cozinha. Encontrei-o também lavando pequenas louças na pia, refletindo, assim a não distinção no budismo de um nível sagrado e outro profano. Como ressaltado por mestre Dogen, iluminação e prática são a mesma coisa e assim, como decorrência, toda ação é uma forma reverente de manifestar e cultivar a iluminação. Toda ação é, se poderia dizer, consagrada.

Na grade de programação do Via Zen, há seções de zazen de Quarta-feira à Domingo. Na Quarta, às 19h30m e nos demais dias às 19 horas. As práticas tem quarenta minutos de duração. Além disso, aos sábados, às 15h00, acontece a Iniciação ao Zen, uma atividade voltada para os neófitos que chegam a casa querendo conhecer o budismo zen. Essa prática é ministrada por algum membro do Via Zen, com a condição de que seja um discípulo ordenado leigo do mestre Moriyama Roshi. Essa atividade consiste numa prática de zazen de vinte minutos, precedida de uma apresentação verbal do budismo, do Via Zen e do mestre, e sucedida por um encontro na sala de estar, onde podem ser esclarecidas dúvidas, questões e dificuldades que tenham surgido durante a prática.

4.2. O Rakusu

O rakusu é uma espécie de avental. Uma das primeiras coisas que notei indo ao Via Zen é que apenas alguns praticantes o usavam, além do mestre e da monja. Ele representa um símbolo de distinção. Sua adoção não é arbitrária, antes tem de ser solicitada ao mestre. Sua concessão significa que o praticante se tornou um discípulo leigo ordenado e se dá através de uma iniciação em um ritual para

²⁵ Até meados de dezembro de 2004, quando Zuiten retornou a sua terra natal, a Alemanha, para completar a

"receber o rakusu". Com isso se pode falar em uma hierarquia no Via Zen formada pelo mestre no topo, abaixo dele os monges²⁶, depois os discípulos ordenados leigos e, por último, praticantes leigos que não tomaram o Rakusu. Embora o rakusu seja um símbolo importante e distintivo da apropriação de um capital religioso-espiritual, muitas vezes, estando no Via Zen tive a oportunidade de ouvir discípulos que o possuíam relativizar sua importância, no sentido de afirmar que há praticantes sem o rakusu que são muito mais comprometidos com a prática do zazen e com a associação do que outros que o possuem. Um tema que será a seguir explorado em seus desdobramentos e reflexos sobre o Via Zen.

Antes disso, é preciso abordar o rakusu, seus significados e a preparação para recebê-lo. Nesse sentido, o Via Zen dispõe de um pequeno polígrafo intitulado *Ordenação do leigo: receber um Rakusu*, onde constam informações a respeito dele. Com sete páginas, apresenta dois subtítulos, 'história' que ocupa duas páginas, e 'o que significa receber um rakusu', nas restantes. No zen budismo é tradição o interessado, originalmente os monges, confeccionarem o rakusu. Assim o polígrafo citado é acompanhado de outro, intitulado *Treinando o ponto*, que instrui o interessado no processo de confecção do mesmo. Uma espécie de manual, suas dez páginas apresentam as medidas e várias figuras que orientam o processo de costura.

Segundo o polígrafo a tradução literal de rakusu seria algo como "o hábito do arrozal bem-aventurado". Atravessando a Índia, certa feita Buda teria pedido a um dos seus discípulos, Ananda, quando passavam por um campo de arroz, que confeccionasse um manto para a sanga tomando como modelo este último. Daí o nome. O rakusu também é chamado de *kesa* e no polígrafo consta que "o monge

recuperação de sua saúde, após ter sido acometida de um câncer.

budista possuía três *kesa*: um de nove tiras, um de sete e outro de cinco tiras. É este último (...) que, diminuído de tamanho, transformou-se no *rakusu* que os leigos também usam." Na parte de trás do *rakusu* o mestre escreve o nome do novo discípulo e apõe o seu selo.

Na parte intitulada 'o que significa receber um *rakusu*' é dito que o mesmo é a entrada no caminho. Ele não significa que se conheça o budismo e sim que se queira aprendê-lo. Ele simboliza uma passagem, uma clivagem, como expresso na seguinte passagem: "Talvez antes tenhamos tentado outros caminhos, outros mestres, mas agora achamos que o Caminho do Buda é o melhor e desejamos aprofundá-lo sob a orientação daquele mestre determinado. Ao receber um *rakusu*, criamos um elo cármico que nos permitirá penetrar no *darma* mais profundamente."

A cerimônia de receber o *rakusu* manifesta esse compromisso junto ao mestre e a comunidade. Nela o neófito profere a fórmula "Eu me abrigo no Buda, eu me abrigo no *darma*, eu me abrigo na sanga". Faz parte da cerimônia a recitação da seguinte confissão, conforme o polígrafo: "Todos os males que cometi através de meu corpo, minhas palavras e minha mente, têm raiz na cupidez, na repulsa e na ilusão, os três venenos sem origem. De todos esses males eu agora me arrependo de todo o coração."

À confissão se segue o recebimento dos preceitos, em número de dez, abaixo descritos:

1º) não matar, respeitar a vida; 2º) nunca tomar o que não nos foi dado; 3º) não ter uma vida sexual que desrespeite os outros; 4º) dizer a verdade; 5º) evitar bebidas ou comidas tóxicas ou embriagantes; 6º) não falar dos erros alheios; 7º) ser suficientemente humilde para reconhecer abertamente o mérito alheio; 8º) combater

²⁶ Com a saída de Zuiten, o Via Zen não tem hoje nenhum monge, embora esse seja um dos objetivos de

nossa cupidez e avidez, quer se refira a coisas materiais ou espirituais; 9º) não ceder à raiva; e 10º) jamais falar mal das três jóias (o Buda, o darma, a sanga).

A cerimônia para receber o rakusu se chama "zaike tokudo", em japonês, significando aqueles que "ficam em casa", em contraposição a "shuke tokudo", a ordenação de monges e monjas que, como tal, abandonam casa e família. Na cerimônia do rakusu o aspirante recebe também um nome de discípulo. Há algumas orientações a respeito e, assim, embora um pouco longa, considero necessária a transcrição abaixo, tirada do polígrafo referido, que aborda ao mesmo tempo a contextualização do mestre e do discípulo, bem como a relação entre ambos, na corrente dessa tradição espiritual:

Todas as manhãs, nos templos zen, recita-se a linhagem dos Patriarcas e Mestres chineses e japoneses que transmitiram fielmente o ensinamento até o mestre atual. O mestre Moriyama, por exemplo, é o 87º sucessor de Buda. Nenhum nome é omitido. Essa linhagem é importante porque é ela que atesta a autenticidade do ensinamento, transmitido de mestre à discípulo.

Durante a cerimônia de recebimento do rakusu, o novo discípulo recebe também o *Kechimiyaku*, palavra esta que significa 'linha do sangue'. Trata-se de um papel no qual a sucessão está escrita e, no final da lista, sob o nome do mestre, escreve-se o nome budista do novo discípulo. A linha vermelha que une todos os nomes, essa 'linha de sangue', significa que o ensinamento ainda está vivo. Ele não pertence aos séculos passados, não é história, mas cada mestre, por sua vez, personifica e incorpora o Buda Sakyamuni e todos os outros mestres, acima do tempo e do espaço.

O *Kechimiyaku* é dobrado de um modo especial pelo mestre. Não deve ser aberto nem mostrado. Você deve guardá-lo embrulhado, num lugar limpo. Se algum dia você abandonar a prática do caminho, você deve queimá-lo. (VIA ZEN, [1999a ?] , p. 5)

Assim, quem fosse ao Via Zen pela primeira vez, por exemplo, para meditar, não deixaria de notar essa distinção básica entre algumas pessoas que portam esse

avental, o rakusu, e os outros que não o portam. Conforme o polígrafo, receber o rakusu é o símbolo que demonstra ter "entrado no caminho". Ele é uma iniciação e como tal é conferido em uma cerimonia que comporta um ritual. Não obstante, conforme vários dos meus interlocutores frisaram a sanga é formada por todos, tanto aqueles que o possuem, como aqueles que não, independente destes estarem aspirando ou não a esse passo.

Com a convivência na sanga algumas questões ligadas ao rakusu foram surgindo em minha pesquisa. Uma delas é que constatei que era relativamente grande o número de pessoas que tinham recebido o rakusu e, algum tempo depois, se afastado do Via Zen. Independente de em minha pesquisa a questão do individualismo contemporâneo ser um eixo central a ser pesquisado nas motivações que levavam ao budismo, esse fato por si só se constituía em um foco importante a ser averiguado. Somado ao fato de desde sua origem o Via Zen conviver com dificuldades financeiras, esse fato mais do que chamar minha atenção, me causou um certo espanto. Pois, partindo do princípio de que é um caso raro ter um mestre autêntico do zen em Porto Alegre (e que tê-lo aqui é bem mais prático do que ir ao Japão em busca de um), me parecia que um discípulo com rakusu deveria zelar pela permanência do mesmo aqui. Em termos práticos estar presente no Via Zen e colaborar para seu desenvolvimento. Afinal o Via Zen é o suporte concreto da presença de Moriyama na cidade.

4.3. Dois níveis hierárquicos e a questão de explicar um pelo outro

O rakusu acabou se revelando um importante fio condutor. Através dele outras questões e algumas constatações foram surgindo. Em geral, quando eu perguntava o porquê de tantos discípulos que tinham recebido o rakusu não estarem presentes no Via Zen, a resposta que recebia era de que o importante é que o discípulo assumia um compromisso de seguir o caminho de Buda na sua vida e que, portanto, sua presença ou não no Via Zen era secundária. Era um compromisso assumido com o mestre, como me foi reiterado e enfatizado. Se isso servia como justificativa da parte de membros importantes do Via Zen, me mostrava que existiam duas instâncias, o Via Zen e o mestre. Autônomas e circunstancialmente, se é que se pode dizer assim, juntas. É como se o Via Zen fosse uma coisa e a presença do mestre nele, outra. Nos termos de Dumont, com seu conceito de hierarquia, poderia se dizer que havia dois níveis hierárquicos, dois valores, com um deles englobando ou encompassando o outro. Um nível era o mestre, e o que ele representa, o budismo, e o outro o Via Zen, a associação como um fato material e concreto.

Como acontece com uma boa parte das associações, o Via Zen convive com dificuldades, a principal delas financeira. Como a própria palavra etimologicamente aponta, uma associação é uma reunião de pessoas, voltadas para algum objetivo comum. Assim, ela funciona a partir do que as pessoas decidem. E mais que isso ela existe a partir dessa participação e envolvimento. Um comprometimento que mais que o pagamento da mensalidade, no valor de R\$ 30,00, exige a doação de tempo.

A presença desses dois níveis hierárquicos se manifestava em muitas ocasiões. Mas o que quero ressaltar aqui é especificamente o de uma manifestação básica dele. Toda questão relativa ao lado concreto, o Via Zen, é reportada, em termos de explicação, justificação, ao nível que lhe engloba, o mestre ou o budismo. Assim, por exemplo, com a questão dos discípulos com rakusu que não participam do Via Zen. Seu compromisso é com o mestre, em seguir os princípios budistas na vida. Ao mesmo tempo que isso revelava um modelo de espiritualidade bastante a fim daquele mostrado por Velho (1998) quando explora a idéia da gnose e sua atualidade²⁷, também desvelava um padrão, o de reportar ou explicar as questões práticas e materiais pela sua dimensão espiritual.

Um episódio deixa claro o que quero dizer. Tive conhecimento de que o presidente anterior do Via Zen, Ricker, havia se afastado logo em seguida ao término do seu segundo mandato. Como havia dirigido a instituição durante quatro anos, me pareceu mais que importante, imprescindível entrevistá-lo. Não só pelo período como dirigente, para obter a sua visão registro sobre a história da entidade, mas também para saber as razões do seu afastamento. A atual presidente, Bárbara, me recomendou que eu falasse com ele, que era uma pessoa fundamental na história do Via Zen. Quando perguntei a ela porque ele havia se afastado, ela, no entanto, não soube me dar uma resposta. Curiosamente, uns dois meses após tê-lo entrevistado, um dos principais membros, Giovanni, me perguntou se eu ia entrevistar o Ricker e que se eu o fizesse, perguntasse porque ele se afastou.

Como pesquisador eu estava a partir de então informalmente incumbido da tarefa de descobrir as razões pelas quais Ricker não freqüentava mais o Via Zen. Ao

²⁷ Velho (1998) faz um paralelo entre a idéia de Troeltsch, de uma espiritualidade mística como a forma de religiosidade mais apta a se desenvolver no mundo moderno e a idéia de gnose, ambas as formas acentuando "a

mesmo tempo que isso servia para mim como um índice de que, como pesquisador, eu estava bem integrado na comunidade que pesquisava, pois era indicativo de uma relação de confiança e troca, também me mostrava que a associação não tinha uma instância prática para monitorar isso. Alguma coisa bastante prática que, no caso, significava procurar o mesmo e perguntar, procurar saber os motivos. Como muitas outras coisas na associação, descobri que essas razões práticas não eram buscadas por uma espécie de norma do caminho budista, a liberdade individual de cada um e o compromisso dos mesmos antes de tudo com o seu caminho espiritual interior. Levantei também a hipótese de que isso teria relação com o sexto preceito, o de não falar dos erros alheios, e com o terceiro fator do caminho óctuplo, a fala correta.

4.4. A entrevista com Ricker e a história do Via Zen

Ricker é dentista, tem 50 anos e me recebeu para a entrevista em seu consultório num prédio no centro da cidade. Simpático e afável, já ao telefone manifestou o maior interesse em contribuir com minha pesquisa, desfazendo assim qualquer sombra de dúvida que eu pudesse ter sobre o interesse dele em falar. Além de me reconstituir uma parte da história do Via Zen, o encontro com ele se revelou profícuo em outro sentido. Por motivos profissionais ele frequenta hoje o Mosteiro Budista Tibetano em Três Coroas e, então, ao longo da entrevista, não deixaram de surgir comparações interessantes. Há cerca de seis meses ele foi convidado pela lama Sherab, de Três Coroas, para ser o dentista da sanga de lá. Assim, quinzenalmente, ele vai ao mosteiro. De acordo com Ricker:

importância dos laços transversais, a relatividade das instituições e o caráter crucial da experiência pessoal."

