

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao Sul do Brasil***



**DANIEL ALVES**

**Orientador:**  
**Prof. Dr. CARLOS ALBERTO STEIL**

**Porto Alegre, janeiro de 2004**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***Seres de Sonho: percursos religiosos  
e práticas espirituais num centro  
budista ao Sul do Brasil***

Dissertação apresentada ao  
Programa De Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio  
Grande Do Sul como requisito  
parcial para obtenção do título de  
mestre em Antropologia Social.

**DANIEL ALVES**

**Orientador:  
Prof. Dr. CARLOS ALBERTO STEIL**

**Porto Alegre, janeiro de 2004**

*“Eu vim a um mundo de sonho, dar ensinamentos de sonho, a seres de sonho com sofrimentos de sonho. Eu não vim e eu não vou”.*  
Palavras atribuídas ao Buda Sakyamuni, ditas pouco antes de sua morte.

*“Todos os conceitos e pensamentos que surgem na mente, na verdade toda a nossa experiência da realidade, não é muito diferente de desenhos feitos com o dedo, sobre a superfície da água. No próprio ato em que uma imagem está sendo criada, ela deixa de existir”.*

Chagdud Tulku Rinpoche, *Portões da prática budista*, p. 234.

*“Na verdade, o ser humano é resultado do que viu com o que sonha”.*  
Lirinha, poeta de Pernambuco, vocalista do Cordel do Fogo Encantado

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, a lama Padma Samten, também conhecido como Alfredo Aveline, por ter aceitado que fizesse este trabalho em seu centro budista. Igualmente, fico grato aos sujeitos entrevistados, pela paciência e pela compreensão para comigo. Espero, sinceramente, que este trabalho seja uma resposta positiva ao tanto que estas pessoas me ensinaram.

Ao prof. Carlos Alberto Steil, pela orientação desta dissertação, pelas reflexões conjuntas que fazemos há anos no meio acadêmico acerca da religião no mundo contemporâneo. À coordenação e aos professores do PPGAS/UFRGS, pelo ensino de qualidade e excelência que proporcionaram a mim e a outros tantos.

A Frank Usarski, professor no curso de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) pela generosidade e pelas referências de trabalhos acadêmicos no Brasil. Ainda agradeço a Maria Theresa da Costa Barros (doutora em Saúde Coletiva pelo IMS-RJ) e Vera de Andrada e Silva (mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP), pela confiança que depositaram em mim ao cederem em versão integral seus trabalhos em meio eletrônico e pelas generosas sugestões e contribuições indicadas. Gostaria de agradecer outra vez a lama Padma Samten, que forneceu estes contatos por correio eletrônico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Ensino Superior (CAPES), pelo financiamento através de bolsa de mestrado que tornou possível este trabalho. Agradeço também ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), pelo auxílio de pesquisa prestado através do Programa de Núcleos de Excelência (PRONEX), no projeto "Movimentos religiosos no mundo contemporâneo", coordenado pelo prof. José Jorge de Carvalho (UNB).

Lembro das observações de Daisy Macedo de Barcellos, que desde meados de 2002 foi uma grande incentivadora deste trabalho. Agradeço aos colegas do meu grupo de pesquisa, o Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS, principalmente ao professor Ari Pedro Oro, à prof<sup>a</sup>. Marilda Batista e a Adriane Rodolpho. Ainda agradeço ao prof. Bernardo Lewgoy, pelas preciosas indicações bibliográficas (principalmente de Frédéric Lenoir), além do estímulo à discussão acerca da cultura escrita.

Aos colegas que discutiram seus projetos na disciplina de Métodos e Técnicas em Antropologia Social, oferecida pelo PPGAS/UFRGS e conduzida na segunda metade de 2002 pelas professoras Ana Luisa Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert. A esta última, e também a prof<sup>a</sup>. Maria Eunice Maciel, ainda agradeço pelo estímulo teórico, mediado pelas leituras e críticas que fizeram das monografias que precederam este trabalho.

Fico imensamente agradecido a minha família, que deu toda espécie de suporte (existencial, material, etc), principalmente a minha mãe e meu pai, que sempre acreditaram em meus projetos de vida. Agradeço ainda a Evandro Alves, meu irmão mais velho, que abriu vários caminhos que conduziram à reflexão teórica que conduzo. E ao meu irmão mais novo, Neimar Alves, pelo convívio que temos a muitos anos.

À Letícia, por estar ao meu lado desde fevereiro de 2003, e por todo o bem que tem me feito nesses meses de convivência e carinho.

À Nicole Isabel dos Reis, que ajudou na tradução do resumo para o inglês. E aos tantos amigos e amigas, que não listarei para evitar esquecer algum.

## RESUMO

As interpretações acerca do budismo, mediadas por diversos mestres espirituais, têm encontrado espaços de aceitação e síntese religiosa no contexto ocidental. Este trabalho tem como objetivo situar uma destas mediações, veiculada pelo Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB - Viamão - Estado do Rio Grande do Sul - Brasil). O centro é coordenado por um lama nascido no Brasil, professor ligado ao budismo tibetano, Padma Samten, que fornece uma visão sistemática e global do budismo. Por estarmos aqui diante de uma expressão budista sem raízes étnicas, a abordagem de lama Samten negocia, no contexto de sua transmissão, com as visões já pré-existentes no imaginário social. Para compreender as simpatias e percepções a esta abordagem, evocam-se as trajetórias religiosas através de entrevistas com participantes do CEBB, analisando as ressignificações proporcionadas pelas crenças budistas. Ressaltamos também a importância dos momentos rituais, pensando os retiros como local privilegiado da constituição de tramas intersubjetivas. Destas tramas emerge a identidade social do praticante, fundada no modelo estruturado de ascese proposto pelo lama, e narrada a partir da contínua adoção de um modo de subjetivação budista.

Palavras-chave: budismo tibetano, budismo no Brasil, conversão religiosa.

## Abstract

The interpretations concerning Buddhism, mediated by several spiritual masters, have found spaces of acceptance and religious synthesis in the Occidental context. This research has as main objective to situate one of this mediations, propagated by a Buddhist center, the “Centro de Estudos Budistas Bodisatva” (CEBB – city of Viamão – Rio Grande do Sul – Brazil). The center is coordinated by a brazilian lama, teacher of the Tibetan Buddhism Padma Samten, that offers a global and systematic vision about Buddhism. Since we are facing a Buddhist expression without ethnic roots, Lama Samten’s approach negotiates, at the context of its transmission, with the pre-existing visions in the social imaginary. To understand the sympathy and perceptions towards this approach, we evoke the religious trajectories through interviews with CEBB participants, analysing the ressignifications generated by the buddhist convictions. We also highlight the importance of the ritual moments, electing the *retreats* as a privileged site of the constitution of intersubjective nets. Through this nets, the practican’s social identity arises, founded in the ascetic structured model proposed by the lama, and narrated from the continuous adoption of a Buddhist subjectivation mode.

Keywords: Tibetan Buddhism, Buddhism in Brazil, Religious conversion.

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	2
RESUMO/ABSTRACT .....	3
Abreviaturas.....	7
Notas sobre a grafia dos termos êmicos .....	7
INTRODUÇÃO .....	8
O projeto de si antropológico: o percurso do pesquisador.....	9
O trabalho em dois contextos letrados: a academia e os budistas .....	15
Do nosso percurso neste trabalho .....	18
CAPÍTULO 1 - ORIGENS E CONTEXTUALIZAÇÕES DO BUDISMO.....	21
<i>Illo Tempore</i> .....	22
Os textos e as tradições budistas .....	25
O budismo no Tibete.....	28
O budismo enquanto imaginário ocidental.....	30
Um primeiro momento – antes dos primeiros conversos .....	31
Contatos (in)diretos com o budismo – do romantismo à contracultura .....	32
As três fases de inserção do budismo no Brasil .....	37
A situação atual – a atração e seu contexto histórico .....	39
Conclusão.....	42
CAPÍTULO 2 - LAMA PADMA SAMTEN E A RODA DO DHARMA .....	45
Uma história, no budismo e além .....	45
O <i>Dharma</i> .....	47
Um início .....	47
Os circuitos e atalhos do carma, e o “calote cósmico” .....	48
As identidades e as reencarnações em <i>samsara</i> .....	50

O nobre caminho óctuplo .....	52
Os objetos de transformação na prática budista .....	54
A motivação correta: Refúgio .....	54
A prática <i>Hinayana</i> .....	56
Bondade, amor e compaixão: <i>Mahayana</i> .....	56
A compreensão da inseparatividade e luminosidade .....	58
Um mapa .....	60
Um outro caminho: <i>Vajrayana</i> .....	63
O que distingue o <i>Vajrayana</i> .....	63
Significar o budismo .....	67
CAPÍTULO 3 - PERCURSOS E REFÚGIOS NO BUDISMO .....	70
Tempo e narrativa nas histórias de vida .....	70
A reminiscência: pontos narrativos de partida .....	73
Descrição, balanço e mapa .....	79
O encontro .....	87
O fascínio do <i>Dharma</i> : liberdade, ética e estética, conhecimento e lógica .....	91
Compromissos, propósitos e conflitos .....	96
O cristianismo reconciliado .....	101
Conclusão .....	103
CAPÍTULO 4 - OS MEANDROS DA PRÁTICA E AS ROTINAS DO INSTITUTO..	106
O espaço da prática e as práticas do espaço .....	108
As roupas e os objetos .....	115
Meditação silenciosa .....	116
As práticas com deidades .....	119
A leitura de <i>sutras</i> e os grupos de estudo .....	126
Os trabalhos diários e o <i>Espaço Cultural</i> .....	129
Os ensinamentos .....	136
Conclusão .....	137

CONCLUSÃO.....	140
GLOSSÁRIO MÍNIMO DE TERMOS ÊMICOS.....	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148
ANEXOS.....	154
Anexo 1 – Endereços de centros budistas no Rio Grande do Sul.....	154
Anexo 2 – Roteiro de entrevista.....	157

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Representação do Buda Sakyamuni.....	44
Figura 2 – Roda do Dharma (cada eixo representa um passo).....	53
Figura 3 – Representação de Tara Vermelha.....	66
Figura 4 - Esquema da sala de meditação ICM.....	108
Figura 5 - Esquema geral do ICM.....	109
Figura 6 – Altar dos Budas, na sala de meditação do ICM.....	113
Figura 7 – Visão do fundo da sala do ICM.....	113
Figura 8 – Vista de Francisco enquanto conduzia as práticas.....	114
Figura 9 – Casa do lama.....	114
Figura 10 – Bandeiras de oração.....	131
Figura 11 – Entrada do CEBB.....	131
Figura 12 – Frente da lojinha.....	132
Figura 13 – Templo inacabado.....	132
Figura 14 – Estrada Caminho do Meio.....	135
Figura 15 – Entrada do ICM.....	135

Capa: *dyani-buda* branco, representa a ação iluminada.

## ABREVIATURAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Ensino Superior

CEBB – Centro de Estudos Budistas Bodisatva

CNPq – Conselho Nacional de Pesquisa

ICM – Instituto Caminho do Meio

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

NA – Nota do autor

NER – Núcleo de Estudos da Religião

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPGS - Programa de Pós-Graduação em Sociologia

TLFM – Tradução livre do francês minha

TLIM – Tradução livre do inglês minha

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNISC – Universidade de Santa Cruz - RS

### **Notas sobre a grafia dos termos êmicos:**

Tendo em vista alguns termos budistas que possam gerar dúvidas, formulamos um *glossário* que fosse útil à leitura desta dissertação. Procuramos adaptar todas as palavras ao português, dentro de alguns limites de estilo. Procuramos manter os “y” e os “h” (de *Mahayana*, por exemplo), grafia usualmente aceita, mas não preservamos acentos especiais que podem ser encontrados em revistas especializadas (como “ā”). As citações foram adaptadas para dar uniformidade aos termos. Não utilizamos, neste texto, os pronomes de tratamento que acompanham como reverência os nomes de grandes mestres tibetanos (como “sua santidade” ao Dalai Lama, e “sua eminência” a Chagdud Tulku Rinpoche). As minúsculas foram preferidas sempre. “Lama” foi sempre grafada em minúscula, por uma questão ecumênica: as palavras “pai-de-santo”, “padre” ou “pastor” também se grafam em minúscula.

## INTRODUÇÃO

Os sonhos e as realidades cotidianas não são muito diferentes entre si, de um certo ponto de vista budista. No budismo tibetano, são reconhecidos igualmente como *bardos*, experiências totais de realidade. Há mestres que consideram a existência de diversos bardos, e no budismo tibetano existem práticas meditativas em que é possível entrar conscientemente nos sonhos, para evitar despertar as emoções perturbadoras, mantendo a estabilidade meditativa mesmo durante o sono.

Bardos, emoções perturbadoras, estabilidade meditativa, mestres tibetanos, experiência, *prática*: basta um simples parágrafo sobre o budismo e duas constatações se verificam. A primeira: ele conforma uma linguagem própria, um tanto hermética, que resiste à tradução através de paixões instantâneas. O primeiro olhar é sempre muito parcial. A segunda vale principalmente para o budismo tibetano: ele fascina por ter muitas faces. Niilista, mística, racionalista: as interpretações acerca do budismo são muitas, e podem se tornar mais complexas (ou empobrecedoras) quando se tenta visualizar pontes entre as religiões ou sistemas filosóficos.

Falando nisso: e o budismo, o que é? Uma religião, uma filosofia, um método, um novo estilo de consumo, uma moda passageira, uma transformação cultural, uma tradição, uma fonte de sabedoria, uma epistemologia, uma metafísica, uma fenomenologia, uma psicologia, uma ciência? Dê uma resposta: ela ainda será parcial. Aprendendo com a sabedoria dos mestres, vamos nos esquivar sorratamente dessa pergunta, por um motivo simples.

Uma observação que ouvi algumas vezes no lugar em que fiz a pesquisa dizia respeito a um desenho de Buda apontando a lua. A lua, no desenho, representava imagetivamente a iluminação. Dizer o que é a iluminação (e, no meu caso aqui, o budismo) seria como ficar olhando para o dedo de Buda. Para ver a lua, existe a *prática*, a experiência vivida da sabedoria budista, que nunca é traduzível literalmente em palavras, sendo circunscrita pelos ensinamentos, mas não determinada por eles.

Para definir o que é o budismo (ou qualquer outro objeto de estudo), a antropologia só pode partir da experiência de quem o pratica, dada a velha premissa kantiana de que não podemos descrever a realidade como um todo. É necessário construir um ponto de vista, que permita ter-se uma idéia do fato social como um todo, ou melhor, *para que o budismo seja percebido pelo leitor como uma totalidade complexa dotada de sentido.*

Tendo presente essas premissas, vamos nos dedicar neste trabalho a um estudo acerca da introdução do budismo num contexto exógeno. A questão que cerca este trabalho é: *de que forma essa experiência religiosa é interpretada pelos que se aproximam do budismo?* Essa pergunta foi uma das únicas que saíram intactas do meu projeto inicial, quando comecei a estudar o budismo. No jargão budista, diria que a impermanência tocou profundamente os propósitos que tinha no final de 2002, quando apresentei meu projeto de pesquisa ao PPGAS/UFRGS.

## **O projeto de si antropológico: o percurso do pesquisador**

O processo de aprendizagem de um pesquisador em antropologia tem diversos caminhos e envolve uma constante avaliação da incursão enquanto ator social nos grupos em que pesquisa. Os próximos parágrafos trazem a síntese que fiz da minha experiência entre budistas.

Ao final do primeiro semestre do curso de Mestrado em Antropologia Social na UFRGS, meu primeiro intento era trabalhar com os budistas praticantes na comunidade budista (*sangha*) do *Khadro Ling*, na cidade de Três Coroas, no interior do Rio Grande do Sul. A idéia surgiu a partir de uma constatação, partilhada com meu orientador, ainda nos tempos em que era bolsista de Iniciação Científica<sup>1</sup>. De todos os centros de peregrinação do Rio Grande do Sul, um dos

---

<sup>1</sup> Fui bolsista de Iniciação Científica do CNPq durante quatro anos (1998-2001), integrado ao projeto de pesquisa "Peregrinação e Turismo Religioso no Rio Grande do Sul", coordenado pelo professor Carlos Alberto Steil. Dentro desta pesquisa, desenvolvi meu trabalho de conclusão acerca das aparições de Nossa Senhora da Assunção em Taquari-RS (Alves, 2001),

únicos entre os quais não havia vinculação direta com o catolicismo era o templo budista tibetano de Três Coroas. Alimentado pela curiosidade, fui até o templo em agosto de 2002. A primeira impressão que tive foi de algo monumental, colorido e multifacetado como as figuras pintadas nas paredes do templo (que só depois conheci como *deidades*, em tibetano *Yidams*). Fiquei realmente envolvido por aquela atmosfera, e desejei fazer um trabalho sobre aquelas pessoas que viviam ao redor daquele templo, como budistas praticantes.

Em algumas visitas de fim de semana que fiz em setembro e outubro de 2002, veio-me a impressão de que estava diante de uma estrutura hierárquica vertical. Foi ficando cada vez mais claro que só seria possível fazer qualquer tipo de trabalho em Três Coroas com a anuência dos mestres do templo, inclusive do mestre tibetano de linhagem *Nyngma* Chagdud Tulku Rinpoche. Por isso, procurei fazer nesse período visitas “turísticas” ao local, apenas com observação direta, sem me envolver muito com os praticantes do templo, justamente porque não desejava iniciar efetivamente uma pesquisa sem autorização.