Eu entrei no zen em 91... o Via Zen surge como Via Zen verdadeiramente em 95, porque em 95²⁸ ele é fundado como via zen, tendo como presidente a Maria Ermínia Lapolli num consenso entre os grupos, entre os praticantes. E ela me convida para ser tesoureiro e diz que se eu não pegar junto, ela não pega. Na verdade porque havia uma cúpula de pessoas que tinham condições de suportar economicamente aquela situação. Então nós passamos muitos anos juntos. A M. Ermínia fez 95-96 e aí eu fui presidente de 97 a 2000. Eu fiquei 6 anos na diretoria, digamos assim. A gente resolvia os problemas de acordo com as condições que a gente tinha. Por exemplo, era um grupo muito pequeno e não havia condições de se ampliar. O Zen não é sedutor. O zen, tu conhece, entra lá, senta, medita e depois vai embora. Enquanto que no budismo tibetano, ele é todo escalonado. Ele é construído. Por exemplo, se tu fizeres uma doação pecuniária, essa doação vai te retornar em méritos, existe toda uma educação e no zen é complicada essa coisa e muitas pessoas da contracultura também não tinham poder aquisitivo.

Ricker estabelece um paralelo entre a atração pelo zen e a contracultura.

o zen sempre foi, do meu ponto de vista, contracultural,... eu vi muita gente nesses dez anos de zen budismo, eu vi muita gente que já tinha tentado todas as terapias, todos os caminhos alternativos e só encontraram refúgio ali.

A questão da contracultura é um ponto importante na relação com o zen. É através desse movimento por novos valores, e no campo religioso a busca de uma nova forma de espiritualidade, que vai crescer decisivamente a difusão mais ampla do budismo e especificamente do zen no Ocidente.

O interesse pelo Budismo surge dentro dessa corrente mais ampla, inicialmente denominada Contracultura e depois Movimento Nova Era (MNE), em um contexto de busca aberta e não-sistemática por espiritualidades alternativas. O Budismo se coaduna com esse contexto geral do MNE, em que ocorre um deslocamento da autoridade para o próprio indivíduo. E se distingue no sentido de

²⁸ Os estatutos são de janeiro de 1996.

que aderindo ao budismo, adere-se a uma tradição espiritual com um esteio de 2500 anos.

Segundo Carozzi (1999), a Nova Era combina em seu discurso e prática como metas de mudança a transformação individual com a sacralização do self, a espiritualidade, e rejeição dos marcos institucionais ocidentais. Conseqüência disso, o Oriente é estereotipado e mistificado. Ele é o outro no espelho do Ocidente e portanto, um produto idealizado do imaginário ocidental. Como se dá no praticante budista, a passagem para a visão de um religião como de fato ela é, com suas exigências e prescrições, uma religião não mais idealizada?

Ao estudar a Nova Era, Anthony D'Andrea, nos mostra que mais que aquilo que o nome queira dizer, o MNE se liga a uma idéia mais ampla, "o advento e a expansão de espiritualidades pós-tradicionais", das quais a Nova Era seria, em suas palavras, a manifestação mais contundente. Essas espiritualidades pós-tradicionais se expressariam através de um caráter mais individualista, flexível e dinâmico. A mesma pergunta que D'Andrea se faz no seu livro em relação ao Santo Daime, fazemos aqui em relação ao budismo. Ele se perguntava, *"Como era possível uma religiosidade tão tradicional como o Daime ser considerada new age, isto é, uma forma reflexiva mística (pós-tradicional)?"* Segundo D'Andrea,

o caso do Santo Daime é exemplo de um franco processo de "nova-erização" de antigas tradições como o cristianismo, o budismo.... Esse processo se refere a uma forma emergente (moderna) de *significar e manusear recursos simbólico-práticos tradicionais, com finalidades individualistas*. E as conseqüências dessas ressignificações reforçam, de fato, tendências individualizantes, reflexivistas e destradicionalizantes. (D'ANDREA, 2000, p. 20, grifo nosso)

Desenvolvendo uma reflexão a partir de Harold Bloom, Otávio Velho trabalha a idéia da gnose como uma hipótese bastante atual para pensar a religião. Para Bloom o núcleo da gnose — numa visão moderna, de acordo com este autor — estaria na natureza fluida entre o humano e o divino (VELHO, 1998, p. 37). Mais que isso,

agora, é como se São Tomé fosse o apóstolo do novo tempo. Um tempo que exigiria uma *religiosidade da experiência direta*, onde o conhecimento subsume a afetividade e é posto no lugar da transmissão exclusivamente por via da tradição (...), a qual não tem valor senão na medida em que é reinventada convincentemente. (...)

Estaríamos com a gnose, sobretudo, diante de um (entre outros, aliás) esquema triádico: espírito-alma-corpo, o espírito sendo associado à 'centelha divina', ao self ou 'verdadeiro eu', expressões recorrentes hoje nos mais diversos 'novos movimentos religiosos'. A gnose seria para Bloom, através dos tempos, *a religião daqueles que não querem deixar tudo nas mãos de Deus*. Das duas grandes formas de espiritualidade possíveis, a que nega e a que afirma o self, a gnose pertenceria à segunda. (VELHO, 1998, p. 38-39, grifos meus)

De acordo com Velho e Bloom, penso que o budismo poderia ser pensado como uma forma de gnose. Uma forma contemporânea, como sublinhado por Bloom e, no caso do budismo, centrado nas características que sublinhei no texto acima, *uma religiosidade da experiência direta e a religião daqueles que não querem deixar tudo nas mãos de Deus*. Aliás, no caso do budismo com a radicalização de não deixar nada nas mãos de Deus.

Ao fazer essa aproximação entre o budismo e a gnose, de acordo com Velho (1998), é preciso salientar que essa "gnose budista" não se trataria, de maneira alguma, de uma forma niilista de gnose. A idéia do budismo como uma cosmologia niilista — se é que se pode falar nesses termos —, mesmo que ainda possa ter alguns desdobramentos circunstanciais, é fruto da recepção que o budismo teve no

Ocidente no século XIX por parte de intelectuais. Tanto os que se entusiasmaram por vê-lo como uma religião atéia — uma contradição em termos —, quanto, e principalmente, daqueles que o refutaram como uma doutrina niilista.

Velho (1998) destaca uma associação entre o Romantismo e o desenvolvimento dessa moderna forma de gnose. Esse mesmo veio Romântico estaria presente com força no movimento contracultural dos anos 60 do século passado. Para Campbell (1977) o Romantismo²⁹ é uma das matrizes que levará àquilo que denomina como mudança de paradigma na cultura ocidental e que, segundo esse autor, se mostraria de maneira mais efetiva e visível justamente a partir do movimento denominado de Contracultura.

O Romantismo teria sido importante na constituição de uma nova sensibilidade. Velho (1998) mostra que em seu livro *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*, Campbell "lembra a centralidade para os românticos da concepção do self como um gênio criativo essencialmente divino e único e do direito à autoexpressão ou autodescoberta." (VELHO, 1998) Retirando da citação o termo "divino", ela poderia ser aplicada literalmente ao budismo. Talvez até mesmo sem tantas ressalvas, uma vez que o budismo ocidental é a busca de uma espiritualidade por pessoas que tem como matriz, em geral, alguma idéia do divino. Numa ressignificação do budismo a partir dos seus praticantes ocidentais é preciso conciliar a visão budista com a tradição cultural judaico-cristã, baseada na idéia de um Deus e do divino.

O próprio Campbell (1997) fala em orientalização do Ocidente, como uma mudança de paradigma, não como uma transferência de valores e modos de ser do

Oriente para o Ocidente, mas a partir de uma transformação interna do próprio Ocidente. Uma mudança que irá encontrar ressonâncias naquilo que o Oriente tem e a partir daí sim assimilá-lo. De acordo com este autor:

A tese aqui proposta é nada menos do que a afirmação de que o paradigma cultural ou teodicéia que tem sustentado a prática e o pensamento ocidental por cerca de dois mil anos está sofrendo um processo de substituição (...) pelo paradigma que tradicionalmente caracterizou o Oriente. Essa mudança radical tem sido, e continua sendo, ajudada pela introdução de idéias e influência do Oriente no Ocidente, mas o que tem sido de muito maior importância são os desenvolvimentos culturais e intelectuais dentro da própria civilização ocidental. (CAMPBELL, 1997, p. 6)

4.5. A saída de Ricker do Via Zen

Quando pergunto a Ricker sobre os motivos do seu afastamento, ele inicialmente arrola questões de ordem econômica e profissional. A crise econômica, por um lado, e, de outro, o grande aumento do número de odontólogos no mercado o obrigou a mudar de escala. Ao invés de permanecer com seu consultório particular, vendo diminuir o número de novos clientes, ele resolveu abrir uma empresa no ramo. Como ele diz, uma outra escala, 'tendo o governo como sócio através dos impostos e encargos trabalhistas'. Isso o fez mudar o ritmo de vida, trabalhando das 8 às 22 horas. É o tempo a razão principal. Mas quando eu insisto na pergunta, ele esclarece:

²⁹ Vários autores do Romantismo manifestaram interesse e, em graus diferentes, algum conhecimento do budismo.

Isso (as razões econômicas) é uma maneira da gente querer explicar uma coisa, sempre vai ter que ter uma explicação, a gente sempre vai ter que achar um motivo. Mas, na verdade, eu meio que cansei de operar com aquele tipo de grupo, eu tive dificuldades. Uma vez um grande amigo meu, o Luiz Afonso, me diz assim 'que eu reclamava da inoperância das pessoas'. Quando tinha que fazer uma reunião, acertar coisas, manter um grupo, gente, existem coisas concretas, tu não tem nada simplesmente. Tem uns corajosos ali que são absolutamente incompreensíveis na sustentação material. Então, alguém diz, eu acho que a gente tem que se reunir e ir lá no banco para pedir um financiamento e construir uma sede própria. Então, tu não tem estrutura, tu não tem conta no banco, tu não conhece nada e se tem uma idéia dessas, muito alheia a uma realidade de sobrevivência. Então, eu cansei um pouco disso. Eu vi pessoas muito diferentes de mim no aspecto de execução. Enquanto eu era presidente, eles brincavam que eu era o Fujimori, carinhosamente. Porque tomar uma decisão, para aprovar um símbolo não sei do quê, era um monte de reuniões, aquilo para mim era um sacrifício danado. Aquilo, para mim, era difícil de tolerar, embora eu tenha aprendido muito ali.

É interessante notar que a saída de Ricker, seu afastamento, se dá no momento em que ele se transforma, em sua vida profissional, em um empresário. Tomei isso como simbólico, senão da incompatibilidade, da dificuldade em operar algo, no caso uma instituição, em termos de uma mentalidade, digamos, contracultural no atual momento do capitalismo. De certa forma, o regime econômico demanda de todos uma adaptação e conformação ao seu ritmo. Quando isso não é feito, o desgaste e a tensão são uma consequência, fatal no caso de Ricker que não conseguiu mais conviver com essa microdinâmica do Via Zen.

4.6. A relação do Via Zen com o dinheiro

Já em minhas primeiras observações de campo um aspecto que me chamou a atenção foi a relação institucional da entidade com o dinheiro. Isso em uma dimensão bastante prática, até porque falar em dinheiro é tocar diretamente em questões práticas. A questão que surgiu inicialmente foi bastante pontual, ampliando-se depois para uma consideração mais ampla sobre a relação da

entidade com o dinheiro de um modo geral. Logo que se entra no Via Zen há um mural com um quadro. Nele estão os horários de prática, recados para a sanga, recados ou avisos de um praticante a outro, em geral lembrando de coisas que devem ser feitas ou relatando passos que foram feitos. E ali, junto com o horário das práticas, há a informação que para os não-sócios a prática do zazen tem um valor de R\$ 5,00 (cinco reais), como forma de contribuir para a manutenção da casa. A princípio, perfeito. O problema era que eu nunca via ninguém pagar e, principalmente, ninguém a cobrar. Descartada a hipótese inicial de que todos fossem sócios, a questão ganhava contornos mais nítidos.

Como registrei isso logo de início das minhas observações em campo, e uma vez que haviam outras questões mais centrais ligadas ao ensinamento, decidi não perguntar nada a respeito e continuar observando. Em todas as práticas de zazen de que eu participava, nunca vi ninguém desembolsar nenhum valor. Havia os encontros após o zazen, na sala de estar, que eu pensava ser um bom momento para isso, mas nada. Ao mesmo tempo, notei que junto à porta de entrada havia, ao lado esquerdo uma caixinha de papelão com um orifício na parte superior. Obviamente era para recolher dinheiro, ou melhor, tecnicamente falando, um objeto funcionalmente preparado para receber doações. A caixinha estava ali, no mais completo abandono, sem nenhum cartaz ou folha de papel junto, ou acima, chamando a atenção a ela. É um detalhe que estou descrevendo, mas que julgo significativo. Na prática, quem entra no Via Zen não tem como notá-la. Ela fica à esquerda, a mais ou menos um metro do chão, repousando sobre um pequeno parapeito. E assim que entra, a pessoa tem que se voltar para a direita, onde fica, junto à parede, um conjunto de três estantes, com sapatos e chinelos. Esse é o primeiro ato que se tem que fazer no Via Zen: tirar o que se calça e colocar chinelos

para andar lá dentro. Portanto, ao se sair, o último ato é trocar os sapatos novamente. Assim, todas as vezes que eu olhava aquela pequena caixa, esquecida num canto, ela me transmitia um ar de mais completo abandono.

Não tardou muito e descobri a explicação, o modo como funcionava o processo. Não se cobrava mesmo. Espera-se que as pessoas paguem espontaneamente, colocando na caixa o valor. Mais uma vez a mesma dinâmica: nenhuma instância prática, o ato de cobrar, no caso, e sim a expectativa de que as ações ocorram a partir da consciência, da dimensão interior de cada um. Tendo um templo da Igreja Universal do Reino de Deus há uns quatrocentos metros do Via Zen, eu pensava, que diferença!

Essa relação da entidade com o dinheiro ficou bastante nítida através de ocasiões em que eu fui almoçar no Via Zen. Por iniciativa do mestre surgiu a idéia de fazer almoços. O encontro ganhou um nome, Tijela's, que é como se fosse o nome do restaurante todas as vezes em que ocorrem os almoços. Esses não têm uma regularidade fixa, em geral acontecem uma vez por mês, no máximo duas. A cada vez, alguém é o cozinheiro, denominado na sanga de 'tenzo", palavra japonesa que designa o cozinheiro nos mosteiros. Aliás, Moriyama conta que foi durante alguns anos cozinheiro no mosteiro no Japão. Procurei frequentar sempre o Tijela's, que se revelou um ótimo momento de socialização junto a sanga, permitindo maior envolvimento com todos, inclusive com o mestre.

Descobri o Tijela's num Domingo. Reunido com os outros na sala de estar, após a meditação, vi num quadro-branco num canto da sala, a palavra Tijela's, dia tal, valor R\$ 10,00 (dez reais) e abaixo, na forma de duas colunas, numeração de um a quinze. Alguns números já tinham nomes escritos ao lado. Perguntei o que era,

me disseram, perguntei se podia participar, me disseram que sim, que era legal que eu viesse. Peguei o pincel atômico e escrevi meu nome ao lado do primeiro número livre.

No dia marcado, fui para o meu primeiro encontro do Tijela's. Cheguei uns dez minutos antes do horário marcado. Ajudei a colocar a mesa e almoçamos. Um almoço excelente, um pequeno banquete, sempre com algum prato especial e diferente, o que se revelou uma tradição do Tijela's. Após o almoço, ajudei a recolher a mesa e perguntei à organizadora se era para ela que eu pagava. Ela disse que sim e me indicou uma pequena caixinha onde eu deveria colocar o dinheiro. Foi o que fiz, não só desta mas de todas as vezes de que participei desses almoços. Mas num deles, inadvertidamente, por descuido, eu já estava no portão, já tinha colocado de volta meus sapatos, quando lembrei que não havia depositado o valor. Voltei e o fiz. Registrei isso em meu diário de campo, refletindo sobre o que tinha acontecido. Não havia sido nada de grave, eu não havia dado calote no Tijela's, mas refleti que havia condições favoráveis ao meu descuido. Na ocasião eu já havia ido a uma meia dúzia desses encontros, todos eles com uma atmosfera calorosa, amigável e fraterna. Envolvido por esse clima, saí achando que já havia pago.

O que quero chamar a atenção aqui mais do que essa "atmosfera" de que no Via Zen não é preciso dinheiro, é que não se estabelece o dinheiro como um bem de troca, de Dom e contra-Dom. Faço aqui um paralelo para reflexão justamente com a Igreja Universal do Reino de Deus, a partir de trabalho de Patrícia Birman.

Em "Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos", a autora analisa o processo de

passagem³⁰ de mulheres de cultos afro-brasileiros para à IURD. Esta Igreja trabalha com uma noção de Teologia da Prosperidade que, invertendo a lógica católica na qual a pobreza é uma virtude, passa a ver a riqueza como um "direito" dos homens. Nela o dízimo é transformado em um princípio de que "é dando que se recebe".

Se (...) levarmos a sério o princípio "é dando que se recebe", veremos que estamos diante de um procedimento de troca agonística, que envolve vários parceiros e se aproxima sugestivamente da reciprocidade tal como descrita por Marcel Mauss (...). Pretendo sugerir que, neste caso, o princípio de reciprocidade é utilizado de forma religiosamente inovadora, atribuindo à mediação religiosa outro papel na vida social corrente. (...) Independentemente de seu estatuto social, o fiel pode se introduzir nesse circuito de trocas divinas, fazendo o *primeiro gesto*. (...) Assim, surge um circuito de trocas baseado na reciprocidade, desde que as pessoas saibam que nele se processa uma 'troca indireta', que depende da crença de que a Igreja é realmente a representante de Jesus na Terra. (BIRMAN, 2001, p. 74)

Prosseguindo na análise dos rituais da Universal, a autora nos mostra que:

Longe de ter um sentido amoral para seus fiéis, ela, ao contrário, vincula o dom a duas coisas: cada pessoa tem 'direito', ao fazer um dom, a se integrar numa rede de reciprocidade, obtendo prosperidade para si mesma e para os outros. Este direito é moral e, ao ser conquistado como contra-dom, vincula a prosperidade ao pertencimento social e este ao compromisso da reciprocidade. (...)

Este [o sujeito religioso] faz das 'graças' e da 'prosperidade' um 'direito' que vai ser realizado porque foi ele quem 'deu o primeiro passo', quem fez o 'desafio' e por isso pode exigir sua integração num circuito de trocas. (BIRMAN, 2001, p. 76-77).

É essa idéia de um princípio de reciprocidade e de um circuito de trocas que poderia se estabelecer na comunidade zen budista, a partir dos seus parâmetros, em relação a questão do dinheiro se esse fosse valorizado, se ele pudesse ser vinculado a uma economia de troca, de Dom e contra-Dom. o exemplo mais

³⁰ A propósito, a autora usa o termo "passagem" no lugar de "conversão" e justifica em nota. As mesmas razões que ela arrola são inteiramente pertinentes no caso do budismo, no qual é igualmente problemático o uso da expressão conversão. Nesse sentido, reproduzo a nota da autora

marcante que encontrei disso no Via Zen é justamente com a prática de Iniciação ao Zen, aos sábados. Para ela também esta prescrito o valor de R\$ 5,00, mas, das vezes que participei dessa prática, nunca vi o valor ser cobrado.

Ricker elogia o trabalho de mobilização da atual presidente, Bárbara, e registra um momento de mudança a partir da vinda em definitivo de Moriyama para Porto Alegre, em 2000:

A Bárbara está fazendo um trabalho gigantesco, bárbaro, de mobilizar, de guiar, de fazer, mas eu não sei te dar dados exatamente. Na verdade, existe um momento muito diferencial que é quando o mestre Moriyama Roshi passa a viver aqui. (...) Todo mundo pedia, todo mundo pedia, mas a responsabilidade de trazê-lo acho que nunca ninguém se deu conta exatamente. Até porque a contracultura que frequenta o zen é meio assim, se é cobrado é porque deve ser charlatanismo. Se tiver que pagar, então..., não sei o que que tem, mas tem uma parte prática, concreta, que ninguém pode abstrair. Olha, eu deduzo que não tenha mudado, se tu não correr atrás das pessoas para pagar, para lembrar, ninguém paga nada. Entra e sai sem pagar nada...

Mas, de acordo com Bárbara, é visível algumas mudanças. Há um maior comprometimento da sanga, justamente por causa daquilo que Ricker apontou, uma conscientização da dimensão da importância da presença de Moriyama por aqui. Embora ela afirme a necessidade de lembrar as pessoas de pagar a mensalidade, há muitas que contribuem num valor bem acima da mensalidade, além de, mais importante ainda, dedicarem seu tempo à associação. Mas ao mesmo tempo, ela afirma, em relação à questão das mensalidades, que esse é um traço de um certo mundo alternativo do qual uma parte dos integrantes são provenientes.

4.7. O silêncio: conflito entre dois códigos

Reflico aqui sobre o silêncio a partir da idéia de dois códigos em relação a ele. Por dois códigos quero me referir a Oriente e Ocidente, num sentido de uma disjunção. No Ocidente o silêncio é signo da não comunicação. No zen o silêncio é central à prática e uma forma de comunicação. O esforço que faço é no sentido de encontrar uma chave interpretativa para aspectos do que observei no Via Zen como um conflito entre dois códigos diferentes, o ocidental e o oriental, para um mesmo fenômeno, o silêncio.

Ocidentais que somos, o logos, tanto em sua vertente grega, quanto judaico-cristã, nos funda. A experiência das civilizações orientais não partilha essa nossa herança. A relação entre palavra e silêncio é outra, mais modulada pela interpenetração de uma categoria na outra, no sentido de uma complementaridade, muitas vezes até com mais ênfase no valor do silêncio do que no da palavra.

Para nós ocidentais, palavra e silêncio ocupam lugares antitéticos. A comunicação se faz pela palavra, pelo diálogo. E o silêncio se opõe a esse. No zen o valor do silêncio é radicalmente potencializado, a iluminação é uma experiência além das palavras.

Como o taoísmo, a quem sem dúvida deve muito, zen é uma 'doutrina sem palavras'. Para provocar dentro do discípulo o estado propício à iluminação, os mestres recorrem aos paradoxos, ao absurdo, ao contra-senso e, em suma, a todas aquelas formas que tendem a destruir nossa lógica. (...) mas a destruição da lógica não tem por objeto remeter-nos ao caos e ao absurdo e sim, através da experiência do sem-sentido, descobrir um novo sentido. Só que este sentido é incomunicável através das palavras. (PAZ, 1980, p. 160)

Paz sintetiza a busca do zen, a de um novo sentido, que não se expressa em palavras, porque está além delas. Uma posição que se pode demarcar como diametralmente oposta a nossa, onde o sentido e a busca dele tem como fundamento o logos. E essa relação entre logos e sentido é perpassada ou atravessada pela linguagem como um fundamento da relação entre os homens.

Conforme Aristóteles, na Política:

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e dor prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidades destas coisas faz a habitação e a cidade. (Aristóteles, apud Agamben, 2004, p. 15)

Aristóteles enfatiza em seu argumento que a habitação, a cidade, ou seja, a vida em comunidade, só se faz possível pelo partilhamento entre os humanos de uma consciência moral e da linguagem. A tal ponto que sua refutação do ceticismo não se volta para um plano abstrato, mas a uma decorrência prática dirigida ao cético. O cético se exclui da comunidade humana, ele deve viver como uma árvore, pois ele rompe com aquilo que funda a comunidade, o diálogo, a linguagem.

O Zen é um caminho radical dentro do próprio budismo, como aponta Paz:

Algumas seitas buscam a iluminação por meio do estudo dos livros canônicos (Sutras); outras pela via da devoção (certas correntes da tendência Mahayana); outras ainda pela magia ritual e sexual (tantrismo); algumas pela oração e também pela repetição da fórmula Namu Amida Butsu (glória ao buda Amida). Todos estes caminhos e práticas enlaçam-se na via centra: a meditação. A doutrina zen — e isto a opõe às demais tendências budistas — afirma que as fórmulas, os livros canônicos, os ensinamentos dos grandes teólogos e mesmo a própria palavra do Buda são desnecessários. Zen predica a iluminação súbita. (PAZ, 1980, p. 159)

Considero assim que essa diferença profunda, quase uma assimetria, entre o que o zen propõe e aquilo que trazemos como ocidentais, herdeiros do logos grego e judaico-cristão, explicaria em parte as dificuldades e tensões na assimilação dessa doutrina por parte de praticantes ocidentais. Decisivo para isso é aquilo que mostrei acima, de as questões práticas envolvendo o Via Zen serem reportadas para um plano dessa dimensão interior da experiência postulada pelo ensinamento. Mas a questão é que essa música silenciosa do darma exige um preparo, um condicionamento do ouvido interior para ser escutada, mais que isso, ela exige uma pedagogia, e essa didática pressupõe o uso do ouvido externo, da fala, da palavra. Instância que fica ainda mais cerceada, me parece, em função do preceito da fala correta.

Essa talvez seja a razão pela qual muito poucos daqueles que fazem a prática de Iniciação ao Zen, aos sábados, fiquem na associação. Segundo Maria Eugênia, uma das minhas informantes, em média umas seis pessoas procuram o Via Zen nesse dia. Mas são pouquíssimas as que passam a se inserir, indo meditar nos horários noturnos. Talvez explique também um outro dado. Não foi incomum durante o meu tempo de pesquisa, no âmbito da minha vida social, encontrar pessoas que diziam já ter experimentado o zen. Em geral todas elas me reportaram o abandono da sua experiência, o não prosseguimento, com variações em torno da expressão "o zen é muito seco" Os próprios integrantes do Via Zen estabeleceram comparações com o budismo tibetano, como sendo um caminho mais escalonado, mais gradual e sinalizado em suas passagens.

5. As diversas faces do silêncio: um pouco das histórias com que cada um constrói seu jeito budista de ser

No zen o silêncio é a base e o caminho. Toda a prática espiritual está ancorada sobre a realização da meditação, denominada zazen, e que consiste basicamente em ficar sentado, em silêncio, diante de uma parede. O que gostaria de destacar aqui, no momento, é o contexto da minha prática etnográfica.

Se a etnografia se constituiu, de fato, na base e no caminho da minha pesquisa e investigação antropológica, a singularidade do meu objeto de pesquisa me proporcionava de saída um "choque" através do encontro com a alteridade. Minha entrada em campo, com o objetivo de desenvolver como produto final uma dissertação, ou seja, um discurso, significava entrar no silêncio e aprender com ele.

As práticas de zazen no Via Zen são de quarenta minutos. E é claro que embora a recomendação seja apenas prestar atenção na respiração, acabamos prestando atenção também nos pensamentos. No meu caso, em muitas das vezes em que pratiquei a meditação, porque estando lá atrás de um objetivo alheio à meditação, não pude me furtar a pensar no aparente paroxismo da minha situação, a de ter que vivenciar o silêncio para produzir um discurso.

A prática do silêncio criou as condições etnográficas para eu poder entrevistar meus pesquisados. As entrevistas só vieram a ser realizadas depois de um período de convivência no Via Zen, com as pessoas que dele participavam. Tendo iniciado em abril de 2004 meu campo, a primeira entrevista se deu em julho. Nesse período pude praticar a meditação e compartilhar de outros momentos que configuram a dinâmica de sociabilidade do centro. Todas as práticas de meditação, o zazen, terminam com um encontro dos participantes, fora da sala de meditação, o zendo,

para tomar chá, geralmente acompanhado de algum bolo ou bolachas. Esses encontros se dão na sala de estar da casa onde funciona o Via Zen. Na maioria dos zazen de que participei nem o mestre Moriyama Roshi, nem sua auxiliar direta, a monja Zuiten, estavam presentes.