Ao mesmo tempo, procurei entrar em contato com um centro budista em Porto Alegre<sup>2</sup>, o Centro de Estudos Budistas *Bodisatva* (CEBB), dirigido por Alfredo Aveline, conhecido também como lama Padma Samten, um dos discípulos brasileiros de Chagdud Rinpoche. Fiz um retiro no CEBB em outubro, do qual poderiam participar pessoas sem vinculação a nenhuma *sangha*, ou nenhum conhecimento sobre o budismo. Fiz o retiro, de um fim de semana, outra vez apenas com observação direta. Não houve nenhuma entrevista, apenas conversa casual e observação participante. Fui a alguns eventos promovidos ou divulgados pelo CEBB, que sempre envolviam momentos rituais. Mas minha meta estava mais acima, na serra gaúcha.

Claro que as primeiras observações que fiz não eram “inocentes”, desprovidas que qualquer proveito analítico para a pesquisa. É preciso levar em

---

depois desenvolvido pelo orientador e tornado capítulo de livro (Steil & Alves *in* Steil; Mariz & Reesink, 2003).

<sup>2</sup> Em pesquisas na Internet, contabilizamos 16 centros de *Dharma* no Rio Grande do Sul em funcionamento atualmente. O primeiro anexo traz o endereço e contato de cada um destes centros.

consideração que eu vinha de onze anos como católico romano praticante. O contato com budismo, primeiramente pela estética do templo de Três Coroas, e depois pelas concepções que eram apresentadas (pelos livros ou nas sessões coletivas de meditação), constituíram num choque que teve de ser assimilado com observação e escuta atentas, sem maiores diálogos, num primeiro momento.

Primeiramente, encarava aquelas relações que fazia em Porto Alegre como uma ponte interpretativa para o que estava acontecendo em Três Coroas. A primeira vez que conversei com Padma Samten foi, exatamente, para pedir sugestões de como “entrar” no templo para realizar minha pesquisa, e referências bibliográficas recentes sobre o tema que pesquisava. Todos os que eu procurava ou comentava sobre minha possível inserção no templo me apontavam uma única pessoa, que talvez tornasse o trabalho possível. Os praticantes mais antigos a chamavam de Andréa, mas entre os budistas tibetanos ela é mais conhecida como lama Sherab Drölma. Ela era tradutora de Chagdud Rinpoche, e administra boa parte das atividades ligadas ao Gonpa. Planejava em conversar com ela em dezembro, logo após que as aulas do mestrado encerrassem.

Em 16 de novembro de 2002, morreu Chagdud Tulku Rinpoche, por complicações cardíacas. Isso mudou significativamente meu panorama. Soube, logo depois desse falecimento, que Chagdud Khadro, a discípula americana que se tornou esposa do Rinpoche assumiria o templo em Três Coroas. Os rituais ligados à morte do Rinpoche foram até o início de janeiro. Nesse meio tempo, eu não tinha como fazer uma pesquisa em Três Coroas, exatamente pela ausência das lamas Khadro e Sherab. Ao fim de dezembro, ainda participei de parte de um retiro (*drubchod*) no *Khadro Ling*, que ocorreu de 27 de dezembro a 10 de janeiro, conduzido por lama Tsering Everest. Nesse retiro, pude aprofundar algumas observações, além de poder entrar em áreas do templo que visitantes de fim de semana não teriam acesso. De qualquer forma, ainda me restringi às minhas observações, sem fazer entrevistas e sem saber, ao certo, se faria mesmo a pesquisa em Três Coroas.

Ao final de 2002, entrevistei Afonso, um antigo colega de trabalho, que cursava disciplinas de história no Campus do Vale da UFRGS. Conversamos num

restaurante, e ele me contou acerca de suas experiências nos primeiros tempos do templo de Três Coroas, de sua ligação com lama Padma Samten, e de sua saída do budismo. Ele incentivou-me no propósito de tomar várias perspectivas, daqueles que entram no budismo e entre aqueles que já estão *no caminho* a mais tempo.

Fui retomar minha pesquisa em abril. Contudo, nesse ínterim, tinha realizado uma pesquisa por referências bibliográficas recentes sobre o budismo no Brasil, segundo algumas teses e dissertações. Em janeiro, antes de entregar o projeto ao PPGAS/UFRGS, apresentei-o ao Núcleo de Estudos da Religião (NER), do qual faço parte, e tive a recepção e o comentário livre que sempre foram a marca deste grupo de pesquisa.

Em abril, voltei a me aproximar do *Khadro Ling*, e solicitei uma entrevista com lama Sherab. Levei comigo uma cópia do projeto de pesquisa e a entreguei. Na conversa, foi-me solicitado que aguardasse contato quanto à possibilidade de se efetuar a pesquisa. Em poucos dias, por telefone, veio a resposta. Depois de lido o projeto e discutido com Chagdud Khadro, foi resolvido que não poderia fazer meu trabalho. As justificativas dadas por telefone para a recusa foram três. Primeira: outras pesquisas semelhantes a minha, que envolviam conversas em profundidade com praticantes residentes, estavam também sendo rejeitadas. A segunda, próxima à anterior, seria de que haveria a necessidade de “preservar a privacidade” dos praticantes residentes. A terceira fazia menção ao projeto, que segundo ela “não tinha nada a ver com nossa realidade”.

Para fins desse trabalho, não nos cabe julgar essa recusa. Não foi, e nem será, a primeira vez que uma pesquisa é inviabilizada pela instituição social envolvida. O fato é que tive de reorientar minha pesquisa para outro terreno. Nesse meio tempo, conheci um pouco melhor o grupo que estava à volta de lama Samten. O grupo possui duas salas de meditação principais. Uma fica na sede do Instituto Caminho do Meio (ICM), na Estrada Caminho do Meio, 2600, em Viamão, cidade vizinha a Porto Alegre. A outra fica na rua Barão do Cerro Largo, no bairro Menino Deus, onde era antes a sede do CEGB, quando o ICM ainda não existia.

Iremos escrever mais da história do CEBB quando estivermos tratando de lama Padma Samten. Por ora, assinalamos que fazem parte do ICM tanto o CEBB quanto o *Espaço Cultural*, que coordena projetos sociais direcionados às comunidades da redondeza da sede em Viamão. Para evitar confusões, quando estivermos falando do ICM, estamos falando da sede em Viamão, em contraste com o CEBB Menino Deus, em Porto Alegre.

Particpei desde maio de 2003 de um grupo de meditação silenciosa, conduzido pelo leigo Nelson, no CEBB Menino Deus, às terças-feiras. A freqüência a este grupo permitiu-me conhecer um grupo mais ou menos fixo de cinco a sete simpatizantes, pessoas recém-introduzidas no budismo que, com o tempo, tornaram-se meus colegas e foram entrevistadas. Os leitores conhecerão essas pessoas como Lenora, Mônica, Henrique e Carlos<sup>3</sup>.

Contudo, continuava sem possibilidade de avançar na pesquisa, pois precisava da autorização do lama para fazer o trabalho, sem o que a pesquisa mais uma vez seria inviável. Lama Samten viajou muito nesse período, e estivera com problemas de saúde graves enquanto me esforçava para ir até ele tratar desse assunto. Foi-me sugerido por alguns praticantes que mandasse um e-mail para o lama, mas sentia que era um assunto que necessitava de uma conversa pessoal.

Tomei uma estratégia de interação, como antropólogo, diferente daquela que tinha tentado em Três Coroas. Enquanto não conseguia a conversa com o lama, fui adiantando as observações de campo na terça-feira. O condutor soube de minha intenção de fazer o trabalho logo ao início de minhas visitas no CEBB Menino Deus, em maio. Os participantes mais fixos do grupo da terça

---

<sup>3</sup> Os nomes dos entrevistados foram trocados, para preservar suas privacidades. Quando estivermos falando de pessoas que não forem os entrevistados, utilizaremos nomes abreviados. Salientamos que, além dessa ser uma precaução ética que protege também o pesquisador, este é um procedimento pouco eficaz. Uma observação detida no CEBB poderá desvelar de quais pessoas estamos falando, e por certo se um participante ler este trabalho poderá identificar facilmente algum, ou alguns deles. Nossa posição, levando em conta o contexto deste trabalho, é de que a questão da privacidade dos entrevistados pode ser resolvida no plano de uma relação ética que envolva não somente o pesquisador, mas também o leitor, para que não lese quem quer que seja por suas opiniões pessoais, numa “transferência parcial de responsabilidades éticas para o leitor”, como sugeriram Goldman & Silva, 1999: 149.

souberam de minha intenção de fazer o trabalho através de conversas pessoais comigo. Em Três Coroas, lançar o projeto nas mãos da hierarquia foi o mesmo que pré-definir-me como um observador externo ao grupo. No CEBB, entramos pela via que geralmente os antropólogos entram nas religiões, ou seja, num ambíguo espaço entre o pesquisador (potencialmente intruso) e o possível neófito (sempre bem-vindo).

Consegui conversar com lama Samten somente durante um retiro de nove dias no ICM, entre os dias vinte e seis de junho e três de agosto de 2003. Esse retiro, sobre meditação silenciosa, complementou minhas observações de campo sobre os rituais e as interações nos retiros; além disso, me tornou clara a posição de lama Samten sobre o budismo, o que está analisado no segundo capítulo. Apesar de terem participado muitas pessoas de outros estados do Brasil nesse retiro, centrei minhas entrevistas no pessoal ligado a *sangha* de Porto Alegre.

A partir do aval de lama Padma Samten para que fizesse minha pesquisa no CEBB, comecei a marcar entrevistas com praticantes mais “ao centro” do CEBB, ou seja, mais próximos ao lama ou com mais tempo de prática. A partir daí, fui entrando em contato com as pessoas, às vezes perguntando quais pessoas seriam interessantes de ser entrevistadas. Nesse processo, conversamos com Olga, Francisco, Igor e Demétrio.

Fizemos, ao todo, nove entrevistas em profundidade, com um esquema semi-estruturado de entrevista<sup>4</sup>, algumas delas em dois tempos, conforme a disponibilidade das pessoas. Procurávamos fazer os contatos para as entrevistas nos encontros no CEBB Menino Deus ou no ICM, e fazê-las em locais nos quais os entrevistados se sentissem melhor. A maior parte foi feita nas suas casas (Mônica, Lenora, Henrique, Olga, Francisco, Demétrio) ou em locais públicos como bibliotecas ou restaurantes (Afonso, Carlos, Igor).

---

<sup>4</sup> O roteiro de entrevista está no segundo anexo desta dissertação.

A escrita da dissertação tomou meu tempo parcialmente de setembro e outubro<sup>5</sup>, e integralmente em novembro e dezembro de 2003. Nos dois últimos meses, fiz poucas visitas aos dois locais de pesquisa, o que certamente abalou minha reputação enquanto possível neófito. Contudo, considero a inscrição dos resultados da pesquisa, na forma de uma dissertação de mestrado, como um ponto de passagem a ser assimilado em dois contextos letrados, que abordaremos a seguir.

### **O trabalho em dois contextos letrados: a academia e os budistas**

Vislumbrando a bibliografia existente acerca do budismo, podemos dividi-la em algumas categorias. Existem, da parte da literatura que trazem apontamentos através de uma perspectiva budista, *livros de divulgação, de introdução* e de *temas específicos*. Os livros de temas específicos trazem comentários acerca de práticas de meditação budistas, ou acerca de partes do cânone central do budismo, os *três cestos*. Os livros de introdução ao budismo são como entradas na tradição, ou como o título sugestivo de um desses livros introdutórios aponta, *portões da prática budista*. Existem várias introduções ao budismo, algumas delas com base na interpretação que se tinha a partir da Teosofia, assentada numa compreensão filosófica e de uma religiosidade comparada. Por fim, os livros de divulgação apontam questões bastante contemporâneas, vistas sob os olhos da tradição budista. No budismo tibetano, os livros do Dalai Lama representam um primeiro enfoque para muitos que depois seguem como simpatizantes ou praticantes budistas.

Da parte da tradição acadêmica, no Brasil, há poucos trabalhos desenvolvidos acerca do desenvolvimento do budismo. Uma contribuição recente, valiosa pelo momento e pela oportunidade, é *O budismo no Brasil*, de Frank Usarski (2002). O livro reúne trabalhos acadêmicos e relatos pessoais de budistas

---

<sup>5</sup> Neste período, introduzi as entrevistas que ia transcrevendo num banco de dados qualitativo, um *software* denominado *NVivo*. Agradeço a Cesar Goes, professor da Universidade de Santa Cruz e doutorando em sociologia no PPGS/UFRGS, por ter me apresentado ao programa, pois seu uso permitiu uma maior dinamicidade na organização e categorização dos dados.

no Brasil. Surpreende por apresentar uma ampla gama de tradições budistas presentes deste lado do mundo, e por algumas interpretações-chave que estarão presentes em diversos momentos deste escrito. Além dos textos acadêmicos constantes no livro de Usarski, há diversas teses e dissertações sendo defendidas nos últimos anos, ora com ênfase na filosofia budista, ora em estudos de grupos consolidados de praticantes. No caso da primeira ênfase, tivemos contato com a tese de Maria Thereza de Barros (2002), defendida no Instituto de Medicina Social (IMS-RJ), acerca da categoria de "eu" nas filosofias índicas, com ênfase no budismo. Quanto aos estudos de grupos, alguns estão relatados em *O budismo no Brasil*, e serão citados a seu tempo. Outro trabalho que investiga grupos budistas é o de Vera de Andrada e Silva, acerca de três diferentes grupos budistas tibetanos em São Paulo (2002).

A tese de Maria Thereza da Costa Barros (2002) inicialmente centra-se na questão da categoria de pessoa no oriente, com especial ênfase para o desenvolvimento do budismo. Suas análises incorporam a palavra escrita dos mestres e especialistas no budismo, além de um *background* teórico de antropólogos como Mauss e Dumont<sup>6</sup>. Ao final, Barros procura estabelecer marcos de interpretação acerca do que chama "a ponte entre o Ocidente e o Oriente" (Campbell, 1997) formada através de uma mudança de matrizes de subjetivação, contraposta ao individualismo moderno, associado por Max Weber no desenvolvimento da ética protestante (Weber, 1996)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cabe destacar, na tese de Barros, uma reflexão teórica muito perspicaz acerca da ascese religiosa, inspirada por uma leitura de Francisco Ortega, aproximada também da "História da Sexualidade" por Foucault, próxima da maneira pela qual abordamos o tema no início desta conclusão (Barros, 2002: 95-99).

<sup>7</sup> Um dos autores que Barros utiliza para dar suporte à "ponte" é, justamente, lama Padma Samten, o qual conheceu pessoalmente, hospedando-o durante atividades do lama no Rio de Janeiro. Através do comentário sobre um retiro budista no Rio de Janeiro, podemos captar um pouco do espírito da tese:

"O que estas pessoas vêm buscar? Que poder é esse de atração que o budismo exerce quase 'espontaneamente', sem que ninguém precise fazer muito esforço para que as coisas aconteçam? Que tipo de energia esses eventos mobilizam? Que 'irradiação' é essa que se instala a partir da figura de um lama budista em uma metrópole como o Rio de Janeiro com pólos de interesse tão diversificados, mas que, ainda assim, foi capaz de reunir de 85 a 100 pessoas diariamente, num retiro budista realizado durante todo um fim de semana?

Não temos mais do que duvidar, o budismo ocidental não só é há muito uma realidade, mas já está implantado no Brasil. Portanto, não há melhor maneira de se concluir esta

A dissertação de Vera de Andrada e Silva, na qual a autora abordou comparativamente três centros de budismo tibetano em São Paulo, contém em si um grande esforço de pesquisa. Utilizando um questionário de dez perguntas fechadas com respostas abertas, Silva analisou as respostas de três públicos diversos, nos centros de lama Gangchen (Centro Dharma da Paz), de lama Tsering (Odsal Ling, ligado hierarquicamente ao Chagdud Gonpa de Três Coroas) e de mestre Geshe Kelsang (da nova escola Kadampa). A pesquisa abordou diferenças organizacionais nestes três centros, complementada aqui e ali com observações de campo, que poderiam ter sido mais exploradas, sob nosso ponto de vista. Uma das grandes virtudes da abordagem de Silva foi permitir vislumbrar que o público que acorre a esses centros de *dharma* é heterogêneo entre eles, conforme a abordagem dada pelo mestre espiritual<sup>8</sup>.

Alguns textos do livro “O budismo no Brasil” foram muito importantes neste trabalho. Os textos que contém balanços gerais, como os de Usarski e Baumann serviram como norte de análise. Contudo, os estudos de caso, quando traziam de forma mais ou menos densa os contextos de entrada e reapropriação dos budismos, forneceram material para reflexões heurísticas acerca do objeto de estudo. Desta forma, o texto de Gonçalves sobre o budismo no Oeste Paulista (*in* Usarski, 2002) propunha quatro tipos ideais<sup>9</sup> para pensar o budismo num mesmo contexto regional, sendo que a chave principal de leitura está no contínuo desenraizamento étnico da pertença budista ao longo do século XX. O capítulo de

---

contribuição para o debate sobre o “despertar do budismo ocidental” do que apresentar o budismo ocidental de lama Padma Samten, o primeiro lama brasileiro da linhagem Nyngma que foi ordenado por Chagdud Tulku Rinpoche, lama tibetano radicado no Rio Grande do Sul” (Barros, 2002: 233-234).

<sup>8</sup> Para sintetizar, em torno de lama Gangchen, teríamos um público mais intelectualizado, sem referências religiosas centrais, e ligado às religiosidades neo-esotéricas, capitalizadas pelo lama como um atrator ao budismo. No Odsal Ling, temos adeptos com uma base católica, uma atitude mais reverente frente a mestre espiritual, e uma procura pela manutenção de uma tradição autêntica, sem muitas concessões. Por fim, no caso do centro Kadampa, há um público diversificado (alguns com ligações com o espiritismo) e uma ligação afetiva com o mestre espiritual, embora o grupo, como é comum na nova escola Kadampa, fique isolado dos demais grupos budistas (por uma ruptura com o Dalai Lama atual), e existam críticas, pelas falas autorizadas do centro budista, aos modelos de compreensão da ciência ocidental (Silva, 2002).

<sup>9</sup> Quais sejam: “budismo étnico-familiar”, “budismo étnico de missões”, “desenraizamento étnico” e “budismo globalizado” (Gonçalves *in* Usarski, 2002: 108).

Cristina Moreira da Rocha (*in* Usarski, 2002) direciona foco aos participantes do zen-budismo no Brasil, tentando estabelecer de onde vieram, qual seu trânsito religioso anterior e as razões que assinalam para participarem de um centro budista. Por fim, Regina Yoshie Matsue, discorrendo sobre o budismo Terra Pura japonês em Brasília (*in* Usarski, 2002), fez ver como os mestres de mesma tradição, numa mesma *sangha*, percorreram caminhos diversos de solução, diante da fronteira interna entre os *descendentes* e os *brasileiros*.

Ainda que os textos constantes no livro de Usarski utilizem referenciais sociológicos bastante procedentes, é necessário lembrar que estamos num país de tradição católica, onde a maior parte da população pouco sabe acerca dos referenciais centrais do budismo. Tendo em vista essa defasagem, tentamos dar conta de um encontro antropológico entre praticantes budistas, de diversos níveis de envolvimento, e um observador atônito, que quase nada sabia dessa tradição religiosa antes de se lançar a campo.

## **Do nosso percurso neste trabalho**

Durante as observações e entrevistas, foi tomando forma a organização dos capítulos. Dividimos a dissertação em quatro momentos distintos. Num primeiro instante, evocaremos brevemente as narrativas mais conhecidas acerca da origem do budismo. Esse exame será curto, se comparado com o que faremos das representações do pensamento ocidental acerca do budismo. O intento desse primeiro capítulo, como ressaltaremos adiante, não será contribuir para uma história do budismo. Examinaremos de que forma o budismo foi abordado desde o século XIX, o que de certa forma repercute para a criação de um imaginário socialmente construído. Neste momento, não faremos qualquer incursão doutrinal acerca do budismo, embora já utilizemos alguns conceitos que serão analisados no segundo capítulo.

Nesse segundo momento, o leitor poderá ter uma idéia geral acerca dos ensinamentos de lama Samten. Através deles, enfocaremos alguns ensinamentos

---

budistas que precisam ser contemplados. O objetivo é trazer subsídios suficientes para que situemos a perspectiva de lama Samten diante das abordagens históricas do budismo no Ocidente, e também para que as narrativas e percepções diversas dos sujeitos entrevistados sejam compreensíveis. A leitura dos dois primeiros capítulos fornece a moldura dentro do qual o terceiro e o quarto se complementam, absorvendo as falas em entrevista.

Por trabalharmos com apreensões subjetivas (e socialmente construídas) do que sejam as religiões, ou os budismos, o que fizemos no terceiro capítulo foi evocar uma *polifonia* (Bakhtin, 1992), que não representa (mas refrata) o que os mestres e lamas budistas ensinam como budismo. Atentos a esse aspecto, pediríamos que as falas dos informantes não fossem tomadas como a opinião geral *dos budistas* ou *do CEBB*. No terceiro capítulo, coube-nos explorar tensões centrais dos que se integram nesta via religiosa, dentro de algumas regularidades de conteúdo. Neste capítulo, a idéia de *trajetória religiosa* vem ao centro da cena, viabilizando a compreensão da experiência religiosa budista.

No quarto capítulo, trarei observações de campo referentes a um momento específico e especial da vida religiosa no CEBB. Os retiros são realizados com maior frequência entre janeiro e fevereiro, com variados enfoques temáticos. Trata-se, para quem vive no ICM<sup>10</sup>, de um momento "quente", em que pessoas de outras partes do Brasil vêm a Viamão e "envelhecem juntos" durante alguns dias. Do ponto de vista da observação participante, esses momentos de retiro são cruciais, pois na rotina de um dia de retiro percorremos rapidamente por momentos bastante variados, que espelham a variedade de atividades desempenhadas no Instituto Caminho do Meio.

Não pretendemos aqui fazer uma introdução aos aspectos fundamentais do budismo. Isso pode ser procurado nas livrarias, ou com mestres reconhecidos pelas suas comunidades como detentores legítimos de tradição. Aqui, propomos um mergulho raso numa piscina da qual sabemos pouco da profundidade. Quem lê este trabalho pode aprender algo sobre budismo, caso não

tenha algum contato anterior. Agora, é preciso ter claro em mente que este trabalho foi realizado *entre budistas*, não considerando o budismo como um objeto de estudo filosófico ou histórico. Alguma literatura budista foi consultada para este trabalho, porém ela não é exaustiva, referindo-se apenas a aspectos assinalados como importantes, nas palestras, retiros e reuniões de que participamos, e das entrevistas que fizemos.

Nossa meta é trazer perspectivas de participantes “orientalizados”, acerca de uma tradição religiosa que teve de se ocidentalizar para continuar florescendo. Para tanto, teremos que trazer ensinamentos e práticas rituais mais acionadas no CEBB, e os enquadramentos subjetivos dessas práticas pelos sujeitos pesquisados. Não nos propomos a fazer uma descrição pura e simples da vida religiosa de uma *sangha*. Estabelecemos uma hipótese: a que supõe o budismo, em sua apresentação ao Ocidente, pelos mestres reconhecidos desta tradição religiosa, como um *projeto de si*, tomado e interpretado de forma narrativa, e em diversos níveis, entre os participantes do centro budista. As linhas que seguem terão por meta desenvolver uma compreensão acerca dessa hipótese, ressaltando as nuances de sua validade.

---

<sup>10</sup> Nos quarenta e dois mil metros quadrados de área que o ICM dispõe em Viamão, habitam algumas pessoas que trabalham diretamente com lama Samten, nas atividades do CEBB. Voltaremos a este ponto adiante.

## CAPÍTULO 1 - ORIGENS E CONTEXTUALIZAÇÕES DO BUDISMO

O intuito deste capítulo é inserir nosso campo de pesquisa, num quadro mais amplo que envolva tanto o budismo quanto a representação que dele se fez. Sustentamos que pensadores ocidentais realizaram, ao longo de séculos e de diversas formas, uma projeção acerca do que era o budismo, correlata ao imaginário social que sempre cercou o Oriente. Nossa meta, entre outras, é dar uma idéia do terreno movediço que é definir o que seja o budismo, diante da pluralidade de interpretações que foram dadas. E assinalar que, de alguma forma, essas leituras que se forjaram ao longo da história guardam similaridades com as que hoje ouvimos dos que entram em contato com o budismo. Alertamos, contudo, que não estamos aqui propondo uma história do budismo, embora dela nos sirvamos para estabelecer relações.

Quando falamos em imaginário social, estamos nos referindo essencialmente à concepção de Bronislaw Baczko:

“A potência unificadora dos imaginários é assegurada pela fusão entre verdade e normatividade, que se opera no e por meio do simbolismo. Com efeito, o imaginário *informa* acerca da realidade, ao mesmo tempo em que constitui um apelo à ação, um apelo a comportar-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos de sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum” (*in* Einaudi, 1985: 311).

O autor estava, no caso, associando a importância dos imaginários sociais na constituição da legitimidade política. Interessa-nos aqui o imaginário como a associação simbólica entre interpretação e valores, disposta num sistema de representações sociais mais ou menos coerentes. Por vezes, estas representações conformam-se em ordens discursivas, tornando-se objetos de disputa simbólica em campos de saber. Isto veremos quando estivermos tratando do orientalismo.

Outra de nossas metas é a de situar a posição que ocupa os ensinamentos de lama Samten, o atual lama da *sangha* do CEBC, no contexto mais global do budismo, no Ocidente e no Brasil. Para tanto, daremos uma rápida passada pelas origens do budismo, considerando também sua entrada no Tibete. Logo a seguir, caracterizaremos a entrada desta tradição religiosa no Ocidente, seu percurso no Brasil e as implicações desse processo de entrada para a pesquisa atual.

### ***Illo Tempore...***

As narrativas míticas que cercam a origem do budismo apontam que a tradição tem origem nos ensinamentos de Sidarta Gautama, um príncipe hindu que provavelmente viveu no século V antes da era cristã. Sidarta, ainda jovem, abandonou a família e a herança de seu pai, ao ser acometido de diversas dúvidas quanto à morte, o envelhecimento e o sofrimento humano. Reconheceu na ascese hindu uma porta para a saída desses males. Depois de um período de profunda prática ascética, Sidarta percebeu que a mortificação por si só não produzia liberação definitiva. Sentado sob uma figueira, a árvore *bodhi*, Sidarta teria vivenciado um despertar definitivo, passando a difundir ensinamentos entre discípulos que lhe eram próximos. Em termos sociológicos, o budismo foi uma contrapartida ao sistema de castas hindu, conduzida por um mestre carismático que trazia uma mensagem contraposta a um *establishment* religioso e sócio-político<sup>11</sup>.

Em sua tentativa de compreender a contribuição das concepções brâmanes e budistas acerca da noção de pessoa, Barros faz o contraponto entre o

---

<sup>11</sup> O que poderia dificultar a categorização do Buda Sakyamuni enquanto um *profeta*, nos termos da sociologia da religião, é o fato de que esta mensagem não seja propriamente revelada por um demiurgo, mas fruto de uma disciplina interna, desdobrada da tradição brâmane, que lhe abriu uma outra perspectiva de realidade. Desta experiência, reconhecida enquanto verdadeira pelos seus discípulos, é que emerge a autoridade dos ensinamentos. Os profetas assentam sua legitimidade enquanto dotados de um *carisma* pessoal, para Weber (2000), se bem que, como o termo *profeta* foi extraído da tradição judaica, isso pode prejudicar a compreensão aos não-iniciados em conceitos sociológicos.

bramanismo anterior ao Buda Sakyamuni e o universalismo das concepções budistas:

“Esta estratégia soteriológica e social adotada pela tradição Budista com sua doutrina de *Anatman* – “ausência de existência de um Eu inerente” – pressupõe um descentramento do eu, tanto por relação à questão da sacralização brâmane do eu, a identidade *Atman-Brahman*, quanto de uma divisão social em *varnas* da Índia bramânica, pois a iluminação e o caminho da salvação budista estão abertos a todos que queiram segui-lo, sem distinções de sexo, raça, casta ou de credo” (Barros, 2002: 160).

Conhecido, a partir de sua iluminação como o *Buda Sakyamuni* (abençoado mestre da linhagem *Sakya*), Sidarta ofereceu aos que o seguiram uma filosofia assentada em quatro axiomas básicos conhecidos como *quatro nobres verdades*. Em ordem, essas verdades versam sobre a existência do sofrimento (*duka*)<sup>12</sup>, a causa do sofrimento, a realidade da libertação do sofrimento, e a maneiras pela qual se pode sair dele. Neste último tópico, desdobra-se o nobre caminho óctuplo, que relaciona uma série de preceitos que, se desenvolvidos de forma adequada, podem levar à saída dos ciclos de sofrimento. Embora o budismo tenha variações regionais, as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo, além de outros conceitos fundamentais, são consensos entre tradições budistas<sup>13</sup>.

Um ponto filosófico de consenso no budismo, que o distingue do bramanismo que lhe deu origem, é conhecido como a doutrina da Ausência de Existência Inerente, em sânscrito, *anatman*. Esse princípio budista está relacionado com uma categoria sobre a qual os antropólogos e psicólogos sempre se debruçaram, desde as origens das suas disciplinas. Maria Thereza da Costa

---

<sup>12</sup> O conceito de sofrimento no budismo, interpretado pelos mediadores desse conhecimento (os lamas e mestres), com freqüência ganha um parêntese. Lama Samten comenta: “Quando Buda era um príncipe, percebeu que todos os seres sofriam da mesma doença. No Oriente essa doença tem um nome específico – *duka* –, mas não existe termo correspondente nas línguas do Ocidente. Embora todos tenhamos a doença, podemos não percebê-la. Trata-se de alegria e sofrimento inseparáveis. Na visão budista existe uma única palavra para esses dois conceitos – eles não podem ser separados. Em nossas línguas acontece o contrário: os conceitos são separados e não podem ser unificados num único termo” (Samten, 2001b: 26).

<sup>13</sup> Estes dois consensos serão abordados no segundo capítulo, sobre lama Samten.

Barros explorou a relação das doutrinas do ascetismo indiano, hinduístas e budistas com os seus respectivos conceitos de pessoa:

“Neste estudo defendemos a hipótese de que a ‘categoria do eu’, o self, antes de ter sido construída pelo pensamento indiano como uma categoria conceitual, foi forjada no interior das práticas ascéticas da loga, através de uma ‘identificação mística’ como ‘uma categoria sagrada do espírito humano’, e esse é um dos legados mais preciosos que o pensamento filosófico e religioso indiano deu ao mundo. No pensamento dos Upanishads, essa categoria do eu é alçada à condição de categoria conceitual do pensamento indiano, conhecendo o ápice e o declínio de sua sacralização” (*id. Ibid.:* 37).

A concepção brâmane de pessoa, *atnam*, acabou por sacralizar o conceito de pessoa, entendendo o eu como eterno e relacionado com todo o universo. A problematização deste conceito pelo Buda Sakyamuni pode ser interpretada como uma *relativização simultânea do bramanismo e do ascetismo*, pois estabeleceu um descentramento radical da sacralidade do eu, de tal forma que a existência de um eu passa a estar ligada ao centro do problema humano: o sofrimento.

“Este descentramento da sacralização do eu pelo budismo teve duas conseqüências importantes: a primeira, que esta sacralização foi estendida a todo o cosmo, ao universo, a todos os seres; o budismo se constituirá assim como um holismo e não como um humanismo, na medida em que o centro ético de seu sistema não é ocupado pelo eu e sim pelo cosmo, razão pela qual, para o budismo toda forma de vida é sagrada; por outro lado, se o ‘eu budista’ não é mais o centro ético, sagrado, nem por isso deixa de ter um lugar central no pensamento budista. Para o Buda Sakyamuni o eu torna-se o centro da dor, de todo sofrimento humano” (...) (*id. Ibid.:* 148).

O Buda Sakyamuni teria percebido que a maneira através da qual a noção de um eu fixo poderia ser desenraizada, eliminando o sofrimento, deveria estar entre uma concepção eternalista, na época própria da religião brâmane, e uma concepção niilista do eu, reforçada pelos rigores do ascetismo religioso.

## Os textos e as tradições budistas

Depois da morte do Sakyamuni, segundo a tradição budista, foi feita uma assembléia para que os ensinamentos do Buda tivessem unidade e duração no tempo. Embora se almejasse um estabelecimento da doutrina, não houve a produção de textos escritos naquele primeiro momento, “pois na Índia antiga a palavra escrita era considerada vulgar e predominava a idéia de que os ensinamentos religiosos deveriam ser transmitidos unicamente através da memória” (Revista Terceira Dimensão, set. 2002: 7). Contudo, os ensinamentos foram sendo organizados por escrito ao longo dos séculos, formando três conjuntos de textos, denominados *os três cestos (Tripitaka)*.

Cada um desses cestos (em sânscrito: *pitaka*) é atribuído a um dos discípulos próximos ao Buda. Os ensinamentos acerca das regras monásticas (*Vinaya Pitaka*) são atribuídos a Upali; os textos que falam da doutrina budista (*Sutra Pitaka*), na maior parte composta de diálogos com o Buda, foi relatada por Ananda; os comentários mais antigos sobre o budismo (*Abhidharma Pitaka*), que trata de questões específicas acerca da metafísica, psicologia e filosofia budista, são atribuídos a Shariputra. A origem do *abhidharma* é bastante controversa, assim como sua interpretação pelas escolas budistas. No site *Dharmanet*, há uma citação do historiador Andrew Skilton, do livro *A concise history of Buddhism*:

“Acima de tudo, o Abhidharma representa a tentativa de extrair dos discursos do Buddha uma relação coerente e compreensiva de ensinamentos. [...] É na seção Abhidharma do *Tripitaka* que a maior divergência entre as escolas torna-se aparente, já que diferentes escolas tinham sua própria e única coleção de Abhidharma. Como eram trabalhos sistemáticos de exposição e arranjo, os compiladores muitas vezes empregaram ou expuseram as teorias características que suas próprias escolas mantinham, e assim tentaram refutar as teorias concorrentes de outras escolas” (DharmaNet, 2003b).

Nos séculos iniciais do budismo, houve uma grande diversidade de reflexões acerca dos ensinamentos do Buda. Estas interpretações e escolas antigas produziram uma gama de conceitos que, hoje, delineiam a filosofia de duas grandes tradições budistas: *Theravada* e *Mahayana*. Contudo, é importante

recordar que, três séculos depois da morte de Sakyamuni, havia dezoito escolas de interpretação do budismo, textos escritos associados a estas escolas, e as diversas reuniões, conhecidas como *concílios*, “para dar homogeneidade às escrituras das diversas escolas” (Paula, 2002: 45). Apenas no segundo século antes de Cristo surgiram as escolas *Theravada* e *Mahayana*.

Enunciar essa diferença é adentrar no terreno escorregadio das categorias classificatórias êmicas. Os motivos principais dessa dificuldade podem ser resumidos num único: *essa distinção confere identidade*. Uma prova desse fato é que os seguidores do budismo *Mahayana*, nome cuja tradução em sânscrito é *grande veículo*, circunscreveram os praticantes *Theravada* em uma categoria denominada *Hinayana* (pequeno veículo). Aqui há aquele misto de constatação empírica e histórica da diferença, mapeamento do cenário presente e disputa pela interpretação legítima, conhecidos dos antropólogos como efeito de categorias classificatórias que fazem surgir identidades distintas.