Esses encontros que se seguem ao zazen não possuem uma dinâmica estrita, um ritual. Nas vezes em que o mestre estava presente, ele geralmente, vendo a presença de novos participantes, pedia para os presentes se apresentarem. Não há por parte do mestre, quando participa desses momentos, a intenção em fazer desse encontro a ocasião de transmissão de conhecimentos sobre o Zen. Nas vezes em que o mestre não estava presente, por vezes algum discípulo leigo lia trechos de algum livro ou de palestras da monja Jeishi Sensei, discípula de Moriyama, que mora na França, e da qual o Via Zen tem um arquivo de palestras por ela proferidos. Em outras ocasiões, apenas fica-se em silêncio, tomando o chá e comendo o bolo. Muitas vezes, principalmente no início, achava estranho o clima que se formava nesses momentos. Deduzi que não era para se conversar, apenas estar junto, e que a conversa poderia atrapalhar eventuais processos que ocorriam na mente e/ou no corpo dos participantes ainda sob os efeitos da meditação.

Com o tempo de participação no Via Zen pude relativizar minhas impressões a partir de conversas e opiniões colhidas juntos aos participantes. Em uma das reuniões de diretoria de que participei, uma das presentes afirmou que muitas pessoas reclamavam da falta de ensinamentos no Zen. E que o chá após o zazen seria uma boa oportunidade para se dedicar ao estudo. A mesma informante também relatou que algumas pessoas se sentiam constrangidas em falar, que esse momento estava tomado por uma formalidade e que portanto não se sentiam à vontade para se comunicar entre si.

A questão da transmissão de ensinamentos no zen, uma ausência que muitas pessoas sentem, encontra uma justificção ou explicação, de acordo com a fala de muitos informantes, em geral aqueles que tem o rakusu e são, portanto, discípulos ordenados leigos, de que o zen é assim mesmo, ou seja, de que o zen é a prática do zazen. De acordo com o fundador da escola soto zen, mestre Dogen, o essencial é a prática do zazen. Por esse lado então, a questão que surge é se essa característica do zen (que é a forma como ele é praticado no Via Zen) não completaria inteiramente as expectativas de praticantes brasileiros, que sentem justamente a falta de maiores momentos ou ocasiões de transmissão de ensinamentos. A questão tem um outro nível de complexidade no fato da proposta do mestre Moriyama ser a de construir aqui um budismo brasileiro.

Quanto a situação de constrangimento, apontada na reunião de diretoria, ela serviu para apoiar a impressão que eu tivera inicialmente. No primeiro zazen de que participei, o discípulo Ricardo Ensho me orientou nas questões relativas a posição do meu corpo sobre a almofada, denominada de zafu, na qual se pratica a meditação. Na reunião após o zazen, durante o chá, imaginei que me fosse perguntado como foi minha primeira experiência, como havia me sentido. Mas nada disso se passou e tratei de fazer a mesma coisa que os outros: tomar o chá, comer um pedaço do bolo e ficar em silêncio. Com o tempo pude notar, pela fala da minha informante, que havia reclamações de várias pessoas sobre a falta de uma comunicação maior após os zazens. Que em geral apenas se fazia o relato do que havia sido feito nas obras de construção do futuro mosteiro em Viamão.

Fazer as entrevistas foi assim uma jornada no sentido de descobrir, no sentido de tirar o véu, um pouco do silêncio que constituía cada um dos meus interlocutores em sua busca e sua trajetória.

Ana Lúcia Rodrigues da Fonte é artista plástica, tem 44 anos, e está no Via Zen desde o início do ano de 2004. No dia 30 de dezembro de 2003 ela tomou conhecimento da cerimônia de ano novo que iria acontecer, promovida pela instituição em outro local e este foi seu contato inicial. Assim entrou 2004 participando de uma atividade budista e tem sido uma das praticantes mais assíduas desse ano, presente em todos os finais de semana no Via Zen.

O conhecimento que ela tinha do budismo até então se resumia a leituras e ela afirma que nota agora a diferença entre ser apenas leitor e a prática, "são duas coisas bem diferentes".

- Como é essa diferença?
- Quando a gente lê, a gente cria na mente uma imagem daquilo, a compreensão intelectual das religiões não é difícil, e aí parece que a gente sabe muito. A gente se identifica e parece que faz parte da vida da gente, mas depois, praticando, a gente vê que é bem diferente, acho que tudo na vida é assim. Ler um cardápio não é matar a fome.
- E em que a prática reformulou a tua visão do budismo?
- Que eu não sei nada, que é inútil apenas ler, tem que praticar para saber.

Inútil que possa ser, se comparada à prática, como afirma Ana Lúcia, um fato importante que as entrevistas sublinharam é o de que justamente a leitura é em muitos casos o portal de entrada ao conhecimento do Budismo, como fica bastante expresso no caso de Giovanni Kakugen Dienstmann, um jovem de 22 anos, que há dois está ligado ao Via Zen e é hoje um discípulo ordenado leigo.

Giovanni é estudante de direito e pretende se tornar um monge. É um dos mais próximos do Mestre Moriyama Roshi, traduzindo na maioria das vezes as falas do mestre, que se comunica em inglês, para o português. Um sinal de sua dedicação também é o fato de há um ano e meio estudar japonês e já conseguir se comunicar de forma tênue nessa língua com o mestre.

Chegou um momento no meu caminho que eu estava confuso assim. Eu estava com uma necessidade de definir, pô, qual é o meu caminho? Eu leio um pouco sobre yoga, um pouco sobre isso, um pouco sobre isso. Mas se eu ficar cavando um metro em 10 direções eu não vou achar nada, é mais fácil ir em uma direção 10 metros. Aí eu pensei, eu tenho que decidir qual é o meu caminho. Eu pensei, uma coisa que sempre foi valiosa no meu caminho foi a meditação. Então, o caminho que eu escolher vai ter que ter a meditação como centro. Então, dos caminhos que eu conhecia, eu pensei, bom o taoísmo ou o zen budismo. É o que eu conheço mais, a partir da meditação. Então, eu pensei assim, eu vou comprar livros sobre o taoísmo e livros sobre o zen budismo para conhecer mais. Aí eu cheguei na livraria do Porto, não existia a Cultura ainda, tinha vários livros lá e eu comecei a olhar sobre zen. Encontrei várias coisas interessantes sobre zen. Pensei, bom, de repente, vou comprar dois sobre zen agora e depois dois sobre taoísmo. Aí eu comprei dois sobre zen e me achei.

5.1. Dos livros à surpresa de encontrar um mestre Zen japonês em Porto Alegre

Giovanni não voltou às livrarias para adquirir os livros sobre taoísmo. Além de, como afirma, ter se encontrado nos livros sobre o zen que adquiriu, pouco tempo depois ele teve a surpresa de descobrir que havia um mestre de zen japonês residindo em Porto Alegre.

Eu tenho um amigo que é bastante envolvido com yoga e eu ia de vez em quando com ele assistir as palestras do professor de yoga. (...) Uma vez, quando eu fui lá e disse que estava interessado pelo zen, ele [o professor] disse que tinha um mestre zen em Porto Alegre. Aí eu não acreditei, o quê, um mestre zen em Porto Alegre? Japonês, fazendo o que? Fui atrás, consegui o endereço e apareci lá no Via Zen.

O espanto em saber que havia um mestre zen japonês em Porto Alegre também está presente no relato de outro praticante, Ricardo Ensho, publicitário, 45 anos, há cinco ligado ao mestre e ao Via Zen. A entrada dele no zen se deu via as leituras do mestre espiritual indiano Osho (também conhecido por Rajnesh). Através

do centro de práticas ligadas a esse mestre, o Osho Center, em Porto Alegre, ele soube da existência de Moriyama Roshi.

E aí lá no Osho Center me disseram que o mestre vinha à Porto Alegre. E eu ‘ah, pára, o que é isso? Tu está brincando, que os japoneses vêm para Porto Alegre?, é brincadeira’. Eu já tinha visto umas duas, três vezes aquele folhetinho sobre ele. Aí eu fui lá, entrei, não vi mestre, não vi nada, entrei e quando eu vi veio um japinha baixinho com aquelas vestes, me deu um impacto assim.... Quando eu sentei, eu tive uma experiência, digamos assim diferente, que eu não tinha sentido ainda, que não interessa o que quê foi. Mas enfim, foi uma, a palavra japonesa para isso chama makio, significa ilusão. É um processo quando fisiologicamente as tuas ondas cerebrais baixam, tu entra num estado em que está passando de uma onda para outra, da alfa para a beta, da beta para... Isso, entre aspas, é uma, tu está passando de um nível para outro. É que nem tu estar assim em estado de vigília e tu não está nem desperto, nem em um sono profundo. Aí tu estas naquele limbo assim, então tu estas naquele momento em que fisiologicamente tu pode experimentar n coisas.

Bárbara Benz não vivenciou a surpresa de encontrar um mestre zen japonês em Porto Alegre. Atual presidente do Via Zen, ela pode ser considerada como uma budista "histórica" de Porto Alegre, aquele conjunto de pessoas que nos anos 70 e principalmente 80 se conheceram e reuniram em torno do desejo de aprender mais sobre o budismo. Com 45 anos de idade, formação superior em história e tendo como profissão as atividades de artista plástica e artesã, seu contato com o budismo se deu na época em que trabalhava na Coolméia, uma cooperativa e entreposto de produtos naturais da cidade, localizada no bairro do Bom Fim. Foi no ano de 89 e como ela diz,

na época, o Alfredo Aveline³¹ era fornecedor de laticínios na Coolméia e ele como professor de física e filosofia, ele era estudioso e fazia palestras sobre budismo, trazia gente para falar sobre isso. Aí em comecei a assistir e começou a me interessar

Mesmo no caso de Bárbara em que se pode dizer que a aproximação efetiva com o budismo se deu através de palestras, sua história de vida nos mostra que também o contato inicial com o budismo foi por livros. No tempo da faculdade, cursando história, seu interesse pela arte a levou a fazer disciplinas que abordavam a arte e cultura orientais. Além das leituras acadêmicas, ela passou a ler livros sobre a espiritualidade oriental. Os dados colhidos na pesquisa endossam aqueles apontados por ROCHA

Entretanto, algumas características são semelhantes a todos. A primeira é a classe social a que os praticantes pertencem. Em todos os espaços dedicados ao Zen no Brasil onde foram feitas entrevistas a maioria absoluta dos praticantes é constituída por indivíduos de classe média alta, de profissionais liberais formados em universidade. Outra característica comum é a via de acesso ao Zen-Budismo. Todas as pessoas entrevistadas descreveram seu primeiro contato com o Zen através de livros. (ROCHA, 2002, p. 229)

O que não parece corresponder aos dados de Rocha, no caso de Porto Alegre, diz respeito ao conhecimento prévio das escolas de budismo. Rocha afirma que,

Ao interessar-se pelo Budismo, a maioria dos brasileiros não têm idéia de que existem várias escolas distintas, que se originaram em países diferentes. Enquanto procura um contato com um centro ou templo budista, a maioria destes 'candidatos a

³¹ hoje conhecido como Lama Santen e diretor de um centro budista em Viamão, Caminho do meio, ligado ao budismo tibetano de Três Coroas

praticante' não se decide por uma escola ou outra munidos de conhecimento sobre o Budismo, mas por indicação de amigos ou por encontrarem um centro ou templo perto de casa ou do trabalho. Sendo assim, muitos acabam procurando outras escolas tradicionais japonesas (Jôdo-shû, Jôdo-shinshû, Shingon e Nichiren) cujos missionários não falam a língua portuguesa. (ROCHA, 2002, p. 228)

Essa diferença se explicaria pela presença de dois fatores. O primeiro o fato de Porto Alegre não ser uma cidade com uma colônia expressiva de japoneses ou descendentes destes, como algumas regiões do sudeste do Brasil e em particular o estado de São Paulo e, mesmo no Sul, o estado do Paraná. Assim, não temos aqui a presença de instituições religiosas ligadas à colônia japonesa.

Um segundo fator seria o fato de Porto Alegre especificamente ter desenvolvido desde os anos 70 uma forte cultura alternativa, ligada ao movimento ecológico. Como afirma Bárbara, seu contato efetivo com o budismo se deu na Coolméia, uma cooperativa de produtos naturais que se notabilizou por agregar pessoas ligadas ao ambientalismo, ecologia e busca de novos estilos de vida. Foi lá que ela conheceu Alfredo Aveline. O movimento ligado ao zen-budismo, que se centra muito inicialmente nos nomes de Alfredo Aveline, Celso Marques, entre outros, se dá dentro dessa busca mais ampla, na qual o zen é visto como uma espiritualidade possível para a época em que vivemos, um dos elementos que entrava como ingrediente na formação de um novo estilo de viver, marcado pelos ventos da contracultura, resquícios do movimento hippie e contestação.

E um terceiro fator seria o de que esse grupo ganha uma densidade grande, em termos de pessoas interessadas e daquilo que conseguem juntas fazer. Especificamente, trazer mestres ligados ao budismo para Porto Alegre. Nos anos 90 isso vai fazer com que fique muito clara a presença do budismo tibetano e do zen-budismo. Tanto é assim que na cidade de Três Coroas é fundado o primeiro mosteiro budista tibetano do Brasil, ligado a figura do mestre Chagdud Rinpoche.

Por outro lado, o mestre Moriyama Roshi toma a decisão em 1999 de vir morar em Porto Alegre em função da existência de um grupo que ele entende como bom e consistente (aquilo que no budismo se denomina de sanga, a comunidade dos praticantes) interessada pelo zen.

5.2. A LEITURA: UM CONTRAPONTO COM O ESPIRITISMO

Em minha pesquisa pude verificar que a leitura de livros sobre o budismo desempenha um papel na aproximação a essa religião. A leitura se constituiria num portal de acesso, uma via de aproximação à religião. Mas, uma vez que o interessado passa a se situar dentro da religião, através de suas práticas, a leitura passaria a ter uma outra posição numa ordem de valores. Refletindo sobre isso, considerei um interessante contraponto para a reflexão o exame do lugar da leitura no espiritismo. Vale ressaltar que essa mudança de lugar na importância da leitura, não significa que os praticantes não leiam literatura budista. A maioria lê, alguns com bastante intensidade como é o caso de Giovanni, por exemplo, mas essa leitura não está instituída como uma prática dentro das atividades do Via Zen. Ela é, antes, uma iniciativa pessoal dos praticantes, forjada por vários interesses, destacando-se a vontade de se apropriar da história e de um conhecimento erudito sobre a religião que praticam. Obviamente, esse conhecimento intelectual-erudito também ilumina a compreensão prática que cada um tem daquilo que faz enquanto budista. O que quero destacar aqui é que esse conhecimento, essa prática de leitura não é institucionalmente enquadrada dentro das práticas regulares do Via Zen. No caso de Giovanni, por exemplo, que é reconhecido na sanga como um discípulo dedicado e

que lê bastante, confere a ele um certo capital simbólico de ordem intelectual. Algumas vezes, conversando com praticantes, perguntando sobre algum aspecto das práticas, me sugeriram ir conversar com ele. Assim, a leitura não é desprezada e confere a Giovanni um respeito adicional advindo do seu conhecimento de leituras da tradição budista.