Tendo isso presente, consideremos alguns aspectos importantes dessas escolas. É amplamente aceito que o budismo *Theravada* é anterior ao *Mahayana*, e o surgimento do budismo *Mahayana* deu-se por diferenças de interpretação das mais variadas ordens. Uma dessas diferenças é relacionada com os textos e sua apropriação. O budismo *Theravada* estaria mais ligado a uma apropriação literal do *tripitaka*, ancorando-se na tradução dos ensinamentos na língua *páli*, língua considerada menos nobre na Índia, nos tempos de Sakyamuni. O budismo *Mahayana* adota outros textos além do cânone original:

“Em comparação aos áridos textos do *abhidharma* produzido pela escola Theravada, as obras do Mahayana são poéticas e expressam simbolicamente a Lei da Vida que Sakyamuni compreendeu. (...) As escrituras Mahayana são inúmeras e de diversos tipos. Seus textos foram confeccionados ao longo de vários séculos enquanto o budismo propagava-se da Índia para os países da Ásia Central” (Revista Terceira Dimensão, set. 2002: 8).

A diferença entre *Theravada* e *Mahayana* é delimitada, inclusive, pela difusão que cada uma destas tradições realizou ao longo dos séculos, no Extremo Oriente. *Theravada* é também conhecido como *budismo do sul*, porque se

expandiu para o Ceilão (Sri Lanka) e para os países do Sudeste Asiático (Laos, Camboja, Birmânia e Tailândia). O budismo do norte, *Mahayana*, subiu ao Himalaia, à China e ao Japão.

Existem diferenças filosóficas marcantes entre essas duas vertentes do budismo. O XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, que parte de um ponto de vista *Mahayana*, aponta esta diferença através da doutrina de *anatman*:

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 budista 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, 2001: 27).

Nas observações de campo, percebe-se que a distinção entre as tradições *Theravada* e *Mahayana* é vista como maneiras diferentes de perceber o budismo. Para sintetizar o pensamento, os *Theravada* estariam mais preocupados com a dimensão monástica e de transformação interior, ou seja, por uma busca de pessoal de santidade. O personagem ideal desta busca é o *arhat*. Em sua introdução da história do budismo, Vera de Andrada e Silva assinala esta personificação dos ideais budistas:

“O ideal espiritual de toda prática e esforço nessa tradição é personificado pelo ‘santo perfeito’, o *Arhat*, o indivíduo que eliminou completamente todos os grilhões que o prendiam ao ciclo de renascimentos repetitivos e atingiu o ‘estágio do não mais aprender’, a perfeição, ou em outras palavras, o *Nirvana* (páli *Nibanna*). (...)

No caminho *Theravada* o objetivo espiritual é a libertação individual da sujeição à natureza ilusória das paixões, que mantém a prisão aos ciclos repetitivos da existência. A questão colocada em termos de um indivíduo que busca sua própria libertação é ponto fundamental, que virá a ser refutado com o aparecimento do ideal do *Bodisatva* no *Mahayana*” (Silva, 2002: 16-17).

A simbologia que envolve o *bodisatva* condensa em si o ideal do budismo *Mahayana*. O *bodisatva* é o ser iluminado que faz o voto de não entrar no *nirvana* até que todos os seres estejam iluminados. Quando no momento da morte, por compaixão aos seres, o *bodisatva* retorna aos ciclos de sofrimento para ajudar os seres a se libertarem. *Compaixão pelos seres* é um mote, quase uma bandeira, do budismo *Mahayana*, em contraste com a busca de uma santidade para a iluminação pessoal, que é geralmente atribuída às correntes da tradição *Theravada*.

Outra das interpretações *Mahayana* seria a de que o Sakyamuni teria sido *um* Buda, dentre muitos que existiram antes dele e que existirão ainda. A tradição *Theravada* considera que existiu apenas o Buda Sakyamuni. Portanto, o budismo *Mahayana* admite que existem infinitos budas, operando em todos os lugares. Isso teria auxiliado na difusão do budismo *Mahayana*, que teria incorporado arquétipos e deuses locais como budas<sup>14</sup>.

### **O budismo no Tibete**

A expansão do Islã, e uma renovação no bramanismo hindu, fizeram com que o budismo fosse rechaçado na Índia, entre os séculos VIII e IX depois de Cristo. Praticamente na mesma época em que o budismo foi rechaçado na Índia, entre os séculos VII e IX da era cristã, o budismo começou a ser introduzido no Tibete, por meio de mestres budistas convidados por diversos reis tibetanos. Segundo Vera de Andrada e Silva:

A presença do budismo no Tibete passou a ter maior influência a partir do início do século VIII d.C., com o apoio financeiro de uma aristocracia educada, em um período de alto desenvolvimento intelectual, também entre os tibetanos adeptos do Bön, a religião estabelecida no poder. Os historiadores tibetanos chamaram o budismo e o Bön de “religião dos

---

<sup>14</sup> Aqui cabe uma observação. Os textos que descrevem essas distinções entre *Theravada* e *Mahayana*, via de regra, estão eivados de um viés que tende para um lado ou outro da balança, conforme a simpatia de quem escreve e dos possíveis leitores. Porém, consideramos a hipótese da difusão pela inclusão de panteões locais válida. Veremos algo semelhante num caso específico adiante, quando nos detivermos sobre o budismo tibetano. No momento, prefiro me restringir a esses dois pólos da discussão.

deuses” (tibetano *lha-chos*), enquanto que a religião tradicional, anterior a ambos, foi chamada de “religião dos homens (tibetano *mi-chos*)” (*id. Ibid.:* 11).

O mais influente destes mestres, considerado hoje o fundador do budismo tibetano pelos praticantes de linhagem Nyingma, foi o mestre tântrico indiano Padmasambhava de Uddiyana. Este mestre, e outros mestres indianos deste primeiro contato, estão rodeados de estórias fantásticas, envolvendo pacificação de demônios e feitos milagrosos. Em termos de dinâmica religiosa, o que parece ter havido foi uma fusão do budismo indiano tântrico com a religião local do Tibete denominada Bön<sup>15</sup>, e mais essa religiosidade tradicional *mi-chos*, assinalada por Silva (fundamentada na perspectiva de Mircea Eliade) como sendo representada por "adivinhos" e "contadores de estórias" que relatavam as narrativas cosmogônicas, em momentos de festas nupciais e de ano novo, e em outros momentos importantes da vida social (*id. Ibid.:* 11).

Houve um “renascimento budista” entre os tibetanos a partir do século XI, depois de um período de dois séculos de estabilização política, em que o budismo tibetano *nyngma* ficou confinado à prática nas casas. Antes destes dois séculos, o rei tibetano Langdarma tinha perseguido o budismo, e sua morte encerrou uma primeira fase do budismo no Tibete. Durante o século XI d.C., surgiram as linhagens do budismo tibetano.

As linhagens surgiram pela ação de mestres indianos, como Atisha (980/990-1055), fundador da linhagem Kadam; Tilopa (988-1069), que lançou as bases da linhagem Kagyü<sup>16</sup>; e Virupa, que lançou as bases da linhagem Sakya. Finalmente, Tsongkhapa (1357-1419) reformulou as bases do budismo tibetano,

---

<sup>15</sup> No site DharmaNet, há um comentário sobre as diversas tradições que influenciaram o budismo tibetano, e seu alcance geográfico no Oriente: “Por muitos séculos, o Tibete permaneceu isolado e desenvolveu uma forma única de budismo, incorporando as filosofias e o monasticismo do Mahayana, os métodos tântricos do Vajrayana e as crenças nativas da religião Bön. Sua presença não se restringe ao Tibete, mas está presente em toda a região do Himalaia, no norte da Índia (...), no Butão, no Nepal, na Mongólia, na Ásia Central, na China (...) e em repúblicas autônomas do sul da Rússia — especificamente no Cáucaso (...) e na Sibéria” (DharmaNet, 2003a).

<sup>16</sup> Nas origens dessa escola, estão grandes meditadores como Nilopa, Marpa e Milarepa (*Jetsun Mila*). Deste último nos chegou uma biografia, relatada por escrito por um monge tibetano no século XV, assentado em registros orais de seu mestre (Lhalungpa, 1979).

principalmente da escola Kadam, fundando a escola Gelug ou Gelupa. No mesmo século em que surgiu, a linhagem Gelupa assumiu o controle político do Tibete. Desde o século XVI, a função de lama superior desta escola é atribuída ao Dalai Lama, cuja linhagem é presente até hoje. O atual Dalai Lama, Tenzin Gyatso, é considerada a décima quarta emanção do mestre Gelupa. A linhagem Nyngma só foi formalizada no século XII, porém suas bases remontam à primeira inserção do budismo no Tibete, principalmente aos ensinamentos de Padmasambhava<sup>17</sup>.

Assim como a umbanda é uma religião “brasileira” sem ser a única existente no Brasil, no Tibete se desenvolveu um tipo de religiosidade budista bastante peculiar, que não é a única do Tibete. Ela se apresenta como uma tradição budista específica, o *Vajrayana* ou Veículo de Diamante. Essa tradição é transmitida através de uma relação muito íntima entre mestres e discípulos. Os transmissores desta tradição são conhecidos como *lamas*. Alfredo Aveline, que dirige o centro budista no qual fizemos esta etnografia, foi consagrado lama no final de 1996 por Chagdud Tulku Rinpoche, e hoje transmite os ensinamentos e práticas espirituais do budismo tibetano.

## O budismo enquanto imaginário ocidental

Em se tratando de contextualizar o budismo, o que percebemos quase sempre é a tentativa de estabelecer etapas sucessivas de aproximação, envolvendo macro-períodos de tempo. Há duas formas de descrever o contato do budismo com o pensamento ocidental. Uma delas encontramos no livro de Lenoir intitulado “*La recontre du Bouddhisme avec le Occident*”, que investiga as representações acerca do budismo feitas a partir de pensadores e viajantes, no decorrer dos séculos. Outra maneira, presente, por exemplo, no texto de Martin Baumann, seria tomar o budismo como movimento religioso, em seu percurso

---

<sup>17</sup> "As três principais escolas estabelecidas entre os séculos XI e XII compõem, conjuntamente, a Nova Escola de Tradução, em contraponto à Antiga Escola de Tradução, a escola Nyngma, que até esse período não se constituía em uma ordem religiosa, mas em linhagens de transmissão dentro de diversos clãs relacionados entre si" (Silva, 2002: 14).

desde o século XIX, quando textos budistas começaram a ser lidos e refletidos no Ocidente por intelectuais e novas organizações religiosas.

### **Um primeiro momento – antes dos primeiros conversos**

Em textos que tratam da história do budismo no Ocidente, quase nunca há reflexões sistemáticas com referência ao período anterior ao século XIX. Contudo, Frédéric Lenoir sistematiza o contato do budismo no Ocidente em termos mais fluidos. Defende que o budismo constituiu um imaginário ao longo dos séculos, no outro lado do planeta. Primeiramente, Lenoir dá a conhecer uma série de hipóteses conhecidas, como de que o budismo teria tido influência entre os povos gregos e persas. Um rei grego, Menandro (século II a.C.), é citado diretamente em um famoso texto budista, no qual é identificado com o nome indianizado *Milinda* (daí o nome do texto ser “As questões de Milinda” *Milindapanhas*) faz questões ao monge budista Nagasena, abordando temas centrais do budismo *Theravada* (Lenoir, 1999a: 30). Além disso, é comum escutar comentários acerca de uma grande proximidade entre o budismo e o gnosticismo de Pitágoras<sup>18</sup>. Outra elucubração é a que relaciona os ensinamentos do Buda com os de Cristo, através de supostos contatos de Jesus com a seita dos essênios, da qual hoje chegou-nos registro através dos *Manuscritos do Mar Morto*.

Até o século XIII, segundo Lenoir, não houve nenhuma informação acerca do budismo no Ocidente. A impressão de um "Oriente mágico" foi intensificada por uma barreira cultural erguida entre o Ocidente e o Oriente pelo Islamismo, durante a Baixa Idade Média (*id. ibid.*: 45-46).

Em 1245, um missionário franciscano de nome Jean de Plano-Carpini fora enviado pelo Vaticano entre os mongóis, onde este narra que conviveu, na

---

<sup>18</sup> Um relato de várias dessas aproximações entre budismo e filosofia ocidental está em *O Monge e o Filósofo*, onde o filósofo francês Jean-Jaques Revel dialoga com seu filho Matthieu Ricard, que se tornou monge budista tibetano depois de defender tese de doutorado em biologia no Institute Pasteur de Paris. Depois de uma resposta categórica de Ricard, refutando a hipótese de um criador, Revel responde: "estou repleto de admiração. Parece que estou ouvindo um dialético cético da Antigüidade, ou um epicurista, ou um estóico, refutando a idéia de um deus criador pessoal" (Revel & Ricard, 1998: 95).

corde de Güyük Khan, com muçulmanos, cristãos e budistas tibetanos (*id. ibid.*: 47-48). A primeira narrativa acerca da vida do Buda Sakyamuni, conhecida no Ocidente, foi produzida poucas décadas depois da visita do frei Plano-Carpini, por Marco Pólo. A narrativa do *Livro das Maravilhas* foi escrita entre os anos 1297 e 1299, e teve grande influência sobre o imaginário medieval.

Podemos interpretar, seguindo a trilha de Lenoir, a constituição de um *imaginário* no Ocidente acerca do Oriente. Esse imaginário, durante os séculos XIX e XX, foi sistematizado e tornado objeto de estudo acadêmico, formando um campo de especialistas autorizados a constituir representações e emitir discursos.

### **Contatos (in)diretos com o budismo – do romantismo à contracultura**

Já no século XIX, com a intensificação dos contatos entre Oriente e Ocidente impulsionada pelo projeto colonialista europeu, as representações acerca do budismo passaram por sucessivas reformulações. Seguiremos as argumentações de Frédéric Lenoir e Martin Baumann para descrever resumidamente cinco abordagens ocidentais acerca do budismo. São importantes, pois se relacionam com maneiras atuais de enquadramento da experiência no budismo, conforme veremos.

A primeira delas propunha o budismo como uma filosofia do amor, da compaixão interior e da bondade. Identificava-se o budismo com o ideal dos cristãos primitivos. Um dos marcos dessa linha de interpretação, segundo Lenoir, é o livro *The light of Asia*: um poema em oito volumes lançado por um escritor inglês chamado Edwin Arnold, em 1879. Este livro traz a história da vida de Buda, em termos adaptados ao leitor ocidental da época, inclusive evocando passagens do Novo Testamento, comparando Buda ao Cristo<sup>19</sup> (Lenoir, 1999a: 178-79). Essa leitura romântica surgiu na mesma época das manifestações românticas na literatura e no marxismo. Também coincidem com a época das aparições

---

<sup>19</sup> Essa possibilidade já estava aberta no *Livro das Maravilhas* de Marco Polo: “E certo é que, se tivesse sido cristão (*NA*: o Buda Sakyamuni, *mongolizado por Marco Polo para Sagamuni Burcã*), teria sido um grande santo, como Nosso Senhor Jesus Cristo” (Polo, 1999: 306).

marianas<sup>20</sup>, como Lourdes e Fátima, que se tornariam modelos de santuários de peregrinação católica. O enfrentamento era o mesmo, em todas estas manifestações, respectivamente: a afirmação do primado da emoção, da utopia e da fé contra o racionalismo realista, burguês científico e ateu do pensamento iluminista.

A segunda abordagem sugere uma apologia do budismo, mas em termos opostos: pelo niilismo e realismo de suas convicções. A partir da década que inicia em 1820, intelectuais como Schlegel, Schopenhauer, Michelet, Renouvier, Nietzsche, Quinet e Renan tiveram contatos diferenciados com a literatura e fizeram comentários, lançando as primeiras interpretações acerca do sistema filosófico. Nesta época, esses filósofos louvaram o budismo pelo racionalismo que, segundo eles, aproximava-se mais da religião realista de Augusto Comte do que o cristianismo. Foi desconsiderada, para Lenoir, a miríade imensa de interpretações devocionais e tradicionais que emergiram em todos os pontos do Oriente (*in* Le Gall & Rinpoche, 2003: 11)<sup>21</sup>. Uma visão negativa do budismo, nessa mesma perspectiva, o caracterizava como sendo uma *filosofia do nada*.

A terceira maneira de percepção do budismo seria a ocultista ou esotérica. Sociedades místicas, no Ocidente, existem desde o século XVII, mas somente no final do século XIX um grupo foi fundado com a intenção de fundir o budismo com outras tradições religiosas, num sistema filosófico único. A Sociedade Teosófica foi fundada por Simone Blavatski e o coronel Henry Steel

---

<sup>20</sup> Lenoir interpreta que o livro de Arnold “toma o contra-pé total da interpretação, ainda dominante no Ocidente, de um budismo ‘racionalista’ e ‘ateu’” (Lenoir, 1999a: 180), numa reação ao materialismo científico e os dogmas católicos. “Esse retorno da emoção surgiu das formas mais diversas. Na França, assistiu-se a uma renovação das peregrinações e do culto mariano, em parte ligado a uma recrudescência das aparições – Lourdes (1858), Pointmain (1871), Pellevoisin (1876), etc. – e da busca de uma espiritualidade magnética e filial, com acentos freqüentemente líricos, como em Thérèse de Lisieux (1873-1897) e Charles de Foucault (1858-1916)” (*id. ibid.*: 181).