No caso do espiritismo, segundo Lewgoy,

o espiritismo kardecista confere um status diferenciado () à leitura e interpretação de uma bibliografia religiosa própria, () e que funciona como fonte de autoridade religiosa e constituição de identidades. Socializar-se no espiritismo significa familiarizar-se, estudar, falar bastante sobre os autores e obras canônicas, ou seja, ingressar num universo de debate e reflexão dominado por uma tradição religiosa escrita e letrada. (LEWGOY, 2004, p. 256)

No budismo, a leitura assume um status hierarquicamente inferior. Uma vez que a prática é o elemento central, inclusive balizador de uma classificação de maior compreensão e aprofundamento no budismo por parte dos praticantes, a leitura assume o posto de auxiliar coadjuvante, eventualmente inclusive podendo prejudicar. Como me foi dito várias vezes no Via Zen não se trata de entender intelectualmente o budismo, mas de compreendê-lo através da sua vivência ou prática.

Assim, gostaria de reter da frase de Lewgoy, o "ingressar num universo de debate e reflexão", fenômeno que se dá no espiritismo, para afirmar que no caso do budismo se daria o exemplo contrário. Ou seja, em termos institucionais, não se entraria num universo de debate e reflexão. Debater seria índice de fixação num universo intelectualista, racional. Enquanto no espiritismo se dá ênfase a essa

dimensão intelectual, sem prejuízo para o entendimento da doutrina, antes pelo contrário, no budismo isso representaria uma fratura. No sentido de que o budismo acentuaria uma unidade de corpo e mente. É através da unidade do ser humano, entendida como unidade corpo-mente que se poderia experimentar e vivenciar a doutrina budista.

Mas se em termos de doutrina budista essa seria a justificação, minhas observações de campo me fizeram lembrar de observações de Luiz Eduardo Soares em seu artigo "Religioso por Natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", no qual, falando de maneira ampla sobre características do movimento alternativo, o autor destaca que

As participações da razão devem se adequar aos constrangimentos impostos pelas demais vias de 'conhecimento', limitando-se a apoiar, articular, traduzir e completar o material aprendido pela via direta das conexões cósmicas. (SOARES, 1994, p. 194)

Soares mostra que o movimento alternativo estaria marcado pela presença do trinômio *corpo-espírito-natureza*, no qual a categoria chave será "energia", substrato material e espiritual da vida. A energia estaria presente não apenas no corpo, mas também no espírito, no homem e na natureza. Ainda segundo Soares,

Transportado para a natureza, o espírito se desindividualiza, se descola da personalidade e de suas complexas singularidades, assumindo a identidade difusa de uma presença conectora inteligente, isto é, dotada de sentido ou inteligibilidade e movida segundo a orientação determinada por sua ordem imanente. A ordem se revela à intuição humana e, por vezes, à razão, inscrevendo-se na raiz comum (universal) de seu espírito. (SOARES, 1994, p. 193)

Essa característica do movimento alternativo apontada por Soares é bastante acentuada no budismo, podendo inclusive servir como uma hipótese para explicar uma consonância ou ressonância entre o budismo e sua aderência ou superposição ao movimento alternativo como um todo. Especificamente, em relação a questão da leitura, ajudaria a explicar o papel subsidiário da mesma a partir de um conjunto de valores que os praticantes budistas partilham de modo geral com esse universo mais amplo. Algo que é explicitado pela fala da informante Ana quando faz uma distinção radical entre entender uma religião através da leitura e através da prática, no caso o budismo.

5.3. Budismo e Nova Era

Da explicitação feita por Soares de traços da cultura alternativa quero destacar alguns pontos que tem relação forte com o budismo. São eles a noção de uma desindividualização do espírito, que se move "segundo a orientação determinada por sua ordem imanente", em que o sentido de ordem se revela à intuição humana, fundamentalmente, tendo a razão um papel subsidiário ou coadjuvante. Diria que se pode traduzir ou aplicar, sem muito esforço, essas noções ao zen budismo. Sem esforço no sentido de que seriam características intrínsecas do budismo. Se não vejamos: no budismo não há uma clivagem entre imanente e transcendente. Tudo está numa mesma ordem de manifestação que se poderia caracterizar como imanente. O zen preconiza um retorno a um estado natural, qual seja, a de que esta unidade corpo-mente que é o homem volte a se integrar com a natureza num estado de unidade total. Este estado de unidade seria regido por um

princípio de intuição, sem os entraves de uma mente racional que conceitualiza e, assim, interpõe uma distancia ou barreira entre o sujeito e o mundo.

Maria Julia Carozzi em "Nova Era: a autonomia como religião" nos fala que a partir da década de 60 um movimento sociocultural pode ser observado no Ocidente, entre as classes médias urbanas, em setores com alto nível de educação formal.

Segundo esta autora:

no macromovimento pós-sessantista que nos interessa aqui, o contratema cultural reivindicado é a autonomia, o anti-autoritarismo e a concomitante rejeição às hierarquias de autoridade e às normas institucionais. (CAROZZI, 1999, p. 149)

Esse movimento inicialmente denominado Contracultura conduzirá àquele que nos anos 80 passa a ser denominado como Movimento Nova Era, mantendo as mesmas características acima apontadas, destacando-se o anti-autoritarismo e a autonomia dos sujeitos. Dentro desse movimento a busca por espiritualidades orientais foi concebida como um valor, pela liberdade que ofereciam quando contrastadas com as Ocidentais, em particular o cristianismo, com seu marco institucional-histórico desgastado e criticado. A espiritualidade oriental se mostrava extremamente sedutora no sentido de que eram prescritivas, ao invés de normativas, como é o caso do cristianismo. Um estudioso do movimento como Paul Heelas enfatiza no MNE a idéia da sacralização de um self e o deslocamento da autoridade para dentro do próprio indivíduo.

Embora possam ser estabelecidas muitas semelhanças, ou similitudes, entre o MNE e o budismo, as diferenças entre ambos são mais importantes. De certa

forma, algo que dá margem a esses paralelos é o fato de que o budismo, como uma espiritualidade oriental, ter fertilizado tanto o movimento contracultural quanto influenciar o MNE. Os processos de desencaixe, apontados por GIDDENS (1991, 2002), fazem, por exemplo, que termos, idéias, conceitos budistas sejam deslocados de seu lugar e reapropriados em outros contextos.

Considero que o seminal artigo de SOARES (1994) forneceria uma chave capaz de mostrar uma radical distinção entre budismo e nova era. Essa chave residiria no uso que o MNE faz da idéia ou conceito de energia. De acordo com Soares,

Falam o idioma "alternativo", tratam-se com medicinas tradicionais, cultivam o esoterismo e a intuição, abominam o "progresso materialista", reverenciam a natureza, preferem alimentos puros e cuidam do corpo como um elo energético de interligação cósmica... Energia e trabalho circulam facilmente entre eles, como a moeda corrente, o equivalente universal, a medida comum: *ratio* alternativa. O problema dessa moeda é a inflação semântica desprovida de qualquer corretor capaz de sinalizar os índices de variação. Não há registro para a diferença e tampouco instrumentos aptos a tratar as distinções, reportando-as a códigos ou sistemas de referência. (SOARES, 1994, p. 201- 202)

No budismo, por contraste, há uma moeda bem definida e um controle da inflação pelo "banco central" há 2500 anos. Ou seja, há um capital simbólico bem definido, mantido pela tradição, desde o Buda, e da qual cada mestre é o representante. O mestre mais do que representar, é a corporificação desse capital simbólico e a chancela de garantia de sua transmissão, dentro dos cânones de um código bem estabelecido. Muitas das características apontadas por Soares, como cuidado com o corpo, intuição, relação com a natureza podem ser aplicados aos budistas, mas o sistema de referência é outro, fazendo com que as consequências sejam bastante diferentes. Nesse sentido, os budistas se distinguem radicalmente dos integrantes do MNE

6. A identidade budista

O objetivo deste capítulo é tecer algumas reflexões sobre a questão da identidade budista. A princípio o objetivo inicial era refletir sobre alguns dados etnográficos da minha pesquisa ligados a dificuldade por parte de praticantes inseridos no Via Zen em se autodenominarem budistas.

Essa dificuldade, que levanta uma questão interessante, está sem dúvida ligada a um traço central do cânone budista, aquele que diz respeito à não existência substancial do eu. Assim, afirmar-se budista pareceria contradizer-se com a doutrina, uma vez que na prática um budista se empenha em se liberar do ego, visto como originador de considerável parte do sofrimento que experimentamos na vida. Esse paroxismo, notei em campo, era algumas vezes sutilmente contornado pela resposta "sou um praticante". O acréscimo de mais um verbo, com o sentido de alguma coisa que se está exercitando tem um efeito de deslocamento e ao mesmo tempo abrandava a força que o pronome pessoal e o verbo "ser" teriam numa resposta simples e objetiva como "Eu sou".

Em sua pesquisa em outra comunidade budista, ligada ao lama Padma Santen, meu colega no Núcleo de Estudos da Religião do Departamento de Antropologia, Daniel Alves observou esse dilema:

Budistas, em termos ideais, estariam em busca da diluição da(s) identidade(s), na direção de desvelar sua verdadeira natureza. Mas, estaria desprezando as crenças do grupo que estudo, ao afirmar que budistas conformam entre si uma identidade? Percebe-se, várias vezes, que lama Santen e os diversos leigos que trabalham junto a ele são os primeiros a enunciar esse paradoxo. Ao mesmo tempo em que se enfatiza a questão das identidades, e de como a fixação nelas gera sofrimento, há um certo consenso de que existe a *identidade sutil* do praticante, que precisa ser trabalhada dentro do caminho budista. (ALVES, 2004:70)

A questão, e o capítulo, ganharam uma amplitude maior a partir de dois fatos. A leitura que fiz do ensaio *O dharma verde-amarelo mal-sucedido - um esboço da acanhada situação do budismo*, de Frank Usarski, publicado no último número da revista Estudos Avançados e a conferência ou oficina "Budismo brasileiro" ocorrida no dia 27 de janeiro último, dentro da programação do 5º Fórum Social Mundial, tendo como palestrantes Moriyama Roshi, Lama Santen, Monja Coen e Petrúcio Chalegre.

A oficina do Fórum foi relevante tanto pelo tema quanto pela presença de quatro representantes do budismo e, portanto, vozes oficiais, refletindo sobre o tema. O artigo de Usarski pelo seu caráter polêmico ou problematizador. O autor contrasta o fato do budismo ter se tornado um fenômeno de mídia no Brasil, uma religião em moda e da moda, por um lado, e de outro, o fato de os dados comparativos dos dois últimos censos do IBGE mostrarem que houve uma diminuição do número de budistas no país.

Um detalhe adicional foi o fato de um dos palestrantes na oficina do Fórum, Petrúcio Chalegre, para minha surpresa, ter iniciado sua fala e usado parte significativa do seu tempo referindo-se ao artigo de Usarski. Considerei isso uma coincidência significativa. Havia lido o ensaio dois dias antes, atentamente, fazendo uma série de apontamentos, numa espécie de diálogo que se pode travar com um texto. Assim, o texto estava bastante presente em minha mente, acentuando ainda mais a sensação de surpresa de que falei, pois não esperava encontrar entre os palestrantes, que ali estavam como representantes do budismo, alguém que tomasse como parâmetro um texto acadêmico.

Metodologicamente o capítulo entrelaça a oficina, o ensaio e os dados etnográficos da minha pesquisa. Como última observação, a de que o título ficou de certa forma vago, como forma de dar conta ao mesmo tempo de uma questão etnográfica particular e a questão, mais ampla ou geral, da situação do budismo no Brasil, discutida por Usarski e também enfocada na oficina. O capítulo também faz algumas considerações a partir de um pequeno ensaio de Slavoj Zizek, onde este alinha a retórica do Dalai Lama com a política neoliberal.

6.1. Budistas, mas o que é ser budista?

A questão de uma identidade budista surgiu de uma maneira que posso considerar até um pouco prosaica. Eu estava fazendo minha pesquisa de campo, era o início da minha inserção no Via Zen. A prática do zazen aconteceria às 19 horas, era um sábado, e eu cheguei umas duas horas antes para acompanhar o que acontecia. Estava na copa, onde funciona a secretaria e onde também está localizada a biblioteca. Não havia nenhum objetivo específico. Mantinha uma conversação, de teor bastante geral, com Bárbara, presidente da associação, e com Catarina, ambas discípulas ordenadas leigas. Num clima bastante amistoso, Catarina fez algumas perguntas sobre minha pesquisa, que eu procurei responder. Manifestou apoio, podendo eu contar com a sua ajuda no que ela pudesse esclarecer. Depois a conversa se voltou para a confecção de pássaros de origami, atividade que está sendo desenvolvida pelo Via Zen, com o propósito de enviar, em agosto de 2005, mil desses pássaros de papel, denominados grou, para o Japão, como uma forma de solidariedade na data dos 60 anos das bombas atômicas de

Nagasaki e Hiroshima. Estava procurando aprender como se fazia um pássaro de papel, quando Catarina perguntou qual era a minha religião.