<sup>21</sup> Outra observação de Lenoir quanto a perspectiva racionalista do budismo é a de que talvez a apologia do budismo por esses filósofos estava mais ligada à leitura de Arthur Schopenhauer (e, supomos, aos estudos orientalistas) do que ao contato direto com os textos budistas. Segundo Lenoir, poucos dos escritores e filósofos que comentaram sobre o budismo, durante os dois últimos séculos, leram esses textos diretamente, com exceção de Jorge Luis Borges, Leon Tolstoi e Aldous Huxley (o *Sidarta* de Hermann Hesse é tomado como um caso paradoxal) (*id. ibid.*: 254-256).

Olcott em 1875, propiciando um primeiro contato com as concepções budistas, direcionado a ocidentais interessados em vivenciar um tipo de religiosidade distante tanto da ciência materialista quanto da religião dogmática (Lenoir, 1999a: 190)<sup>22</sup>.

Ligada às duas perspectivas anteriores, estão os *estudos orientalistas*, cujo ponto de partida, no que se refere ao budismo, estaria nos trabalhos de Joseph Deguignes, a partir da terceira década do século XIX (*id. ibid.*: 239). As áreas geográficas a que se dedicavam esses estudos eram sempre colônias dos países europeus, via de regra subjugadas pelos países de origem dos autores dos trabalhos. Esses estudiosos erigiram o Oriente como objeto de estudo e análise, conformando um campo de estudos especializado, com linguagem própria<sup>23</sup>. Paralelo ao projeto colonialista das nações européias, o surgimento dos *estudos orientalistas* foi um modo de “resolver o Oriente”, circunscrevendo-o e delimitando, por contraste, uma identidade do Ocidente (Said, 1990).

A emergência desse tipo de discurso autorizado teve grandes implicações, relacionadas com a definição da identidade do próprio Ocidente:

“O orientalismo, portanto, não é uma fantasia avoadada da Europa sobre o Oriente, mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material. O investimento continuado fez do orientalismo, como sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para a consciência ocidental, assim como esse mesmo investimento multiplicou – na verdade, tornou realmente produtivas – as declarações que proliferavam a partir do Oriente para a cultura geral” (Said, 1990)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> A Sociedade Teosófica foi a precursora das correntes *New Age*, essa “comunidade metafísica do oculto” (Amaral, 2000: 22) que se diversifica cada vez mais nos centros urbanos. O enfoque da Teosófica quanto ao budismo será aprofundado mais tarde, visto que várias pessoas nas atividades do CEBB já foram, ou vão, à loja dos teósofos.

<sup>23</sup> Em texto de 1948 para uma enciclopédia francesa das religiões no mundo, Paul Masson-Oursel, filósofo e orientalista, professor da École de Hautes Études de Paris, focava o budismo tibetano com esse misto de estudo especializado e verificação de integridade cultural: “O dogma se consagrou, no meio desta barbárie, em autenticidade”. Louvava a fidedignidade das traduções do sânscrito para o tibetano, e adicionou: “De resto, a *mise en pratique* da doutrina encontrou defensores que não foram menos rigorosos na ascese feroz que os heróis espirituais da Índia” (Masson-Oursel *in* *Histoire Générale des Religions*, 1948: 439) (TLFM).

<sup>24</sup> A análise de Said sobre o orientalismo não pode ser entendida fora do contexto imperialista vigente na época do surgimento desse campo de estudos. O orientalismo, segundo o autor, terminou por *disciplinar* um imaginário disseminado que necessitava de circunscrição e especialização, inclusive como instrumento de legitimação da empresa colonialista. “O

Estas quatro perspectivas acima assinaladas surgiram, seguindo Martin Baumann, em sucessivas fases de aproximação com o budismo. Na primeira fase, até o século XIX, o budismo era conhecido apenas por relatos de viajantes. Depois de séculos de registro imaginário, o contato mais comum com o budismo passou a se dar através de *textos sem contexto*: o sistema filosófico-religioso fundado por Sidarta Gautama passou a ser interpretado sem contextualizações, por filósofos como Schopenhauer e os transcendentalistas americanos (Baumann, *in Usarski*: 2002: 40).

Uma terceira fase, para Baumann, teria iniciado por volta de 1880. Seria a fase dos primeiros convertidos budistas, Caracteriza-se pela entrada em cena de organizações, de fora da Ásia, voltadas ao estudo e difusão do budismo, como no caso da Sociedade Teosófica. Também caracteriza o período entre 1880 e 1950 um ciclo migratório de asiáticos para o Ocidente, tornando analítica uma dicotomia entre “budismo de imigração” e “budismo de conversão”, demarcações identitárias dinâmicas que, no Brasil, foram objeto de controvérsia nas *sanghas*:

“Assim, as categorias de imigrante e convertido são rótulos que qualificam e diferenciam a primeira geração de cada vertente. Eles se tornam fracos e cada vez mais sem sentido, no entanto, quando aplicados às gerações consecutivas e em um período de tempo maior” (*id. ibid.*: 56).

O terceiro período teria sido mais orientado, no Ocidente, por uma versão modernista e “pragmática” do budismo, inspirada por essas organizações de estudo do budismo e por reformadores asiáticos.

Entre 1950 e 1970, com o fim da Segunda Guerra Mundial, Baumann identifica uma maior difusão e pluralização das expressões ligadas aos ensinamentos de Buda. “O budismo não era mais dominado por uma única tradição principal, como tinha acontecido na Europa com o *Theravada* e nos

---

orientalismo, portanto, é um conhecimento do Oriente que põe as coisas orientais na aula, na prisão ou no manual para ser examinado, estudado, julgado, disciplinado ou governado” (Said, 1990: 51).

Estados Unidos com o *Mahayana*” (*id. ibid.*: 50). Surgiram mais budismos originários das levas imigrantes da Ásia, assim como houve mais facilidade, por conta do fim da Segunda Grande Guerra, para a circulação dos mestres orientais no mundo<sup>25</sup>. Nessa época, passa-se também a se ter um cuidado maior com a prática da meditação formal e de um engajamento para além da compreensão filosófico-racional da religião.

A fase da pluralização dos budismos surgiu no espírito da contracultura. Tomamos esta como uma quinta abordagem possível ao budismo. Durante a década de 50, os artistas americanos Allen Ginsberg e Jack Kerouac se aproximaram do zen-budismo, englobando-o ao projeto de revolução cultural *beatnik* como uma utopia religiosa, uma religião da experiência. A contraste da utopia era representado pelas religiões institucionalizadas, que transformaram sistemas religiosos como o cristianismo em moral, rotinizadas pela secularização interna:

“Desde o início dos anos 60, a contracultura americana se voltou para o Oriente para lhe tomar emprestado seus valores espirituais de experiência interior e da realização de si (oposta ao bem-estar social da cultura dominante), de ligação com o cosmos (oposta à exploração da natureza), ou de comunhão com o mestre (oposta à organização burocrática)” (Lenoir, 1999a: 263) (TLFM).

A pluralização e diversificação do budismo foi intensificada durante as décadas de 70 a 90, quando vários mestres orientais de grande renome passaram a percorrer continentes. Convidados por ocidentais, esses lamas e mestres passaram a assentar bases concretas para as práticas religiosas de seus países

---

<sup>25</sup> No caso do budismo tibetano como um todo, o impulso à difusão foi também acentuado pela invasão do Tibete pela China na década de cinquenta, que teve como “efeito perverso” (do ponto de vista dos chineses, naturalmente) uma expansão mais acentuada da causa tibetana pelo mundo, juntamente com as expressões budistas particulares dessa região ao centro da Ásia.

de origem, mantendo uma comunicação intensa com os problemas e questionamentos de indivíduos modernos ocidentais<sup>26</sup>.

### **As três fases de inserção do budismo no Brasil**

A matéria de Robinson para a *magazine* mensal Terra aponta uma constatação, quanto aos dados censitários de budistas no Brasil. Segundo esta matéria, o número de pessoas que se declararam budistas ao censo do IBGE caiu, de 1991 a 2000<sup>27</sup>. Esta redução, segundo a matéria de Robinson, deve-se à redução do número de budistas de imigração. Pode estar havendo menos pessoas que se consideram budistas em certas regiões do país. A suposta redução, na matéria, é atribuída à morte de pessoas que sustentavam a devoção familiar entre os descendentes de imigrantes japoneses (*nikkeis*). Ao nosso ver, pode ser associada também à integração de descendentes de terceira e quarta geração nas pastorais católicas direcionadas aos descendentes, e principalmente em religiões neopentecostais<sup>28</sup>. Curiosamente, as mesmas matérias em *magazines* mensais apontam para uma expansão do interesse no budismo.

Segundo Frank Usarski (*in Usarski, 2002*), houve três levadas da inserção do budismo no Brasil. A primeira fase desse processo deu-se através do *budismo de imigração*, presente no Brasil desde o século XIX por meio de imigrantes japoneses, coreanos e chineses que se fixaram, principalmente, no estado de São Paulo. Hoje, este budismo continua existindo como uma religião étnica, embora

---

<sup>26</sup> Esse é o caso de Chagdud Tulku Rinpoche, que através de seus ensinamentos incentivou a construção de dois templos budistas na América, um deles na Califórnia, outro na cidade de Três Coroas, na Serra Gaúcha. Nessa última localidade, viveu de 1995 a 2002, quando veio a falecer por problemas cardíacos.

<sup>27</sup> “Por um lado, nosso país é o que abriga a maior colônia portuguesa fora do Japão, responsável por ser uma das primeiras no mundo a levar o budismo para além da Ásia. Por outro, o número de budistas no Brasil está caindo. O censo do IBGE de 1991 apontava 236 mil praticantes do budismo (0,16% da população). No último censo, de 2000, o número foi para 214 mil” (Robinson, 2003: 56). Em apresentação nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em 2003, Usarski apontou a existência de 360 grupos budistas atualmente no Brasil, e que o crescimento do número de budistas entre os censos de 1991 e 2000 é *relativamente menor* ao crescimento do conjunto da população (Usarski, 2003).

dentro dele possam existir conversos, o que gera dilemas sérios entre *convertidos* e *imigrados*. Esse dilema surge a partir dos anos 50, quando alguns intelectuais brasileiros passaram a se converter ao budismo. Alguns destes neopraticantes brasileiros inseriram-se nas hierarquias religiosas, como no caso de Ricardo Mário Gonçalves e do engenheiro carioca Murilo de Azevedo. Usarski considera essa segunda fase como o *primeiro budismo de conversão*, caracterizado pelas primeiras “conversões” budistas no Brasil.

O *segundo budismo de conversão* surge principalmente a partir da década de 70, irrompendo com força nos anos 90. Três são as principais frentes de atração: a linhagem zen independente de fronteiras étnicas, a Sôka Gakkai e o budismo tibetano<sup>29</sup>. Usarski aponta como característica principal destas denominações: “Trata-se de um budismo globalizado não somente quanto a padrões organizacionais, estratégias de propaganda, rotinas e matérias de ensino, mas também quanto ao substrato religioso” (*id. ibid.*: 27).

O reconhecimento dessas características mencionadas pelos autores de *O budismo no Brasil*, particularmente as fases de inserção do budismo segundo Usarski, situa o ponto de partida para esta pesquisa. Há algumas ressalvas a serem feitas. Primeiro, enfatizamos que a tipologia utilizada por Usarski, segundo Martin Baumann, surgiu no contexto acadêmico americano. A autora põs em questão o valor explicativo dessa divisão, sugerindo conceitos típico-ideais como *budismo modernista* e *racionalista* para o *Theravada* no Ocidente (Baumann *in* Usarski, 2002: 57). Como segundo ponto, observamos a utilização da palavra *conversão*, e os problemas que seu uso acarreta, se não circunscrita de forma mais precisa<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> O caso dos descendentes *nikkeis* da região do Oeste Paulista, no entorno de Presidente Prudente, é um exemplo de desenraizamento étnico da religião budista, descrita em *O budismo no Brasil* por Gonçalves *in* Usarski, 2002.

<sup>29</sup> Como características principais do maior impacto social desta leva budista, Usarski apresenta estas: ausência de obstáculos lingüísticos, intercâmbio de informações mais fácil e freqüente, o engajamento social, maior dinâmica de organização de eventos e as visitas dos líderes mundiais, como o Dalai Lama em 1992 e 1999 (Usarski *in* Usarski, 2002: 30-31). As quatro primeiras características já foram observadas entre grupos budistas tibetanos não apenas em Três Coroas, mas em outras partes do estado.

<sup>30</sup> No terceiro capítulo, a questão da conversão será trabalhada.

### **A situação atual – a atração e seu contexto histórico**

Lendo os atuais referenciais acadêmicos sobre religião, é perceptível um misto de curiosidade e espanto acerca da expansão do budismo no Ocidente. Esse assombro, se não se apresenta sob forma da constatação da sua presença institucionalizada, traduz-se no reconhecimento de que a expansão budista tem participação efetiva nos desenvolvimentos culturais do século XX. Primeiramente, é necessário destacar as discussões acerca de algo “novo” naquilo que se considera enquanto “religião”, ou seja, as transformações pelas quais religiões e sociedades, interpretadas pelas ciências sociais, vêm sofrendo nos últimos anos.

Entre os cientistas sociais, identificamos dois conceitos que perpassam as análises acerca do contexto atual do campo religioso. Uma delas diz respeito a uma concepção posta em risco (mas não necessariamente contestável) pela atual circunstância histórica, que caracterizaremos, por enquanto, pela diversificação das opções religiosas. A constatação desse cenário permitiu que uma agenda de discussões acadêmicas fosse proposta, entre os cientistas sociais da religião no Brasil e de outros países vizinhos.

No centro da agenda, estavam alguns conceitos remetidos à obra de Max Weber. A retomada das interpretações desse sociólogo, nesse contexto, estava ligada a conceitos como *secularização* e *desencantamento do mundo*. O objeto em disputa, ao que nos parece, era a validade ou não de uma determinada teoria da modernidade, consolidada através da obra de Weber.

Em poucas palavras, essa teoria versa sobre um aspecto, a princípio, só existente na civilização ocidental. Reconstitui a história do Ocidente desde a Renascença, quando o poder da Igreja Católica começou a ser questionado em várias frentes: politicamente, pelo surgimento dos Estados nacionais; de explicação e visão de mundo, pela ciência moderna e pela reforma protestante. Todos esses eventos seriam faces de um mesmo processo. A partir da Renascença, passando pelas reformas religiosas, a música em pentagramas, a medicina e a ciência moderna, e tendo como ponto nevrálgico o Iluminismo do século XVIII, constituiu-se a *racionalidade ocidental*. A perda do monopólio das

visões de mundo pela religião, costuma-se chamar *secularização*. Na mesma medida, as explicações religiosas e mágicas acerca da realidade teriam sido progressivamente abandonadas enquanto visões de mundo, dando espaço a um tipo de racionalidade “desencantada”, bem descrita por Zygmunt Baumann:

“De maneira mais notável, a moderna fórmula da vida humana na terra foi articulada em função de uma estratégia agudamente alternativa: intencionalmente ou por omissão, os seres humanos estão sozinhos para tratar das coisas humanas e, por isso, *as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar*. Tal premissa pode ser considerada triste, ou, ao contrário, uma causa de animação e otimismo: os dois pontos de vista, porém, são decisivos apenas para as vidas devotadas à reflexão filosófica, ao mesmo tempo que só aparecem em raros ‘momentos filosóficos’ das vidas comuns” (Baumann, 1998: 212)

As perguntas dos analistas da religião, apresentando de modo sintético, circundavam pela apreciação positiva ou negativa diante da validade atual desta teoria da modernidade, incitando em alguns casos retornos às obras do sociólogo alemão para elucidar aspectos mal-entendidos desses conceitos (Pierucci, 1998; Rivera, 2002), ou mesmo discussões efervescentes em congressos e artigos acerca da idoneidade científica dos que se dedicam a estudar as religiões (Pierucci, 1997; Camurça, 2001). Seguiram-se interpretações de idas, voltas e revanches de Deus, (de)secularizações, ressurgimentos e novos movimentos religiosos.

O artigo de Pierre Sanchis a respeito da controvérsia clarificou, ao meu ver, as posições em disputa de forma adequada: uma que louvava a modernização e a pluralização das esferas de valores, outra que via a emergência das novas religiões como um “retorno ao sagrado”. Além disso, Sanchis tornou claro, através de pesquisas, como era difícil perceber evidências empíricas da inexorabilidade de qualquer posição advogada (2001). Ambas as propostas reconhecem-se na teoria da modernização, como um campo de consenso através do qual o dissenso se arranjou. Ao final, apenas fica a evidência de que os monopólios hermenêutico e religioso que se atribuíram à Igreja Católica não mais existem, e que em termos institucionais, estamos diante de *novos movimentos*

*religiosos* e de um panorama religioso pluralista. Conseqüentemente, muitas perspectivas e propostas têm algum lugar no campo religioso, ainda que nem sempre sejam representativas numericamente, diante das opções majoritárias da população brasileira.

Coadunada com esta nova situação, percebe-se um “espírito de época” propício a sínteses calcadas numa outra compreensão de religiosidade. Talvez nem tão outra: ela estava anunciada por um sociólogo contemporâneo a Max Weber, Ernst Troeltsch. Na tipologia ideal que Troeltsch formulou para pensar os grupos religiosos, *igreja*, *seita* e *mística*, a última é articulada por Steil para pensar a situação atual dos teólogos da libertação católicos, cada vez mais afinados com uma religiosidade des-tradicionalizada:

“Tendo presente estas categorias de análise propostas por Troeltsch, entendo que a *igreja dos pobres* perde o seu papel protagonista no cenário religioso e social não porque seus agentes falharam em sua estratégia de ação política, mas também porque o próprio horizonte da *espiritualidade* se inflexiona em direção à *mística*, que se torna a forma mais plausível para expressão da religiosidade nos anos 90. Ou seja, os modelos mais institucionais: a *igreja* e a *comunidade (seita)*, dão lugar à *mística*, que parece ser um modelo mais apropriado para expressar a espiritualidade transversal deste final de milênio, sem fronteiras denominacionais definidas e des-tradicionalizada” (1998: 67-68).