Não esperava a pergunta, mas mesmo com a surpresa não hesitei na resposta. Disse que era um católico taoísta. Expliquei que me considerava assim porque eu havia praticado tai-chi e artes marciais durante muitos anos e que além de ter ficado seduzido e encantado pelo Tao, aquilo havia me levado a redescobrir o cristianismo, a ler com outros olhos os Evangelhos e a mensagem de Cristo. O contexto me propiciou devolver a elas a pergunta, coisa que não teria feito, nem imaginava fazer naquele momento. A primeira coisa que notei é que elas tinham mais dificuldade do que eu tivera em responder. Ao invés da resposta, me apresentaram questões. O que era ser budista?, O que significava ser budista? Bárbara expôs que no budismo se busca romper com o eu, que se busca se desfazer do ego, e que assim parecia uma coisa contraditória responder a pergunta. Argumentei que estávamos num centro budista e pressupunha que ali era um lugar de budistas e que, enquanto não nos desfazemos do ego, alguma coisa somos. Era nesse sentido bem simples, de que somos alguma coisa, com papéis, inclusive, na vida social, que eu perguntava. Com ressalvas, ligadas à idéia de não-eu do budismo, por fim se disseram budistas.

Esse tema, a dificuldade em se afirmar budista, apareceu muitas vezes em minha pesquisa. Quando entrevistei Bárbara, dois meses após o episódio relatado acima, perguntei qual era a sua religião. Ela me disse, "eu fui formada, fui educada na religião católica, cristã."

Petrúcio Chalegre, na conferência do Fórum, relativiza a questão de o que é ser budista como uma forma de responder ao artigo de Usarski e sua visão de um darma brasileiro mal sucedido.

6.2. Usarski e o darma verde amarelo.

O artigo de Usarski reflete sobre o budismo no Brasil a partir de um eixo bem claro. A ampla ressonância que o budismo ganha na mídia e os dados dos dois últimos censos realizados pelo IBGE, que mostram uma diminuição do número de budistas no Brasil na comparação entre os dados do ano de 2000 em relação aos de 1990.³² O autor usa os dados para contestar e rebater a imagem, segundo ele, passada pela mídia, de que o budismo seria uma religião em franca expansão no Brasil

Embora haja uma série de observações e reflexões pertinentes em seu artigo, uma primeira crítica que se poderia fazer é o de que sua estratégia se revela, de certa forma simplista: os dados são o real e aquilo que a imprensa repercute e coloca sob seus holofotes à luz da opinião pública, ilusão.

Sem dúvida que dados de pesquisa são uma matéria prima fundamental para nós, cientistas sociais. No entanto, como Bourdieu ressaltava, eles precisam ser interpretados. No campo das ciências sociais, acho que é justamente o antropólogo que tem a possibilidade, pela pesquisa em campo junto a algum segmento do

³² Segundo o IBGE, houve um declínio, em números absolutos de 21.532 budistas no Brasil entre os anos de 1991 e 2000. De 236. 408 passaram a ser 214.873. No mesmo período, a população do país cresceu 15%. (Os dados do censo de 90 são, na verdade, de 91, em virtude de problemas ocorridos naquela ocasião na realização do mesmo.)

universo social, de estabelecer uma série de parâmetros que permitem relativizar, problematizar questões e levantar hipóteses que mostram nuances e indeterminações naquilo que olhado a uma certa distância parecia tão sólido, cristalino e certo. Arrisco a hipótese, a partir da minha pesquisa, que os dados do IBGE possam não corresponder à realidade. Talvez o número de budistas no país seja maior, ou, eventualmente, menor.

A identidade budista é um problema para os budistas. Não sempre, mas em muitos casos. E esse problema se transfere para nós, cientistas sociais, quando temos que lidar com ele. Rosângela e Bandeira são casados e vão ao Via Zen há mais de quatro anos. Ele foi levado por ela para o zen. Entrevistei-os juntos e perguntei qual era a religião deles:

Rosângela: Religião budista (...) Eu entrei no zen e nunca pensei que fosse uma religião. Eu demorei a entender que o zen poderia ser uma outra. Eu entendia o zen como filosofia de vida, eu não conseguia enxergar como religião. E aí, lá pelas tantas, "não, mas o Moriyama trabalha numa perspectiva de que o zen é uma religião". Eu estava lá com o Moriyama e não estava entendendo como religião. Agora eu estou começando a entender melhor sob o ponto de vista de que é uma religião. (...) Para mim é diferente de católica, não é religião. Para mim religião é católica, batuque, o espiritismo, essas coisas são religião. Porque eu não tenho essa ligação desse jeito com o grupo.

Bandeira: Zen budista, com muito orgulho.

Rosângela: A palavra religião é que eu estranho. Para mim ele era um mestre zen e que tem todo o treinamento em zen. (...) Mas aí, dizer que era uma religião, é outra história, eu demorei para entender como é que podia ser uma religião se, para mim, não tinha nada a ver com religião. Eu não estava atrás de uma religião.

Rosângela aponta como religiões "católica, batuque, espiritismo" que estão historicamente consolidadas no campo religioso brasileiro. Elas estão presentes no imaginário brasileiro como tal, daí a dificuldade dela em colocar o zen dentro dessa categoria. E destaco a última frase em que ela mostra que não estava buscando uma religião quando foi para o Via Zen. Interpreto o movimento que a leva para o

Via Zen como uma busca de autenticidade em torno da dimensão da espiritualidade ou interioridade pessoais, conforme Oro (1997) e Steil (2001).

Para Usarski, diminuiu o número de budistas e aumentou o espaço do budismo em jornais e revistas e ele resolve essa equação afirmando que apenas um lado da mesma tem validade. Me parece, pelos dados etnográficos, que a questão é um pouco mais complexa.

É claro que nos espaços na mídia, no modo como é apresentado, há uma ênfase positiva, como se passasse por um momento de crescimento vertiginoso, como diz Usarski. E há também o uso de falas de pessoas públicas, em geral artistas, com declarações enfáticas a favor da doutrina budista. Como já observava Alves:

A constatação de que há um interesse generalizado pelo budismo está nas manchetes de magazines de divulgação científica e de viagens, em matérias de capa. (...) há uma aprovação veemente do budismo. (...) Por vezes, tem-se a impressão de que as matérias estão imbuídas da intenção de apresentar o budismo como algo válido, absorvendo a linguagem pela qual os mestres a transmitem. De certa forma, as matérias pactuam com o fascínio que assinalam no budismo. (ALVES, 2004, p. 42)

Petrúcio Chalegre é consultor empresarial e professor de darma da Sanga Zen Budista de Florianópolis, onde reside. O apresentador destacou o fato dele ter 30 anos de experiência no estudo e prática do budismo. De todos que formavam a mesa do painel ele era aquele que falava de modo mais erudito. Iniciou levantando a questão de para onde vai o budismo brasileiro? Quais seriam seus caminhos? A partir daí perpassou rapidamente um pouco da história da difusão do budismo desde

sua origem na Índia, destacando como característica marcante em todo esse processo que "o budismo, de país a país, tomou a forma desse país". Ou seja, se enraizou em cada lugar a partir de uma abertura para a cultura local. Afirmou também que o budismo ocidental hoje é diferente do budismo oriental. Que mantém a mesma doutrina, mas suas formas são diferentes. Assim, concluiu essa parte afirmando que o budismo tem a propriedade de vestir várias roupagens³³.

A partir dessa constatação, Chalegre afirmou, com ênfase, que "no Brasil o que salta aos olhos é a conduta do praticante." No ocidente os leigos tornaram-se algo monges e os monges algo leigos. Cita como exemplo de invenções puramente ocidentais o Via Zen e o Centro de Estudos Budistas (CEB), este último ligado ao Lama Padma Santen.

A partir daí ele apresenta o artigo de Usarski, enfatizando a questão do censo com a diminuição dos budistas no país. Isto serve para preparar a questão que ele apresenta, de por que diminuiu o número de budistas. Chalegre procura responder isso através de dois argumentos. Um, o da morte dos budistas de migração. E o principal, ligado aos budistas de conversão, de que o budismo não tem ritual de iniciação como o batismo, na igreja católica..

Chalegre procurou relativizar e contestar os dados do IBGE, no sentido de mostrá-los que de um ponto de vista budista eles têm muito pouco valor. Argumentos nesse sentido, numa espiral crescente em sua fala, são a de que o budismo está entrando na cultura ocidental e brasileira de uma maneira "calma, tranqüila, sem pressa", ou seja, no que se poderia denominar de estilo budista. Ilustrou com uma recente propaganda na televisão, em que um monge budista

³³ Ele não explicitou, mas o sentido de sua argumentação seria o de usar o termo 'roupagens' para se referir às características culturais de cada país.

aceita com resignação e compaixão uma série de percalços no seu itinerário pela cidade e que finaliza com o mesmo dando tapas em um computador devido à dificuldade e demora em se conectar à Internet.³⁴ É um exemplo, segundo ele, de que o budismo já penetrou no imaginário brasileiro.

Finaliza então sua argumentação com uma crítica aos métodos do senso. Basicamente de que o budismo é um fenômeno qualitativo e que o senso faz um apanhado quantitativo, uma amostra que tem mais a ver com parâmetros de mercado. E o budismo não têm objetivos mercadológicos, de fazer adesões. Por fim, sintetiza de que o budismo lida com a identidade pessoal de cada um, procurando desconstruir os papéis ligados ao ego e assim não quer que as pessoas coloquem mais um rótulo em si mesmas. Um argumento que eu encontrei em campo na minha pesquisa, explicitado por Bárbara e Catarina, e que nos inclinaria a pensar que o budismo para muitos dos seus praticantes é uma religião em que dizer-se budista é quase entrar em uma contradição com o que a mesma afirma. Além disso, conforme meus dados, praticantes budistas podem se ver não como religiosos, antes sim ligados a um caminho espiritual.

Penso que o argumento de Chalegre no sentido de uma incomensurabilidade entre o budismo e o senso se revela um exagero que traduziria uma certa mitificação que os budistas ou a comunidade budista faria de si mesma. Talvez em função da questão do eu nessa doutrina isso os conduziria a se colocar num plano acima daquele das classificações e que se expressaria no que eu denomino de uma comunidade etérea. Essa denominação me ocorreu a partir da tentativa, que se revelou frustrada, de trabalhar com o par de conceitos de Elias, os estabelecidos e os outsiders, para abordar o budismo em minha pesquisa. Esse par de conceitos

³⁴ A propaganda é de uma companhia de serviços de conexão à rede da internet.

que se funda em um contexto relacional se mostrou infrutífero em campo. Em função da noção da interdependência de todos os fenômenos, presente no budismo, seus praticantes se abriam para uma espécie de holismo, numa comunhão com o universo.

No plano do Via Zen isso faz com que as pessoas não tenham problemas ou angústias com aquilo que são em termos de identidade religiosa:

Tu vais encontrar n pessoas, (...) tu vais encontrar um cara que é judeu, tu vais encontrar um cara que é praticante de yoga (...) tem várias correntes, gente que já passou por vários mestres. Tem uma característica de abertura do budismo (...) não é uma característica do Via Zen.

O próprio Ricardo Ensho, que me disse essas palavras acima, chegou ao budismo através das leituras do mestre indiano Osho. Ele era um ativo participante do centro de meditação desse mestre em Porto Alegre e, apesar de não fazer mais parte dele, continua sendo um leitor das obras de Osho e muitas vezes no Via Zen o vi ilustrar algum tema com referências a esse autor.

A idéia de holismo presente no budismo, nos permitiria falar que o budismo estabelece um valor, que se expressaria em um certo ethos que seus praticantes manifestam através da conduta e visão de mundo, que encompassaria tudo, de uma forma abrangente. Conforme a pesquisadora Gabriela Bastos Soares:

O budismo é visto como componente do cosmos sagrado da atualidade. Os principais aspectos que contribuem para essa afirmação são: o exercício a nível individual, privado, reconhecido como uma *psicologia budista*; o *pragmatismo* desse tipo de religião, fundamentada em regras úteis para o mundo; e a relação com outras pessoas e o universo, que enaltece uma *cosmovisão holística*." (SOARES apud USARSKI, 2004, p. 4)

Considero que em seu ensaio, Usarki acerta no alvo com sua hipótese de que a imagem do sucesso do budismo, divulgada pela mídia, possa estar ligada a desconsideração da pergunta "afinal quem é realmente um budista?" Mas acho que a resposta que oferece, embora válida e pertinente, seja insuficiente para dar conta do fenômeno.

De acordo com ele, do ponto de vista de uma "oferta" religiosa, o budismo se apresentaria em múltiplas facetas na sociedade brasileira, desde formas mais institucionalizadas até outras sociologicamente difusas, em que o budismo apareceria como um valor em consonância com a época atual. Apoiado numa classificação que os sociólogos Rodney Stark e William S. Bainbridge aplicam ao estudo das novas religiosidades, Usarski procura entender a cena budista brasileira. Haveria três níveis de pertencimento, correspondentes ao grau de institucionalização: *cult movement*, *client cult* e *audience*. Na primeira forma há a presença de um "capital religioso" bem definido e zelosamente mantido e transmitido por uma hierarquia que o administra. O *client cult* é marcado por uma relação temporária e pontual, com menos compromisso institucional. No caso do budismo, pessoas que freqüentam centros budistas em ocasiões especiais como um curso de final de semana. No nível *audience* temos a relação mais rarefeita, com quase nenhum elo institucional. No caso do budismo no Brasil seria o nível mais difícil de identificar alguém como tal, pois que marcado pelo uso de conceitos, símbolos e "produtos" budistas pelas pessoas sem qualquer vinculação com seus contextos originários. Um fenômeno que tem relação com o desencaixe desses conhecimentos em relação a suas fontes originais, passando a circular livremente nos espaços sociais.³⁵

³⁵ Um exemplo marcante seria o próprio uso da palavra zen, tornada um adjetivo que define ou esclarece o modo de ser de uma pessoa. Interessante nesse caso é que ela passa por um processo de ressemantização vindo a

Para Usarski, a construção de uma identidade budista é tanto mais difícil quanto menos a pessoa estiver ligada a um lastro institucional forte:

A insegurança de um novo adepto sobre o próprio status deve ser menor em comunidades budistas (...) que exigem dos seus membros um alto grau de compromisso e uma adesão exclusiva a partir de uma identificação profunda com os padrões, valores e idéias do grupo. Todavia, quanto menos o interesse pelo budismo for contextualizado por uma 'estrutura de plausibilidade' budista, maior é a probabilidade de que a paixão pelo budismo seja apenas passageira e não leve a uma auto-imagem suficientemente estável para se declarar 'budista'. (USARSKI, 2004, p. 9)

Acho que meus dados etnográficos me permitem mostrar que a explicação de Usarski é insuficiente. Há pessoas que estão fortemente ligadas, em termos de anos e dedicação, a um centro budista, mas que não vêem o que fazem como religião. Vista de uma perspectiva externa, essa pessoa é budista, mas ela não se considera assim porque não coloca o que faz dentro do conceito de religião.