O aspecto de transversalidade da religiosidade *nova era* permite que se veja, dentro de várias expressões religiosas já consolidadas, bricolagens que podem ser ligadas ao que Leila Amaral identificava nos congressos *new age*:

“A busca de uma ‘visão transformadora’ de si e do mundo para além dos limites de qualquer cultura particular, sistema político ou religioso, tentando ultrapassar, para usar uma expressão do meio, as formas de pensamento do velho mundo, suas teologias e crenças” (2000: 28).

As pessoas que aderem ao budismo específico que passaremos a analisar partilham, de formas diversas, deste novo modelo de religiosidade, imersos em suas buscas espirituais “sem fronteiras”, que podem ou não ter como

mediação principal o consumo. A articulação do budismo com a religiosidade *nova era* é um tema complexo, que surgirá de novo quando estivermos analisando os percursos religiosos dos entrevistados.

## Conclusão

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. Essas matérias traçam os primeiros tempos do budismo, trazem explicações dos mestres e lamas que veiculam a mensagem, de especialistas em estudos da religião e um mapeamento, em conceitos e endereços de prática, das diversas escolas e abordagens. Além disso, como neste trabalho, os textos são acompanhados de um pequeno glossário de termos em sânscrito ou noutras línguas orientais.

Nas matérias de Caco de Paula para a Revista *Superinteressante* (Paula, 2002) e de Alex Robinson para a revista *Terra* (2003), há uma aprovação veemente do budismo. “Não existe religião mais tolerante, nem menos fundamentalista” (Paula, 2002: 40), escreve o autor da matéria de *Superinteressante*. 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, e isso pode ser estendido a toda produção, intelectual ou não, acerca do tema.

Por isso, não haveria maior problema em dizer que o leitor está imerso, nesse momento, num trabalho que nutre uma certa simpatia para com o objeto, correndo o risco de ser um fruto de um desses ciclos que testemunhamos no campo religioso. Entretanto, busquei neste trabalho transformar essa simpatia num potencial de compreensão que, através do estilo, permita ao leitor alcançar uma compreensão do que significa para sujeitos historicamente situados em identidades diversas (ocidentais – brasileiros – porto-alegrenses – profissionais – pais de... – filhos de... – etc) adotar uma perspectiva budista. Ao invés de advogar

uma posição epistemológica em que há cientistas sociais “puros” e “impuros” quando tratam de religião, preferimos nos posicionar de outra forma, afirmando que se pode atribuir competência a uma análise na medida em que ela transmita o deslocamento hermenêutico (necessariamente descontínuo e fragmentário) do autor, de forma que ao leitor seja convidado a “se por no lugar” não só dos entrevistados, mas também do antropólogo.

Neste capítulo, situamos o budismo em suas origens, e em sua transição enquanto história e imaginário, no Ocidente. Além disso, expusemos brevemente a categorização de Usarski quanto às fases do budismo no Brasil. Estaremos interessados, nos próximos capítulos, com a dimensão narrada que envolve a conversão religiosa, com todas as contradições e sínteses que perpassam os sujeitos. Porém, antes disso, passaremos de forma breve pela abordagem do budismo mediada pelo atual lama do CEBC, Alfredo Aveline, ou lama Padma Samten.



## **CAPÍTULO 2 - LAMA PADMA SAMTEN E A RODA DO DHARMA**

Esse capítulo será dedicado a uma apreciação dos ensinamentos de lama Padma Samten. Duas fontes principais foram utilizadas para fazê-la. Uma delas foram registros escritos que fiz ao longo de dois retiros no CEBB, em outubro de 2002 e junho de 2003. Nesses retiros, lama Samten sintetiza um ponto de vista sobre o budismo. Percebendo as regularidades contidas nesses ensinamentos orais, tentamos organizar uma síntese para que possa ser compreendido seu ponto de vista. A outra fonte reside num certo tipo de literatura, que investe numa abordagem do *budismo para a prática*, diferente do que havia sobre o budismo até décadas atrás. Procuramos nos restringir a alguns livros ou autores de referência de estudo para o grupo, principalmente nos dois livros de lama Samten, *A jóia dos desejos* e *Meditando a vida*.

Primeiramente, devemos tentar compreender um pouco da estória desse lama gaúcho, no intuito de tentar compreender a maneira como os sujeitos pesquisados o vêem.

### **Uma história, no budismo e além**

Alfredo Aveline, nascido em Porto Alegre no final da década de 40, era professor de física desde 1969 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Durante a década de 70, participou ativamente das discussões acerca da introdução da energia nuclear no Brasil:

“Antes de chegar ao budismo ele despertou para a questão ecológica e durante a ditadura militar participou da campanha contra o Acordo Nuclear Brasil-Alemanha. Debateu com representantes do governo e publicou vários textos alertando para o perigo da energia nuclear. Quando o projeto das usinas atômicas empacou, dedicou-se a fontes alternativas de energia e chegou a trabalhar no embrião do Grupo de Energia Solar de UFRGS” (Freitas, 1998).

Nesta época, foi sensibilizado, juntamente com seu irmão Carlos Aveline, pela questão ecológica. Militaram muitos anos numa organização

ecológica de sigla UPAM, que chegou a ter sede em São Leopoldo. Ao final dos anos 70, Aveline comprou, de forma comunitária, terras nos arredores de Taquara para formar uma comunidade para a produção de produtos ecológicos, algo que lembrava uma experiência das comunidades alternativas da contracultura, sem ser exatamente isso.

Em 1981, o futuro lama dedicou-se a aprofundar seus estudos sobre budismo. Logo, encontrou afinidades entre a visão budista e a física quântica, mas deteve-se em traduções de textos para o inglês, estudando por conta própria. Dentro de alguns anos, entraria em contato com mestres orientais zen em Porto Alegre, como Mestre Tokuda (que já tinha sido professor em São Paulo) e Moriyahma Roshi. Foi professor do zen durante mais ou menos uma década, até 1993. Em 1984, fundou o Centro de Estudos Budistas, que não teve sala de meditação própria até 1987, quando começou a ser utilizada uma sala aos fundos de uma casa na rua Barão do Cerro Largo, em Porto Alegre.

Em 1993, houve uma profunda mudança no percurso de Alfredo Aveline:

“Em 1989 tomei refúgio com o grande mestre zen japonês Narazaki Riochi. E como eu vinha dirigindo o grupo zen em Porto Alegre, e as coisas andavam bem, pensei: a linhagem do Chagdud Rinpoche é importante, mas estou no zen, não vou cruzar para o budismo tibetano. Então, pedi a uma amiga que aprendesse os ensinamentos de Rinpoche para começar essa linhagem e reter esses ensinamentos aqui. Mas, em 1993, tive um encontro com Rinpoche. Quando subi no avião e olhei para ele, senti que ele era um *matador*, aquele que podia derrotar a minha estrutura-de-não-me-transformar. Foi uma conexão imediata: na mesma hora pedi que fosse meu mestre” (*id. ibid.*).

Embora essa mudança costume ser relativizada pelo próprio lama, a passagem para o zen foi uma ponte para uma mudança decisiva de linguagem. Essa é uma percepção comum entre os que conheciam Aveline antes do budismo tibetano, e talvez uma observação disso seja a do historiador Eduardo Bueno, na introdução do livro *Meditando a Vida*:

“O zen adquiria, talvez, um aspecto excessivamente individualista. O budismo tibetano reluzia, por outro lado, como um portal de Internet instantaneamente acessível, um Napster espiritual, por assim dizer: o *download* é gratuito. Você jamais arrancaria essas afirmações do lama – nem desse sobre o qual estamos falando, nem de nenhum outro. Afinal, se nada existe e nada importa, como alguma coisa pode ser melhor que outra?” (*in* Samten, 2001: 12)

Essa mudança fez com que Aveline comprasse um terreno para que Chagdud Tulku Rinpoche se instalasse no Rio Grande do Sul. Isso se concretizou em 1995, quando o mestre tibetano se mudou para Três Coroas. Em dezembro de 1996, Alfredo Aveline foi ordenado lama Padma Samten, e continuou coordenando os trabalhos do Centro de Estudos Budistas, que em 1997 teria outro “B” ao seu final de sua sigla, referente a *bodisatva* (CEBB). Outra alteração institucional realizada foi a criação do Instituto Caminho do Meio, que passou a englobar o CEBB e integrou outras atividades para além do ensino do budismo.

Aveline transmite, desde então, seus ensinamentos identificado como um lama. Utiliza, nos retiros e palestras que promove, um estilo coloquial e, não raro, irônico, misturado a uma erudição em filosofia e física que o mantém ligado ao capital cultural de sua experiência como professor universitário. Comunicando-se com outras cidades, tem difundido sua abordagem e ajudado a manter centros ligados ao CEBB em Curitiba, Recife e São Paulo, além de cidades no interior do Rio Grande do Sul.

## **O Dharma**

### **Um início**

Uma constatação fundamental no budismo, constante no primeiro discurso do Buda Sakyamuni, faz menção à existência do sofrimento, como vimos anteriormente. Contudo, o sofrimento não seria causado pelos objetos que cercam os seres durante suas existências, mas sim por posições de mente inadequadas, ligadas a impulsos diversos, ou a fixação em verdades transitórias e relativas. De acordo com os mestres e lamas mais citados entre os praticantes do CEBB, o

budismo é um método para fazer com que a mente tome posições mais conformes com uma realidade última e absoluta: *a natureza ilimitada, ou búdica, da mente*.<sup>31</sup>

Essa natureza seria completamente imutável e livre de quaisquer condicionamentos mentais. Por isso, dissertar sobre ela seria querer submeter algo ilimitado a condicionamentos lingüísticos restritivos. Trataria-se de querer dispor de níveis de linguagem que mesmo os que tem acesso a esse reconhecimento da verdade última conseguiriam formular. Ao reconhecimento definitivo da natureza ilimitada da mente dá-se o nome de *iluminação*.

E o que impediria esse reconhecimento da “verdadeira face da lucidez absoluta”<sup>32</sup>? Uma ignorância básica faria com que acreditássemos que tudo que existe surge em separado do observador. Essa ignorância tem um nome em sânscrito: *avidya*. Esse seria o primeiro passo de uma série de condicionamentos mentais encadeados, conhecidos no budismo como *os doze elos da origem interdependente*, nome de um ensinamento que teria sido dado pelo Buda logo após a sua iluminação, reconhecido como o cerne da psicologia budista.

### **Os circuitos e atalhos do carma, e o “calote cósmico”**

Continuemos em nossa incursão ao *Dharma* segundo a perspectiva de lama Samten. Quando a mente opera de modo separativo, ela desencadeia ações no mundo num circuito de causa-e-efeito, sempre reagindo ao mundo circundante. Os impulsos responsivos determinados por esse modo de estar no mundo são, na abordagem de lama Samten, o que se denomina de *carma*.

Uma metáfora utilizada com freqüência por lama Samten para descrever essa “dinâmica perversa” era a do cinema. Segundo ele, sempre que entramos numa sala de projeção, sabe-se *a priori* que a história é ficção, que a seqüência de imagens é artificialmente produzida, que apenas há atores no filme.

---

<sup>31</sup> O Dalai Lama assinala esse mesmo aspecto como “a mente fundamental, inata, de luz clara” (Gyatso, 2001).

<sup>32</sup> Citação de uma prece bastante recitada em grupo no CEBB, a *Prece para Alcançar a Cidadela do Estado Desperto Intrínseco*: “Externamente, há a pureza das coisas percebida como sendo objetos externos; internamente, há a liberdade da natureza da mente percebida como sendo o sujeito interno; entre estes, há o reconhecimento da verdadeira face da lucidez absoluta”.

Uma experiência cármica da realidade prender-se-ia às seqüências do filme, fazendo surgir emoções e restringindo as possibilidades da mente no processo. Segundo lama Samten, a vida da maior parte das pessoas é vivida dessa maneira.

Segundo Chagdud Tulku Rinpoche:

“Embora a natureza fundamental de todos os seres seja uma pureza imortal, que existiu desde sempre, sem começo – o que chamamos de natureza búdica – nós não reconhecemos essa natureza. Em vez disso, somos controlados pelos caprichos da mente ordinária (...). Nesse meio tempo, plantamos uma semente a cada pensamento, palavra e ação. (...)

Nossas ações viram causas e, dessas causas, naturalmente vêm resultados (...). O mesmo acontece com o movimento dos pensamentos: ondulações correm pra fora, ondulações retornam. Quando o resultado desses pensamentos chega de volta, sentimo-nos vítimas indefesas: ‘Estávamos inocentemente vivendo nossa vida... Por que essas coisas todas estão acontecendo conosco?’. O que acontece é que os anéis estão voltando para o centro. Isso é carma” (Rinpoche, 2000: 13).

O carma não é essencialmente maléfico, de tal forma que pode ser positivo ou negativo. Quando proveniente de um benefício, o carma é reconhecido como *carma positivo*, ou *mérito*. Quando negativo, pode ser nomeado pela noção mesma de *carma*, o que segundo o lama não seria uma maneira correta de ver a questão, pois mesmo ações benéficas podem partir de impulsos cármicos.

Embora esta temática possa parecer uma discussão teológica, ela se irradia para a fala dos entrevistados. A questão do carma na abordagem do lama tornou-se, para muitos, um dos pontos que distingue a experiência budista da espírita, que muitos entrevistados advogam ter. Isso porque toca num ponto crucial, dentro de um contexto do individualismo contemporâneo: a da liberdade e autonomia do sujeito.

A porta para essa reflexão fica aberta, mas por hora assinalo que isso está explícito, pelo lama, numa entrevista para o jornal Correio da Bahia, acerca do carma e da possibilidade de sua transmutação:

“No sentido budista, a palavra carma é um pouquinho diferente do sentido que foi adquirindo no Ocidente. Ela não existia no Ocidente até o século passado. É uma palavra sânscrita que existe tanto no hinduísmo como no budismo. Acredito que foi essencialmente Alan Kardec que introduziu isso, através do desenvolvimento da sua visão espírita. Contudo, os sentidos são diferentes. Um deles é de algo determinado, que inevitavelmente vai acontecer para a pessoa. No entanto, no budismo existem outros sentidos adicionais que até mesmo substituem esta palavra, este sentido tradicional. Seria assim: nós temos um determinismo desde que certos aspectos não mudem, mas nós podemos mudar estes aspectos; então nosso carma pode ser mudado. Às vezes eu brinco, dizendo que o budismo vem ensinar como a gente deve, mas não paga o carma, é um ‘calote’ cósmico. Nós fizemos? Fizemos. Devemos pagar? Devemos. Mas não vamos pagar não é? (risos). Como fazer isso? Nós podemos transformar internamente e isso vai fazer com que as fixações nossas se transformem; então o carma não precisa mais ser pago” (Amorim, 1998).

### **As identidades e as reencarnações em *samsara***

Fora os poucos que atingiram liberação completa e os *bodisatvas*, a maior parte dos seres continua a vagar em *samsara*, passando entre diversas experiências de mundo. A cosmologia budista distingue três reinos da existência: os reinos do desejo, da forma, o da não-forma. Para não nos estender em temáticas distantes das discussões no CEGB, vamos nos deter numa classificação específica, interna ao reino da forma: os seis reinos da experiência cíclica. Segundo esse ensinamento, os seres estão constantemente circulando entre esses reinos, seja em reencarnações sucessivas, seja a cada segundo. Cada um desses reinos tem uma *emoção perturbadora* correspondente.

#### **Quadro 1 – Reinos da existência cíclica**

<b>Emoção perturbadora</b>	<b>Reino</b>
Orgulho/vaidade	Deuses mundanos
Competição/inveja	Semi-deuses
Desejo/Apego	Humanos
Indolência/estupidez	Animais
Carência/Ganância	Fantasmas famintos
Raiva/medo	Infernos

Esse, como os *doze elos da originação interdependente*, é um ensinamento que possui dois eixos possíveis de interpretação. As duas maneiras mais comuns de interpretar os reinos, através dos comentários que ouvi no CEGB, são: 1) uma interpretação dos **ciclos da existência** (...renascimento-morte-renascimento...) e 2) uma interpretação do **surgimento de identidades específicas**, no decurso da vida comum. Vou denominar a primeira perspectiva de cosmológica; a segunda, de fenomênica.

No livro de Chagdud Tulku Rinpoche, um capítulo denominado “O oceano de sofrimento” enfoca o aspecto cosmológico do ensinamento<sup>33</sup>. Contudo, logo após, coaduna a esta perspectiva a dimensão fenomênica dos reinos: “Em escala cósmica, as experiências das seis classes de seres (...) – a existência cíclica em seu todo – constituem dramas coletivos que se desenrolam como expressão do carma grupal desses seres” (Rinpoche, 2000: 96). Ou, mais adiante: “Em última análise, o sofrimento provém não dos fenômenos desses reinos, mas dos seres conferirem realidade a eles” (*id. ibid.*: 97).

Este último enfoque é o mais apreciado. Ancorados no ensinamento dos reinos, os sujeitos classificam suas experiências pessoais de “sofrimento”, criando um canal de comunicação semantizado coletivamente. Voltaremos a isso em um outro tempo, quando estivermos lidando com as trajetórias dos participantes do CEGB.