6.3. A ocidentalização do Dalai Lama, segundo lama Santen

Lama Santen é uma figura de destaque na cena budista gaúcha. Ligado ao Mosteiro de Três Coroas, onde foi ordenado lama na tradição do budismo tibetano, atualmente dirige uma sanga própria em Viamão.³⁶ Na oficina do Fórum, ele foi o segundo a se manifestar. Sua comunicação teve como foco a figura do Dalai Lama, para explicitar o budismo no Ocidente e, por conseqüência, no Brasil.

significar exatamente o oposto. No Brasil significa "pessoa relaxada e calma", quase predisposta ao torpor, enquanto originalmente, no contexto budista, o espírito zen tem a ver com atenção, estado de presença.

Lama Santen chamou a atenção para o fato de que se alguém ler os primeiros trabalhos escritos pelo Dalai Lama quando se fixou no Ocidente, no início dos anos 70, e os livros mais recentes, veria que há uma grande transformação. Se considerarmos isso como duas fases distintas, segundo Santen, antes o Dalai Lama usava "palavras complicadas" e hoje não. Enquanto antes ele procurava apresentar o conteúdo do budismo ao Ocidente, hoje ele passou a falar em termos de se ter um bom coração. A partir da noção de compaixão, o Dalai Lama teria transformado sua linguagem de forma a encontrar uma forma de fazer o budismo assimilável à mentalidade ocidental sem o uso de termos técnicos budistas.

A mudança no discurso do Dalai Lama seria indicadora, segundo Santen, de que temos hoje, tanto no Oriente quanto no Ocidente, um novo budismo. "É um novo budismo, aqui e lá", segundo suas palavras. Em relação a isso podemos considerar duas coisas. Primeira que, em relação ao Ocidente, é novo no sentido de que, excetuando as comunidades de origem étnica, não havia praticantes ocidentais e, principalmente, mestres budistas desenvolvendo esses ensinamentos para esse público. Em relação ao Oriente, alguns pontos merecem análise. Lama Santen não especificou, mas provavelmente, por estar vinculado ao budismo tibetano e estar falando do Dalai Lama, estivesse se referindo especificamente ao budismo tibetano. Que de fato se transformou por ser hoje uma "religião no exílio". Uma série de questões poderiam ser levantadas, como por exemplo os processos de transformação rápida de países orientais sob o empuxo dos valores de industrialização, secularização e modernização, onde os padrões materialistas ocidentais passam a ser implantados e, valorizados, exercem uma forte atração,

³⁶ Ver ALVES, 2004, que desenvolveu trabalho nessa comunidade.

principalmente sobre os jovens. De qualquer forma, esse não é o tema de nossa análise.

Lama Santen destacou que na história do budismo essa religião sempre viveu um processo de misturar a essência budista, uma visão atemporal, com as formas culturais onde penetrava. Assim, segundo suas palavras, o budismo sempre "chacoalhou as culturas antigas" e hoje se defronta com a cultura contemporânea moderna, num diálogo entre esta visão atemporal e estas culturas.

Uma das consequências da mudança de linguagem do Dalai Lama é que ele se transformou num best-seller. Seus livros são editados com grande sucesso de vendas em vários países. No Brasil o início desse fenômeno pode ser datado com a publicação do livro *A arte da felicidade*. O livro é um diálogo entre o Dalai Lama e um psiquiatra interessado no budismo. O eixo principal da discussão corre ao longo da questão da bondade humana. Junto com os livros do Dalai Lama, o mercado editorial publica em ritmo crescente grande número de livros budistas ou sobre o budismo. Essas obras muitas vezes apresentam um caráter que permite colocá-las na categoria de auto-ajuda e, uma hipótese que se pode lançar com considerável margem de segurança, a partir dos dados do IBGE contrapostos ao sucesso das mesmas, é que elas não são lidas apenas por budistas, mas por um universo mais amplo de pessoas.

Essa visibilidade do Dalai Lama, equiparável de certa forma a figura de um pop-star, tem seus riscos. Em um interessante artigo onde reflete sobre a atitude, emblemática em Bush e Blair, de separar um Islã bom de um Islã ruim, o filósofo Slavoj Žižek interpreta a atitude do Dalai Lama como a de um hedonismo espiritualista. Embora não concordando com ele, acho que sua posição exemplifica

uma possibilidade do que possa, talvez, em parte vir a ocorrer com o budismo no Ocidente. Para Zizek,

Ao invés de procurar redimir o núcleo puramente ético de uma religião contra as suas instrumentalizações políticas, seria necessário criticar implacavelmente o próprio núcleo — em todas as religiões. Hoje, quando as próprias religiões (da espiritualidade New Age ao fácil hedonismo espiritualista do Dalai Lama) estão mais do que prontas a servir a busca pós-moderna do prazer, paradoxalmente, somente um materialismo coerente é capaz de sustentar uma posição ética militante verdadeiramente ascética.
(Zizek, 2004, p. 25)

Jurandir Freire Costa (2001) em um interessante artigo no qual combate a visão reducionista da religião, presente em Freud e assumida por Zizek, classifica a noção que este último tem das doutrinas budista e taoísta como uma simplificação esquelética. Costa procura recuperar uma dimensão cognitiva da experiência religiosa, colocando-a fora das linhas de pensamento que a reduzem, classificando-a a partir de uma visão que estabelece como parâmetro classificatório as ciências. Enfim, contesta a idéia da psicanálise de que a espiritualidade é sempre outra coisa do que aquilo que aparenta ser. Restitui à religião sua dimensão de uma visão de mundo, ao invés de um erro cognitivo ou um desvio afetivo.

De acordo com Costa (2001) é possível ver que o enquadramento do Dalai Lama feito por Zizek é fruto dessa concepção reducionista da religião. Apesar disso, no entanto, considero que há algo de verdade no que Zizek diz em relação as religiões servirem à busca pós-moderna de prazer. E acho que o budismo, em especial, é passível de correr esse risco. Diria que esse risco se originaria da confluência de dois fatores. Um, a dificuldade de praticantes budistas assumirem uma identidade definida e clara da sua posição religiosa. O outro, uma certa mitificação que os budistas fazem às vezes em relação a sua doutrina. Os budistas

usam muito a metáfora de que o budismo é um remédio. E a mitificação residiria aí, em apresentar o budismo como uma espécie de panacéia universal.³⁷ Considero que a participação de Monja Coen na oficina do Fórum é exemplificadora do que quero dizer.

Monja Coen dirige uma sanga de leigos em São Paulo, após ter se afastado da direção do templo Busshinji em São Paulo, em 2000. Ela fez sua formação nos Estados Unidos e no Japão, voltando ao Brasil 1996 para assumir o referido templo.

Monja Coen não falou sobre o tema proposto. De certa forma sua participação foi uma performance, cujo clímax foi a prática de meditação que dirigiu durante aproximadamente uns cinco minutos. Ela falou sobre as virtudes do modo de ser budista estabelecendo-o como contraponto à cultura da violência, que é pelo que entendi, a cultura do mundo hoje, o modo como vivemos. Assim ressaltou, do ponto de vista budista, que todos estamos ligados, que somos interdependentes, etc, etc. Sua atuação foi bastante performática, falando em um tom de voz como se estivesse fazendo um workshop introduzindo as pessoas na cosmovisão budista e na prática da meditação. O irônico, em relação a esse discurso de paz e interdependência de todos os seres, foi a desculpa que forneceu ao fato de que ela chegou ao compromisso com praticamente uma hora e meia de atraso.

Ela afirmou que estava hospedada na casa de amigas que queriam ir ver o presidente Lula, que se apresentava no mesmo dia às 9 horas no ginásio de esportes Gigantinho. Disse que veio a pé de lá até a tenda onde estávamos (que fica no Parque Harmonia, adjacente ao local onde está o ginásio) e que ficava longe.

³⁷ Acho que é digno de nota aqui uma observação. Os budistas não falam mal das outras religiões. Advogam um respeito a todas as crenças. Mas, ao mesmo tempo, na prática, a conjunção de, por um lado, relativizar o budismo como religião e, por outro, somando-se a isso, a apresentação do budismo como um remédio disponível a todos, realiza uma sutil operação de afirmar sua superioridade em outro plano.

Coincidentemente, eu havia feito o mesmo caminho. Deixara meu carro no estacionamento do ginásio e caminhei até a tenda. Num passo tranqüilo, levei dez minutos. Ao final de sua fala perguntei a um conhecido que estava sentado ao meu lado se a justificativa dela o tinha convencido, e ele disse não. Destaco isso pois me parece contraditório alguém enaltecer a interligação entre todos os seres, falar em uma cultura de paz e respeito e justificar o atraso a um compromisso previamente marcado, no qual se constituía em um dos personagens centrais, com uma razão tão inconsistente que me pareceu, na prática, se não desrespeito, falta de consideração com o público e os demais painelistas.

O atraso e a inconsistente justificativa foram apresentados e absorvidos com tanta naturalidade que lanço a hipótese de que realmente em termos budistas, eles não têm maior importância. Eles são absorvidos e diluídos dentro dessa visão do budismo, conforme Usarski, oferecida pela mídia e, me parece, endossada por monja Cohen. Um posicionamento hiperbólico dessa religião, em que ela se apresentaria acima das críticas. Afinal, que importância tem o atraso se quando a monja participa ela traz algo tão valioso quanto a meditação? Monja Cohen parece assinalar, performaticamente, que o budismo tem o remédio para os males da civilização contemporânea. Ao mesmo tempo que o budismo não entra em conflito com outras religiões, por um princípio de respeito às diferenças, parece haver um mecanismo sutil, ligado à idéia dele não como uma religião, mas como um método e, portanto, um remédio eficaz, que o coloca acima das outras religiões.

Se Usarski problematizou o contraste dos dados do senso com a imagem projetada pela mídia, e essa já é uma questão relevante do ponto de vista de análise, há uma outra que se apresenta bastante mais complexa. Principalmente, num futuro próximo, supondo o crescimento do budismo no país. Ela diz respeito a uma ambigüidade do budismo, tanto do ponto de vista da sua recepção por ocidentais, no caso brasileiros, quanto, principalmente, a imagem que dela projetam

aqueles que são os seus líderes. Por parte desses a metáfora do budismo como um remédio (metáfora forte, pois que tem origem em falas do Buda) permite que o budismo seja visto, ao mesmo tempo, como religião, filosofia de vida, psicologia ou caminho espiritual, abrindo-se no campo religioso como uma espécie de self-service em que o cliente define a opção. Se, como meus dados mostraram, existem pessoas fortemente ligadas a um centro de prática budista, que não vêem o que fazem como religião, mas como um caminho espiritual, do outro lado do espectro podemos supor pessoas que, à indagação de um senso, responderiam não possuir uma religião e que de fato não pertenceriam a um centro ou templo budista. Mas que, caso lhes fosse apresentada uma questão sobre qual é sua filosofia de vida, poderiam responder que sua filosofia de vida é o budismo.

7. Conclusão

Ao final desse percurso em que acompanhei um grupo de praticantes budistas em torno de seu mestre, procurando apreender a partir de categorias antropológicas suas práticas e representações e em que é hora de estabelecer uma reflexão final não há como não me reportar aquele viajante que, ao final de seu itinerário, refletindo sobre seu percurso, produziu algumas das páginas mais marcantes não apenas da antropologia mas da literatura que se escreveu no século XX.

O último capítulo de *Tristes trópicos* é permeado pela evocação da figura de Buda. A partir da imagem do sábio ao pé da árvore, Claude Lévi-Strauss apresenta uma espécie de contraponto à experiência histórica ocidental. São páginas tocantes porque inscritas a partir da subjetividade com a qual Lévi-Strauss assume a herança que é sua intelectualmente, a história do Ocidente.

Na verdade, que mais aprendi com os mestres que escutei, com os filósofos que li, com as sociedades que visitei e com essa própria ciência da qual o Ocidente se orgulha, senão fragmentos de lições que, unidos uns aos outros, reconstituem a meditação do Sábio ao pé da árvore? Todo esforço para compreender destrói o objeto a que estávamos ligados, em benefício de um esforço que o suprime em benefício de um terceiro, e assim por diante, até chegarmos à única presença durável, que é esta em que desaparece a distinção entre o sentido e a ausência de sentido: a mesma de onde partíramos. Já se vão 2500 anos que os homens descobriram e formularam essas verdades. Desde então, nada descobrimos, a não ser — experimentando, após outros, todas as portas de saída — outras tantas demonstrações suplementares da conclusão de que gostaríamos de escapar.

É um texto forte³⁸, onde se destaca o valor com que o autor estabelece o ensinamento de Buda na história humana, ao dizer que desde então, nada descobrimos. No elogio que faz ao budismo, Lévi-Strauss o compara ao marxismo, como os únicos corpos de conhecimento que reduziram o problema metafísico ao do comportamento humano, afirmando ainda não haver contradição "entre a crítica marxista que liberta o homem de suas primeiras correntes (...) e a crítica budista que completa a libertação. (...) Cada uma faz o mesmo que a outra, em nível diferente." (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 389,390)

A relação é importante de ser trazida para o contexto de minha pesquisa, porque vivemos um momento histórico caracterizado pela descrença no poder das ideologias e da possibilidade de grandes narrativas. Mais que isso, no plano coletivo, a própria idéia de utopia se encontra num momento de baixa, procurando ser rearticulada em novos modelos de ação social. Esse momento histórico reforça ainda mais a busca por soluções num plano individual. E é nesse plano que a opção, no campo religioso, pelo budismo pode ser entendida. Ela é marcada por esse crivo da autonomia individual. O budismo no Brasil é fruto daquilo que Oro (1997) apontou como sendo a ação da modernização levando a uma diversificação do campo religioso, com o direito por parte dos sujeitos de escolha religiosa, de fazer suas opções de sentido, de construir seu universo simbólico.