A complementaridade entre a dimensão cosmológica e a fenomenologia religiosa, lendo Clifford Geertz, parece não ser exclusividade do budismo. Geertz assinala que os sistemas complexos de símbolos, que se apresentam ao

---

<sup>33</sup> “Nos infernos quentes, chamas do comprimento de um antebraço cobrem a superfície. Com cada passo, o pé se queima. Quando é levantado, cicatriza; então o próximo passo, queima novamente. O fogo arde com uma intensidade inconcebível” (Rinpoche, 2000: 97). Ou ainda: “Os deuses mundanos nunca se sujam, nunca cheiram mal, nunca têm que lavar sua roupa. As flores que ornamentam seus corpos conservam-se frescas para sempre – até sete dias antes de sua morte” (Rinpoche, 2000: 100). Complemento com uma observação de Silva, típica do anedotário budista: “Conta-se que uma vez Chagdud Rinpoche deteve-se na descrição dos oito terríveis infernos gelados e dos oito terríveis infernos quentes, onde se encontram seres atravessados por sofrimentos atrozés, sem nenhuma condição de agir ou pensar em tal situação. Uma aluna, então, teria pedido licença para sair da sala, dizendo que se era assim ela preferia continuar no cristianismo que, pelo menos, só tem um inferno para amedrontar as pessoas” (Silva, 2002: 75).

observador como padrões culturais, são modelos em dois sentidos. São *modelos de*, fornecendo mapas que permitem apreender a experiência. E, também, são *modelos para*, pois coordenam um tipo específico de agir, de estar no mundo (Geertz, 1989: 108). Esses aspectos, segundo Geertz, são intertransponíveis (*id. ibid.*: 109).

Seguindo o raciocínio do antropólogo americano, acabamos nos deparando com outra ordem de sistema simbólico, coexistindo com os sistemas religiosos. Este outro sistema é o da vida ordinária, o senso comum, que da mesma forma comporta em si *modelos para* e *modelos de*. Geertz identifica problemas nas análises antropológicas da religião, principalmente quando há confusões e determinações exageradas:

“O movimento de ida e volta entre a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum é uma das ocorrências empíricas mais óbvias da cena social, embora também seja uma das mais negligenciadas; virtualmente todos a presenciaram acontecer inúmeras vezes” (Geertz, 1989: 136).

O budismo, ao mesmo tempo em que descreve, prescreve. Mapeando os elos que trancafiam a liberdade original, já está apontando para a saída definitiva para esse dilema. Este caminho é conhecido como o *nobre caminho óctuplo*, transmitido no CEBB como o nobre caminho de oito passos.

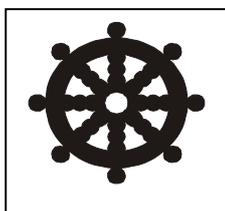
## **O nobre caminho óctuplo**

Os ensinamentos iniciais do Buda Sakyamuni partem de quatro constatações que só podem ser encaradas como realidade do plano da verdade relativa, ou seja, do ponto de vista de alguém que parte da experiência de mundo cármica. O caminho que conduz à saída dos ciclos cármicos, conhecido como o *nobre caminho óctuplo*, possui diversas interpretações e ênfases no budismo. O caminho óctuplo dá uma idéia da estrutura mais geral dos ensinamentos de lama Samten. Para sistematizar a visão que o lama Samten fornece, em *Meditando a Vida*, temos o seguinte quadro:

**Quadro 2 – A abordagem do nobre caminho óctuplo, por lama Samten**

1º. Passo	Compreensão correta - Refúgio nas Três Jóias ( <i>Buda, Dharma e Sangha</i> )	“(…) abandonar a motivação usual de perseguir objetivos que não são capazes de produzir felicidade duradoura e colocar-se na direção daquilo que realmente pode produzir uma experiência estável de liberdade”.
2º. Passo	Pensamento correto	Aqui o praticante se dedica a não cultivar as <i>dez ações não-virtuosas</i> <sup>34</sup> , em pensamento, vontade e ação.
3º. passo	Linguagem correta	
4º. passo	Ação correta	
5º. passo	Modo de vida correto - Bondade, amor e compaixão	“No quinto passo há uma ampliação dessa motivação ( <i>NA: dos passos anteriores</i> ), que passa a incluir os outros seres”.
6º. passo	Esforço correto – Estabilidade meditativa	Através da meditação, a meta é romper com os automatismos em corpo, fala e mente. Assim, desenvolve-se não-responsividade aos impulsos nesses três níveis.
7º. passo	Atenção plena correta – Sabedoria transcendental	Em cada evento, reconhecido como surgindo em separado da mente, passa-se a reconhecer uma natureza de liberdade.
8º. passo	Concentração correta – Reconhecimento da natureza ilimitada	“(…) a prática do reconhecimento incessante dessa pureza inerente não-separativa, a liberdade não-causal que sempre esteve presente, mas até então não havia sido reconhecida”.
A metáfora preferida para a dinâmica da ação do praticante diante desses passos é a da roda. Assim como existe a <i>roda da vida</i> (em sânscrito, <i>samsara</i> ), o nobre caminho óctuplo compõe a <i>roda do Dharma</i> . “O praticante gira essa roda da melhor forma que consegue, indo do primeiro ao oitavo passo várias vezes, a cada vez melhorando algum ponto, até realizar completamente cada um deles”.		

*In:* (Samten, 2001b: 149), no glossário elaborado por Eduardo Padma Dorje.

**Figura 2 – Roda do Dharma (cada eixo representa um passo)**

<sup>34</sup> “**Ações prejudiciais ou negativas:** são dez; três dizem respeito ao corpo — [1] matar, [2] roubar e [3] má conduta sexual; quatro referem-se à fala — [4] mentir, [5] palavreado inútil, [6] caluniar e [7] violência verbal; três dizem respeito à mente — [8] invejar, [9] querer mal e [10] ligar-se a doutrinas falsas” (Dharmanet, 2003).

Cada um desses passos constitui uma linguagem própria, de forma que, assim como na técnica fotográfica ou na pintura, “aprende-se para se esquecer que se sabe”. Acredita-se que, quando um passo é completamente realizado, os outros anteriores fluem naturalmente.

### **Os objetos de transformação na prática budista**

No budismo em geral, reconhecem-se três instâncias principais de transformação: corpo, fala e mente. O aspecto *corpo* liga-se às ações; *fala*, às energias, vontades e impulsos; e *mente*, à cognição e os pensamentos.

Cada um dos oito passos deveria ser vivenciado, refletindo sobre seus efeitos em cada um desses aspectos. Lama Samten caracteriza a validade do budismo enquanto experiência do praticante, para depurar uma leitura apenas teórica dos ensinamentos, dentro de uma abordagem apenas intelectualista ou esotérica.

“As teorias são impermanentes – surgem, estabelecem-se e, após algum tempo, perdem a validade. Apenas a experiência é permanente. Você pratica, examina-se, vê o resultado e localiza os fatores que sustentam esse resultado. Isso pode ser repetido quantas vezes forem necessárias” (Samten, 2001a: 31).

### **A motivação correta: Refúgio**

Segundo lama Samten, e outros mestres citados no CEBB, o primeiro passo do caminho óctuplo está na *tomada de refúgio*. Objetivamente, o refúgio é um momento cerimonial, em que os praticantes fazem, ou restabelecem, o propósito de se manter no caminho budista, descrito de forma resumida como “fazer o voto de não provocar sofrimento e trazer benefícios a todos os seres”. Contudo, não se trata de uma operação mágica e externa de transformação, segundo o livro de Chagdud Tulku Rinpoche:

“Não é que, ao tomarmos refúgio, o Buda ou outro ser iluminado estenda uma varinha mágica e, de repente, somos transportados para

além da dor e da insatisfação. Antes, nós asseguramos nossa própria proteção ao lidarmos com a raiz do sofrimento, que residem em nossos próprios pensamentos e ações nocivas. Se os reduzimos através do uso disciplinado do corpo, fala e mente, evitamos suas conseqüências cármicas negativas e, assim, eliminamos as causas do sofrimento” (Rinpoche, 2000: 117-18).

Fazem-se os votos de refúgio nas “Três Jóias”: *Buda*, *Dharma* e *Sangha*. Isso é assim, essencialmente, porque na vida ordinária em *samsara* acionamos outras fontes de refúgio. Por isso, uma segunda reflexão introdutória ao budismo por Chagdud Tulku Rinpoche, dentre “os quatro pensamentos que transformam a mente”<sup>35</sup>, é a *impermanência*. Ao contemplar que nada que existe possui uma base sólida para uma experiência permanente de felicidade, passar-se-ia a buscar uma fonte de felicidade permanente.

O que o budismo ofereceria, como base sólida, seriam as Três Jóias. A interpretação dada a esses três aspectos pode variar. Partindo de uma posição tomada como “inicial”, no caminho budista, a primeira das jóias é o *Buda*, o caminho trilhado por Sidarta Gautama até a iluminação, aqui tomado como um exemplo de conduta moral e religiosa. A segunda, o *Dharma*, palavra de sentido muito plástico (examinado, no contexto do direito índico, por Geertz, 1997), mas aqui significa basicamente a sabedoria budista e os métodos de alcance da iluminação: práticas, meditações e exercícios espirituais. Por fim, o praticante que inicia sua vida no budismo toma refúgio na *Sangha*, nome êmico para a comunidade religiosa budista.

---

<sup>35</sup> Os quatro pensamentos, resumindo a preleção de Chagdud Tulku Rinpoche em *Portões da Prática Budista* (Rinpoche, 2000), são estes:

- A) Nascimento humano precioso: a oportunidade única de se libertar do sofrimento na condição humana, inexistente nos outros reinos do *samsara*.
- B) Impermanência: toda e qualquer fonte de refúgio existente na vida ordinária não é suficiente para garantir felicidade permanente.
- C) Carma: existir sob condicionamentos gera conseqüências, inseridas num ciclo aparentemente infundável de causas e conseqüências.
- D) O oceano de sofrimento: percebendo as experiências a que o carma nos dirige, nos seis reinos de *samsara*, fica mais clara a necessidade de tomar um caminho espiritual.

### **A prática *Hinayana***

Considerando o segundo, terceiro e quarto passos do caminho óctuplo, lama Samten recomendava que se fizesse uma tabela. Nessa tabela, na coluna, estariam as dez ações não-virtuosas<sup>36</sup>. Na linha, os aspectos de corpo, fala e mente. Examinando cada uma dessas casas, tornar-se-iam claras quais as dificuldades da prática cotidiana<sup>37</sup>.

Embora seja atribuída alguma eficácia a esse método, os mestres de tradição *Mahayana* sempre assinalam as dificuldades dele. No caso de lama Samten, o apontamento da fragilidade do método costuma vir junto com o ensinamento do método:

“Há três níveis de motivação budista. No primeiro, procuramos gerar méritos e obter uma felicidade estável. Empenhamo-nos em eliminar as seis emoções perturbadoras e desenvolver emoções positivas. Nessa etapa a pessoa tem a atenção sobre si. Ela quer felicidade e não sofrimento. Como consequência, há um limite do que é possível avançar” (Samten, 2001b: 59).

Ou ainda, mais adiante:

“Conter-se não é uma solução definitiva, não adianta criar uma tampa interna; isso não elimina a perturbação – apenas a represa. A raiva fica lá dentro e pode vir a explodir como uma panela de pressão em algum momento. Para retirar o princípio energético das perturbações é necessário utilizar a sabedoria da inseparatividade” (*id. ibid.*: 61).

### **Bondade, amor e compaixão: *Mahayana***

Os ensinamentos que envolvem refúgio, a evitação das ações não-virtuosas e as quatro nobres verdades estão associados ao “primeiro giro da roda do Dharma”, segundo o XIV Dalai Lama (Gyatso, 2001). Através delas, na

---

<sup>36</sup>Ver nota 34, sobre as dez ações não-virtuosas.

<sup>37</sup> Por exemplo, na ação não-virtuosa de matar outra pessoa, o praticante se faria três perguntas: “seria possível que eu matasse alguma pessoa? (*corpo*)”, “seria possível que eu tivesse vontade de matar alguém” (*fala*) e “seria possível que eu pensasse em matar alguém” (*mente*). Vendo as possibilidades de cometer esses atos dentro desses contextos, o praticante rezaria o mantra do *prajnaparamita* (comentado adiante) para a superação desse obstáculo à prática.

estrutura do caminho budista que vem sendo apresentada, o enfoque está centrado na condição de sofrimento que envolve tudo que existe. Ao mesmo tempo, ocorre uma recusa a esse estado de coisas, consolidada na tomada de refúgio.

O início do “segundo giro da roda do Dharma” envolve uma outra ênfase, que pode mesmo ser tomada como contraposta à primeira. Os enfoques dos ensinamentos ficam mais centrados nas terceira e quarta nobres verdades. Passa a se desenvolver uma série de virtudes que, adotadas, poriam o sujeito em contato com o mundo de forma positiva e compreensiva.

“Depois de praticar longamente sob essa perspectiva (*NA: Hinayana*), a pessoa se dá conta de que todos os outros seres estão em situação idêntica e que o universo inteiro está submetido à impermanência, aos ciclos incessantes de felicidade e sofrimento. Ela desperta sua sensibilidade em relação aos outros, percebe que sua felicidade está ligada à sorte dos outros seres. Assim, a maturidade desse primeiro nível conduz ao reconhecimento dos ensinamentos que falam da inseparabilidade de todos os seres e de todas as coisas” (Samten, 2001b: 59).

O questionamento do praticante, neste ponto, não se centraria mais na busca de uma santidade puramente pessoal, mas na de ser alguém que promove bem-estar a todos que o rodeiam. Para tanto, a “tabela” sugerida por lama Samten muda: na coluna, estão as quatro qualidades incomensuráveis (amor, compaixão, alegria e equanimidade) e as seis perfeições (*paramitas*: generosidade, paz, energia constante, concentração e sabedoria), enquanto na linha estão cinco possibilidades de ação no mundo para gerar benefícios aos seres, os *meios hábeis*, representados por pequenas estátuas de budas, em cinco diferentes cores (*dyani-budas*).

Os dez itens da coluna foram apresentados como cumulativos. A palavra “amor” restringir-se-ia a um sentido específico: a capacidade de perceber as qualidades positivas em tudo que existe. Tendo amor, pode haver compaixão, que seria “colocar-se no lugar do outro”, apreciando inclusive suas dificuldades e problemas. Assim, surgiria também a capacidade de se alegrar com os outros,

mesmo em momentos de dificuldade. Isso geraria uma posição equânime diante das outras pessoas, generosidade, e assim por diante.

Os cinco meios hábeis são apresentados de forma didática pelas cores dos *dyani-budas*. O Buda azul é o Buda da compaixão, sinaliza a ação que compreende as dificuldades. O Buda amarelo é o Buda da ação solidária, na qual se ultrapassa a compreensão e procura-se fazer algo para ajudar. O Buda vermelho é o Buda da ação construtiva, representa a iniciativa de comunicar alternativas para os problemas, esclarecendo-os e mostrando os caminhos corretos. O Buda verde é o Buda da “ação irada”, que representa as intervenções afirmativas e “iradas” que um Buda pode adotar em momentos extremos. Por fim, o Buda branco<sup>38</sup> seria o da “ação iluminada”, que discrimina os tipos de ação possíveis e sabe qual delas adotar a cada momento.

### **A compreensão da inseparatividade e luminosidade**

No caminho que vai do sexto ao oitavo passo do caminho óctuplo, estão envolvidos os aspectos ligados à meditação. Comentaremos o sexto passo do nobre caminho, as práticas de meditação, quando estivermos falando das práticas budistas no CEBC. Neste ponto do texto, deter-me-ei rapidamente numa linguagem específica, própria do sétimo e oitavo passo, para lama Samten. Esse acesso é fundamental, porque o caminho budista, geralmente, é exposto pelo lama a partir dessa linguagem.

Assume-se que, com o desenvolvimento de uma visão compassiva, o foco da meditação ficaria cada vez mais poderoso e discriminativo. Desta forma, o praticante introduzir-se-ia numa compreensão mais profunda do que seria a “inseparatividade”. Aqui, o recurso pedagógico principal é de um cubo desenhado no papel. Onde um observador vê um cubo, pode-se ver dois: basta trocar a superfície de fundo e de frente que se pode perceber mais de um cubo na mesma

---

<sup>38</sup> Este é o que está na capa do trabalho. Ver a figura 6, para visualizar a disposição espacial dos *dyani-budas* no altar da sala no ICM.

figura<sup>39</sup>. Mais que uma mera ilusão de ótica, o cubo seria um artifício simples para denunciar a posição da mente que observa.

“Tudo aquilo que focamos é inseparável de nossos olhos. Esse é o ponto central do budismo. Quando estamos envolvidos nos nossos sofrimentos e complicações, temos todo um contexto que valida a perturbação. Há um panorama, uma experiência mental de reconhecimento do mundo e de nós mesmos de um certo modo, e é somente na dependência desse panorama que a perturbação ocorre” (Samten, 2001b: 61).

Assim, na vida cotidiana, desenvolver-se-ia a percepção, a cada momento, das posições de mente que acompanham o surgimento dos objetos, dos pensamentos e das emoções. O suporte escrito para essa exegese interior, no CEBB, é o “Sutra da Essência da Sabedoria Transcendental”, ou “Sutra do *Prajnaparamita*”<sup>40</sup>. A leitura conjunta desse sutra é uma das atividades do CEBB, como veremos adiante. O objetivo da prática seria revelar o aspecto de liberdade da mente, observando que a concretude dada aos objetos é sempre fabricada por posições de mente.