Como forma de religiosidade, o budismo permite aos seus adeptos exercer uma experiência que se coaduna com suas exigências enquanto indivíduos, naquele contexto que Oro (1997) aponta como formas modernas de crer: o de uma

³⁸ E que pode ser assimilada àquela quarta característica que Geertz aponta em *Tristes trópicos*: "[o] quarto tipo de texto que é *Tristes trópicos*: um tratado reformista. Já houve um imenso número de acusações ao Ocidente por seu impacto no não-Ocidente, mas poucas, por mais radicais que sejam seus autores, têm a amargura e a força devastadoras do *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss." (GEERTZ, 2002, p. 58)

experiência pessoal, marcada pela autenticidade. E ao invés de separar, a possibilidade de integrar e juntar, ambas propiciadas pelo budismo. E nesse aspecto, vale ressaltar que o budismo se abre como uma espécie de holismo no qual toda a experiência do sujeito e sua visão de mundo podem ser assimiladas e interpretadas a partir de uma chave cognitiva que esta religião traz em si, em seus conceitos basilares e naquilo que se denomina de caminho óctuplo. Ao invés de compartimentalizar sua experiência em diferentes esferas, em gavetas classificatórias, o budismo permitiria um senso de individualidade marcado pela integração com o universo. Uma forma de experiência religiosa que sacraliza o todo, justamente por que não distingue um plano sagrado de outro profano. A idéia de não existência de um eu, aliada a noção de interdependência são fundamentais aqui, determinando as coordenadas para uma ação ética no seu agir no mundo. Nesse sentido o budismo traria um elemento de reflexividade que iria ao encontro de um dos traços do que Giddens define como marcas do nosso momento histórico, a reflexividade dos processos de vida e do próprio sujeito.

É marcada por uma forte melancolia que Lévi-Strauss lamenta a ausência de uma maior comunicação entre o budismo e o cristianismo no passado:

Que o Ocidente recue às fontes de sua dilaceração: interpondo-se entre o budismo e cristianismo, o islã nos islamizou, quando o Ocidente se deixou arrastar, pelas cruzadas, a opor-se-lhe e, portanto a assemelhar-se, em vez de se prestar — se ele não tivesse existido — a essa lenta osmose com o budismo que teria nos cristianizado ainda mais, e num sentido tanto mais cristão quanto teríamos recuado para além do próprio cristianismo. Foi então que o Ocidente perdeu sua oportunidade de permanecer mulher. (LÉVI-STRAUS, 1996, p. 387)

Essa oportunidade histórica foi perdida. A entrada e maior disseminação do budismo no Ocidente atual não irá recuperá-la. O momento é outro, e talvez,

mesmo, estejamos vivendo uma época em que a globalização acabe por relativizar ainda mais a noção de um Ocidente e um Oriente. Pois como assinalou Campbell (1977) a orientalização do Ocidente é, antes de tudo, um movimento que tem suas raízes em transformações ocorridas dentro do próprio Ocidente. O budismo, como religião, entra aí ocupando um espaço que foi cultivado em e por nossa própria história ocidental.

Se, como afirmou André Malraux, em uma frase que ficou célebre, "o século XXI ou será espiritual ou não será", o enraizamento do budismo no Brasil poderá trazer importantes elementos de reflexão, num contexto em que a busca religiosa é marcada pela exigência de uma experiência pessoal, que destaque e enfatize a autonomia do indivíduo. Nesse sentido é preciso apontar também o fato de que o budismo apresenta elementos que, de certa forma, se coadunam em muito com a experiência contemporânea, ou pelo menos, entram em ressonância com ela. Destaco aqui a noção de interdependência, central ao budismo, quando pensada contra o pano de fundo de um momento histórico de globalização, que nos aponta para a idéia de uma humanidade interligada, onde se torna cada vez mais assimilável ao senso comum que o que ocorre em uma parte do planeta afeta todo o resto.

O outro elemento seria a idéia de não-eu. Um conceito que, por mais estranho que pareça aos valores ocidentais, não se antepõe mas, antes, se coaduna com aqueles referidos ao de indivíduo como um valor de referência no quadro da ideologia ocidental moderna. Como afirma Tânia Salen,

A imperiosa presença da alteridade para aceder a si não contradiz, de modo algum, o valor-indivíduo como valor estruturante por excelência. Pelo contrário, o reconhecimento da 'necessidade' de um "outro" sofre tamanhas retraduzões no mundo moderno, relativamente à forma que assume nos espaços tradicionais, que é plausível concluir que o indivíduo psicológico e/ou a imprescindibilidade do "outro" só adquirem sentido na configuração individualista." (SALEM, 1992, p. 73).

A noção de não-eu longe de parecer algo bizarro teria, assim, de acordo com Salem, um terreno fértil na configuração individualista. Além disso, a psicanálise teria servido para desconstruir a idéia de um eu monolítico, encontrável após um processo de escavação. A psicanálise apontaria não para o processo de revelação de um enigma, o próprio eu, mas para a idéia desse eu como uma narrativa, no sentido de uma construção e organização da experiência e história pessoais.

É aquilo de Salem denomina de "desposseção subjetiva", marcada pela idéia do inconsciente como manifestação exemplar da mesma e como um atributo constitutivo do indivíduo, pois de acordo com GAUCHET & SWAIN, "A história da individualização é, de outro lado e necessariamente, a história de uma desposseção ou de uma destituição subjetiva" (GAUCHET & SWAIN, apud SALEM, p. 71). Assim a noção budista de não-eu não seria algo tão estranho, uma vez que a psicanálise e a psicologia teriam preparado um terreno propício para ela. Interessante também que GIDDENS (2002) se refira a influência desses dois domínios de conhecimento e sua importância para a auto-reflexividade dos sujeitos contemporâneos.

Por outro lado, o zen aponta para uma experiência bastante radical, centrada numa experiência que envolve outra figuração do corpo e baseada mais no silêncio do que na palavra. Essa alteridade em relação ao que se poderia denominar de um *habitus* ocidental talvez seja o principal fator para que sua expansão seja um processo lento e gradual. O zen se afigura como uma música silenciosa, cuja melodia, para ser ouvida, precisa de um reeducação e o despertar, digamos assim, de um ouvido interior.

Um famoso koan zen nos interroga perguntando qual era a nossa face antes de nascermos. Não sei a resposta — meu período de campo não me permitiu chegar a ela —, mas o que posso dizer é que quando o budismo tiver nascido plenamente no Brasil (ou seja, criado raízes) ele não terá a face que tinha no Oriente. Assim como parece ser a tendência no Ocidente, ele será tanto um caminho espiritual aos seus praticantes, quanto uma filosofia de vida para muitos simpatizantes. A especificidade de sua identidade como religião terá que conviver com esses seus híbridos, filosofia de vida e caminho espiritual, nesse destino que talvez seja o nosso, segundo Bruno Latour, para quem jamais fomos modernos.

Se a crítica é uma dimensão constitutiva do Ocidente, que leva a esses híbridos de que fala Latour, por outro lado esse destino talvez não seja estranho ao budismo pois como lembra Lévi-Strauss:

Para o budismo, não existe o além; tudo se reduz a uma crítica radical, como a humanidade nunca mais se mostraria capaz de fazer, ao fim da qual o sábio cai numa recusa do sentido das coisas e dos seres: disciplina que abole o universo e que se suprime, ela própria, como religião. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 386)

E é essa dimensão crítica radical que talvez o budismo corra o risco de perder em sua ressignificação no Ocidente. Um risco oriundo de seus próprios praticantes e líderes ao mitificá-lo como um remédio, como um método e, no final das contas, correndo o risco de ser assimilado como mais uma opção no mercado das terapias denominadas de auto-ajuda. Esse risco é bem verdade, a comunidade por mim investiga não corre na exata medida em que é conduzida por um mestre zen japonês. Como contrapartida a isso pode-se dizer que ela padece (não é a melhor palavra, mas na falta de outra) do fato de não despertar, ou manter, o fascínio com que o budismo costuma ser apresentado na mídia. Por que ali se depara com a realidade de uma prática que exige e ao mesmo tempo não promete nada. Pois como o zen diz, a própria prática é a iluminação, a prática não tem nenhum objetivo. E ao mesmo tempo tem. Num paradoxo que escapa a nossa lógica e que talvez só

possa ser compreendido naqueles breves momentos em que, como diz Lévi-Strauss (1996), nos deixamos levar pelo "piscar de olhos cheio de paciência, de serenidade e de perdão recíproco, que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato".

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, Minas Gerais: UFMG, 2004.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **O mestre zen Doguen**, São Paulo: Arte & Ciência/UNIP, 1997.

ALVES, Daniel. **Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil**. Tese (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

BIRMAN, Patrícia. "Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos", *in* SANCHIS, Pierre (org.), **Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**, Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

CAMPBELL, Collin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, nº 1, p. 5-22, 1997.

CAROZZI, María Julia. "Nova era: a autonomia como religião", *in* CAROZZI, María Julia (org), **A nova era no Mercosul**, Petrópolis: Vozes, 1999.

D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a nova era**, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DESHIMARU, Taisen. **O anel do caminho**, São Paulo: Editora Pensamento, 1987.

DOGEN, Mestre. **A lua numa gota de orvalho**, (organizado por Kazuaki Tanahashi), São Paulo: Siciliano, 1993.

DUMONT, Louis. **O individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**, Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**, São Paulo: EDUSP, 1997.

GEERTZ, Clifford, **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**, Petrópolis, Vozes, 1977.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**, São Paulo: UNESP, 1991

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich e LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**, São Paulo, UNESP, 1997.

GOLDSTEIN, Joseph. **Dharma - o caminho da libertação**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HANH, Thich Nhat. **A essência dos ensinamentos de Buda**, Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

HAWKINS, Bradley K. **Budismo**. Lisboa: Edições 70, 1999.

LE GALL, Dom Robert & RINPOCHE, Lama Jigme. **O monge e o lama: diálogo entre budismo e cristianismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**, São Paulo: Companhia das Letras, 1996

LEWGOY, Bernardo. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, nº22, p. 255-282, 2004.

LOW, Albert. **A prática do zen e o conhecimento de si mesmo**. São Paulo: Cultrix, 2000

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORIYAMA ROSHI. **Primeiros passos no zen**. Porto Alegre: Bodigaya, 2001.

ORO, Ari Pedro. Modernas formas de crer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Rio de Janeiro, nº 225, p. 39-56, 1997.

PAZ, Octavio. **Signos em rotação**, São Paulo: Perspectiva, 1980

PONDÉ, Luiz Felipe. Religião como crítica: a hipótese de Deus. **Revista Cult**, São Paulo, nº 64, p. 7-19, 2002.

ROCHA, Cristina. **Zen in Brazil: the quest for cosmopolitan modernity**. Tese (Doutorado). University of Western Sydney, 2003.

ROCHA, Cristina Moreira da. "Se você se deparar com Buda, mate Buda!: reflexões sobre a reapropriação do zen-budismo no Brasil", *in* USARSKI, Frank (org.), **O Budismo no Brasil**, São Paulo: Lorosae, 2002.

SADDHATISSA, H. **O caminho do Buda**, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

SALEM, Tania. A "desposseção subjetiva": dos paradoxos do individualismo. **Revista brasileira de ciências sociais**. Nº 18, ano 7, p. 62-77, 1992.

SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil", in ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.), **Globalização e religião**, Petrópolis, Vozes, 1997

SANTOS, Boaventura de Souza. "As tensões da modernidade", 2005, disponível em <http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/boaventura.php>

SCHUON, Frithjof. *L'oeil du coeur*, Paris: Dervy-livres, 1974. (tradução do texto feita por mim).

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**. v. 16, nº 1/2, p. 115-135, 1992.

SMITH, Huston. **As religiões do mundo**, São Paulo: Cultrix, 2001

SMITH, Huston. & NOVAK, Philip. **Budismo: uma introdução concisa**, São Paulo: Cultrix, 2004.

SOARES, Luiz Eduardo. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", in SOARES, Luiz Eduardo, **O rigor da indisciplina**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciências sociais e religião**, Porto Alegre, ano 3, nº 3, p. 115-129, 2001.

STODDART, William. **O budismo ao seu alcance: princípios e expansão**, Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2004.

SUZUKI, Shunryu. **Mente zen, mente de principiante**, São Paulo: Palas Athena, 2004.

TULKU, TARTHANG. **Ecos da mente: reflexões sobre o budismo no Ocidente**, São Paulo: Dharma, 2003.

THURMAN, Robert. **Revolução interior**. Rio de Janeiro: Ficus, 2000.

USARSKI, Frank. **O dharma verde-amarelo mal-sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo**. *Estud. av.* [online]. Dec. 2004, vol.18, no.52, p.303-320. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?>

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, nº 8, p. 34-52, 1998.

VIA ZEN. **Ordenação Do Leigo: Receber Um Rakusu**. Porto Alegre, [1999a ?]

VIA ZEN. **Treinando O Ponto**. Porto Alegre, [1999b ?]

ZIZEK, Slavoj. O culto da paixão descafeinada. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo, ano 4, nº 91, p. 22-25, 2004

GLOSSÁRIO

Bodhissattva: praticante budista que movido pela compaixão, ao atingir a iluminação e a possibilidade de abandonar o sansara, faz o voto de renunciar à libertação final em prol de todos os outros sencientes.

Dharma: palavra de origem sânscrita que significa a Lei. Usada de vários modos, pode significar desde o ensinamento do Buda, a literatura budista, a verdade universal.

Koan: história aparentemente paradoxal, ou questão, que o mestre formula ao discípulo, na intenção de ajudar ao despertar deste.

Nirvana: estado obtido com o dissipar da ilusão, obtido através da iluminação. Necessariamente, por um encadeamento lógico, o ser iluminado escapou ao reino de Sansara, com seus ciclos. Diz-se portanto que atingiu o Nirvana. Este não significa um outro mundo, mas a libertação do sofrimento neste.

Sanga: a comunidade dos praticantes.

Sansara: designação budista para o estado ordinário de existência de todos os seres, submetidos aos ciclos de renascimento, enquanto presos à ilusão. Seu oposto é o Nirvana.

Satori: Termo usado no zen para designar a iluminação. A experiência da realização da própria natureza verdadeira, segundo o budismo.

Sesshin: Um retiro zen, um período para a prática intensiva da meditação.

Zazen: meditação sentada.