A experiência contínua dessa percepção relativística assentar-se-ia numa convicção de que “as coisas não são aquilo que elas parecem ser”, para lama Samten. Mas só a operação de dissolução do percebido não seria ainda suficiente para a iluminação. Há um último passo. A chave inicial desse passo

---

<sup>39</sup> Barros comenta, acerca deste item dos ensinamentos de lama Samten: “A experiência do cubo de Wittgenstein que nos possibilita mudar de uma experiência do cubo para outra são os traços. Estes mesmos traços proporcionam duas imagens, pelo menos. Logo, a experiência que temos a partir dos traços não está determinada por eles. Ela está determinada por uma operação mental interna. Ao conseguirmos localizar essa operação mental, vemos que ela tem liberdades, ou seja, podemos fazê-la surgir de um jeito ou de outro. Podemos criar um “clique” interno que nos faz passar de uma experiência para a outra”. (Barros, 2002: 242). Este cubo é nomeado por Barros como o *cubo de Wittgenstein*, referente ao filósofo vienense nascido em 1889. A referência a Wittgenstein assinala uma certa adaptação da filosofia contemporânea ao budismo. Optamos por não aprofundarmos este tema específico, por desviar de nossa meta inicial, mas estas leituras da filosofia (e também da física quântica) no budismo formam tema interessante para discutir dinâmicas culturais contemporâneas.

<sup>40</sup> *Bhagavati Prajnaparamita Hridaya*, em sânscrito. Comentaremos a prática de leitura e meditação que envolve esse texto adiante.

seria a seguinte pergunta: “e por que as coisas parecem ser aquilo que elas não são?”.

A proposta central do oitavo passo do caminho óctuplo seria surpreender os observadores que surgem diante do praticante juntamente com os objetos, enquanto identidades distintas. O exercício constante desse “olhar maravilhado”, como assinala lama Samten, tornaria claro o processo no qual a separatividade surge.

“A observação descondicionada da natureza dos fenômenos permite compreender também que há um aspecto que faz surgir aos olhos a natureza separativa dos objetos, e esse fator pertence à própria natureza fundamental da mente. Ele manifesta-se como a inseparatividade do objeto e observador, mente e fenômeno – a noção de holismo mais sutil ou unidade de todas as coisas. Assim, diz-se que o dharma reconhece a natureza de luminosidade de todos os fenômenos e da mente. Tudo é luminoso. Tudo é liberação” (Samten, 2001a: 89).

A idéia da mente enquanto luminosidade, que se projeta diante dos objetos e surge com eles, pode ser relacionado com as ciências humanas, como vi enfatizado mais de uma vez por lama Samten. A natureza ilimitada da mente está associada com a *produção do significado*, ou seja, há sempre uma experiência de mundo que direciona essa contínua produção de sentido. A meta do caminho budista parece ser descondicionar a relação com os objetos, instaurando uma nova forma de relação com o mundo. De tal modo que faça ver não só que a solidez que damos ao que nos cerca é apenas aparente, mas que esta solidez está associada com *identidades* que surgem ao mesmo tempo em que surge a experiência de mundo.

### **Um mapa**

Como já apontamos, também lama Samten concorda que os pontos comuns às diferentes correntes budistas estão na aceitação das quatro nobres verdades e do nobre caminho óctuplo. E talvez as semelhanças findem aqui, pois o que segue é uma miríade de adaptações culturais, lingüísticas e religiosas do

budismo nos mais diferentes lugares. A dinâmica da expansão do budismo foi marcada por essas adoções locais, como soluções para diferentes níveis de praticantes e especificidades culturais. Essas perspectivas configuram, a princípio, seis possíveis abordagens diferentes<sup>41</sup>.

1. A abordagem do **Bom Coração**, encontrada hoje, principalmente, nos livros do XIV Dalai-Lama. A ênfase central dessa perspectiva é na motivação correta, partindo do princípio de que todos possuem um coração bom. Todos podem tomar direções positivas de ação, e quem não fizer isso haverá de ter problemas. Dessa forma, não há um ponto que concentra todo o mal do mundo, apenas pessoas que não manifestam de forma adequada a sua natureza benéfica, e sofrerão por isso. Há uma correspondência dessa abordagem com o primeiro passo do Nobre Caminho.
2. A abordagem do **Engajamento**, identificada com as correntes *Theravada*, cujo foco percorre do segundo ao quarto passo do Nobre Caminho. Lama Samten interpreta o *Hinayana* não apenas como uma divisão histórica interna dentro do budismo, mas também como uma perspectiva que pode ser adotada no aprendizado budista. Nesta visão, o praticante se incumbe da tarefa de evitar ao máximo as dez ações não-virtuosas. Com isso, restringe-se a possibilidade de gerar as seis emoções perturbadoras<sup>42</sup>.
3. A abordagem da **Compaixão**, conceito chave para compreender as linhas budistas *Mahayana*. No nobre caminho óctuplo, a correspondência é com o quinto passo. A prática se desenvolve através do cultivo de virtudes<sup>43</sup> que levam, em princípio, à procura de gerar benefício a todos os seres. Esse caminho é exposto como sendo mais efetivo que o anterior, pois não se restringe a uma busca pessoal de boas ações, mas a uma relação com o mundo circundante. Aqui, fica mais clara (mas não

---

<sup>41</sup> Esta perspectiva de lama Samten acerca do budismo foi transmitida no retiro de julho de 2003. Sugiro aos que estiverem interessados em mais dados sobre a visão de lama Samten que se remetam aos livros de sua autoria, que estamos continuamente citando neste capítulo.

<sup>42</sup> **Seis emoções perturbadoras:** Raiva/medo, carências, indolência/indiferença, desejo e apego, competitividade e orgulho. No budismo tibetano, cada uma dessas emoções está ligada com uma experiência específica dentro do *samsara*, como vimos na interpretação dos reinos da Roda da Vida.

<sup>43</sup> Essas dez virtudes são, de forma escalonada são as quatro qualidades incomensuráveis e os seis *paramitas*, que já comentamos quando falávamos no *Mahayana*.

completamente realizada) a noção de *inseparatividade*, da ligação de todas as coisas e pessoas, e da necessidade de desenvolver compaixão por todos os seres para atingir a liberação. O desenvolvimento pleno dessas qualidades completaria os cinco primeiros passos do nobre caminho óctuplo.

4. A abordagem da **Meditação** é enfocada em todas as tradições budistas, mas ganha papel central, como método de alcançar liberação, em tradições como o soto-zen. A ênfase da meditação está no cultivo da não-responsividade, buscando estabilização do corpo, da energia, da mente e da paisagem mental. Parte-se do princípio que toda reação responsiva, em qualquer um desses quatro níveis, está ligada a causas cármicas que, no desenvolvimento da prática, devem ser expostas e desenraizadas dentro do contexto da própria meditação, com a ajuda de um mestre ou de um lama. Dentro do caminho *Mahayana*, um dos textos fundamentais para essa exegese dos sentidos é o “Sutra do Coração do *Prajnaparamita*”.
5. A abordagem do **oitavo passo** do nobre caminho óctuplo. Aqui, o objetivo é o alcance da lucidez última, ou seja, do reconhecimento de tudo o que existe enquanto manifestação da *luminosidade* da mente. O reconhecimento dessa propriedade faz com que o praticante perceba como uma identidade (um “eu”) se manifesta inseparável da observação dos objetos<sup>44</sup>. Aqui, poder-se-ia chegar a um ponto em que não se veria mais objetos, apenas a mente e os objetos surgindo ao mesmo tempo. Chegar-se-ia a um ponto em que a linguagem (e o budismo, inclusive) não suportaria mais a prática, tornando-se possível o reconhecimento definitivo da natureza ilimitada.
6. A abordagem do “**nono dos oito passos**”, na expressão bem humorada de lama Samten. Consiste na ação de um Buda no mundo, desenraizado de todos os automatismos, ligando o sofrimento dos seres à sua sabedoria meditativa, para trazer benefícios direcionados às necessidades dos seres.

Cada uma dessas abordagens foi considerada pelo lama como sendo “perfeitas”, e poderiam ser encontradas com diferentes ênfases em todas as tradições. É perceptível que existe uma certa hierarquia entre essas abordagens,

---

<sup>44</sup> Aqui, a palavra “objeto” tem um sentido amplo, abarcando *tudo que a mente possa focar como objeto*. Isso inclui toda forma de sensação provinda dos sentidos, que no budismo são seis: visão, audição, olfato, paladar, corpo e mente. Emoções e pensamentos também podem ser objeto de análise, portanto.

e que a tipologia privilegia os ensinamentos *Mahayana*. De qualquer modo, trata-se de um mapa mental, um esquema de pensamento e ação. Um esquema transversal de interpretação do budismo, segundo o qual poderíamos localizar qualquer ensinamento budista, segundo lama Samten.

## **Um outro caminho: Vajrayana**

Ainda existiria, segundo o lama, um sétimo caminho que perpassa os outros caminhos todos, mas não se reduz a nenhum deles. Esse é o *Vajrayana* (veículo de diamante), que chegou ao CEBB através da transmissão de Chagdud Tulku Rinpoche a lama Samten, tradição da qual também são realizadas práticas no CEBB. Já fizemos uma breve história do surgimento das linhagens, situando a posição de lama Samten. Cabe, agora, explorar um pouco mais as concepções básicas deste budismo tibetano.

### **O que distingue o Vajrayana**

O *Vajrayana* é também conhecido como *budismo tântrico*, e pode ser atribuído como sinônimo de “budismo tibetano”. Lembramos que essa não é uma leitura exata, na visão dos mestres tibetanos. Segundo Chagdud Tulku Rinpoche, “o *Vajrayana* abrange tanto o *Mahayana* quanto o *Hinayana*” (Rinpoche, 2000: 161).

Contudo, o *Vajrayana* pode ser considerado a síntese tibetana do budismo. Uma das peculiaridades dessa tradição foi explicitada pelo Dalai Lama: “A utilização das ilusões, como parte integrante do caminho, é uma característica exclusiva do Tantra” (Gyatso, 2001). A proposta dos métodos *Vajrayana*, distintamente dos *Hinayana*, explora intensamente os sentidos físicos e as emoções perturbadoras como meio para atingir a liberação *ainda nesta vida*.

Neste tipo de abordagem, o praticante é imediatamente introduzido a práticas meditativas com *Yidams*, deidades do budismo tibetano que, no início da prática, são visualizadas externamente ao praticante. A complexidade e as dinâmicas específicas das práticas podem variar, porém é comum a visualização

da deidade, conduzida por *sadanas*, nome dado ao texto de prática. Cada deidade meditacional possui rituais próprios, realizados com finalidades específicas. Contudo, há uma estrutura básica nas práticas com deidades. Geshe Thupten Jinpa, complementando palestras do XIV Dalai Lama assinala essa estrutura básica das práticas com deidades.

“O termo *sadana* (literalmente, ‘meios para a consecução’) refere-se a um manual de meditação que contém os elementos-chave para uma prática do *loga* da deidade. Em geral, o termo se refere a textos que descrevem o procedimento para a plena geração do meditador sob a forma da deidade adequada. Uma *sadana* consiste dos seguintes elementos: práticas preliminares, tais como orações invocando inspiração da linhagem de mestres de determinado tantra; alguma forma de dissolução na vacuidade; manifestação sob a forma da deidade, no interior da esfera vazia, que compreende também a visualização da mandala; meditação específica sobre o cultivo do orgulho divino (identidade exaltada) e percepção da deidade meditacional; recitação do mantra e práticas de conclusão” (Gyatso, 2001: 172)<sup>45</sup>.

A participação efetiva nas práticas *Vajrayana* requer iniciação. A iniciação é dada de forma específica. Uma das iniciações mais comuns é a de Tara Vermelha, por exemplo. Ter uma iniciação em Tara Vermelha não habilita a fazer outras práticas senão Tara Vermelha. Essas iniciações não são dadas por lama Samten, de forma que, se a pessoa está interessada nessas práticas e quer aprofundá-las deve tomar iniciação em centros de *dharma* onde existam lamas autorizados a dar iniciações (por exemplo, no *Chagdud Gonpa* de Três Coroas).

As iniciações só são possíveis, a princípio, quando há uma relação de compromisso entre mestre *vajra* e discípulo. Começo, aqui, a remeter o leitor às entrevistas. Lembro que Afonso era aluno de História em fase final no curso, 40-45 anos, casado, pai de uma filha. Já não está mais diretamente ligado ao budismo, porém dizia ainda sustentar as práticas espirituais em casa. Afonso foi, durante alguns anos, ligado a lama Padma Samten e recebeu algumas iniciações em

---

<sup>45</sup> Só teríamos a observar que, na seqüência da prática de Tara Vermelha, a dissolução da deidade está ao final da prática, antes das práticas de conclusão.

práticas com deidades. Certa vez, falou da importância desta relação de compromisso:

“Ao tu iniciar uma pessoa, tu estás assumindo uma responsabilidade sobre um ensinamento que tu vai transmitir. Uma relação de mestre-discípulo, de respeito, confiança. No budismo, não é necessariamente uma confiança cega. Acho que isso é uma das coisas que encanta no budismo. O próprio Buda dizia: tu não deves fazer porque eu estou te dizendo, tu deve fazer porque te é lógico, te toca. Tu só vai te tornar discípulo de uma pessoa que tu conhece, que tu já adquiriu uma certa confiança. Tanto que muitas pessoas querem tomar iniciações mais privadas, e muitas vezes o mestre não dá. Não tem essa confiança no discípulo”.

Num ritual de iniciação, o praticante toma refúgio no *Buda, Dharma e Sangha*, recebe a iniciação e assume o voto de manter a prática ritual na qual está sendo iniciado. Há uma palavra chave, no budismo tântrico, para compreender essa relação de compromisso com o mestre e a sustentação da prática: *samaya*.

Simplemente receber iniciação não é suficiente. A essência, o coração da iniciação é *samaya*, ou o compromisso de sustentar nossa prática diária e honrar os votos que tomamos. Se quebrarmos nossos compromissos, experimentamos circunstâncias não-auspiciosas nessa vida e grandes dificuldades em vidas futuras. Porém, ao mantermos nosso *samaya*, iremos rapidamente encontrar iluminação (Rinpoche, 2000: 164).

Podemos dizer, em poucas palavras, que o *Vajrayana* é uma manifestação religiosa iniciática, devocional e ligada a uma tradição local tibetana, reconstruída no Ocidente nos templos da Califórnia e do *Chagdud Gonpa*, em Três Coroas, fundados por Chagdud Tulku Rinpoche. Embora assim seja, os moradores que se encontram alojados nos arredores do templo, bem como as conversas que tive com vários praticantes, assinalam um perfil sócio-econômico comum ao praticante budista no Brasil, de classe média e escolaridade elevada. Adiante, assinalaremos aspectos relacionados com as práticas *Vajrayana* no CEBB, e as impressões que causam aos praticantes que entram em contato com ela.



Figura 3 – Representação de Tara Vermelha  
(em: <http://www.geocities.com/~bodisatva/tara-vermelha.jpg>)

## Significar o budismo

Esse capítulo não terá alcançado seus objetivos, se não for possível ver por meio dele que existe um sistema estruturado de conceitos que envolvem o budismo por lama Samten. E por que a apresentação desse esquema seria necessária?

Para tentar entender isso, gostaríamos de nos remeter a um outro estudo sobre budismo, bem diferente do que se está fazendo aqui. Stanley Tambiah, na década de 60, escreveu um texto sobre as práticas de leitura em uma aldeia na Tailândia. A aldeia de Ban Phran Muan tinha um sistema de parentesco bilateral, e com poucos contatos matrimoniais com outras aldeias. A identidade regional das aldeias ao nordeste da Tailândia estava vinculada, fundamentalmente, ao budismo (Tambiah *in* Goody, 1996). Apesar da etnografia, uma ausência era flagrante: o autor não qualificou se a tradição budista local era mais ligada ao budismo *Mahayana* ou ao *Theravada*. Claro que, observando certos indícios como a posição geográfica e, principalmente, a preservação da língua páli na recitação dos sutras (como o latim para os católicos, até algum tempo atrás), a tradição do budismo a que estava associado o budismo popular de Ban Phran Muan era *Theravada*.

Essa ausência pode ser atribuída à abordagem etnográfica estrutural-funcionalista que Tambiah adota nesse texto. Contudo, como a posição dos sujeitos de pesquisa sempre orienta a visão do pesquisador, tendo a pensar que, nesse contexto, a dualidade *Theravada/Mahayana* era uma diferença que não fazia muito sentido. Em nosso caso, entre outras mais, essa diferença é importante, porque ela estrutura a visão de lama Samten.

Essa diferença é apresentada em conjunto com outros conjuntos de categorias. Os oito passos, os doze elos, os seis reinos, as dez ações não-virtuosas, as seis abordagens, escolas e tradições e muitas outras classificações vão sendo perfiladas nos ensinamentos de forma que podem ocupar muitos retiros, horas e (segundo a crença local) vidas de meditação. A tarefa de lama Samten, assim como a que ele mesmo atribui ao reformador Gelupa Tsongkhapa e, atualmente, ao Dalai Lama, é tentar tornar esse sistema classificatório um todo

estruturado, inteligível e, mais do que tudo, sedutor a um público especializado em perguntar o “porque” de tudo.

No contexto das grandes tradições budistas, temos que os ensinamentos de Alfredo Aveline estão permeados por, pelo menos, duas delas. A primeira, o zen-budismo, onde desenvolveu as práticas de meditação silenciosa que ainda hoje são ensinadas no CEBB. Em segundo lugar, temos as práticas *Vajrayana*, das quais o lama carrega a transmissão pela linhagem tibetana *Nyngma* de Chagdud Tulku Rinpoche. Lama Samten dá orientações acerca das práticas *Vajra*, porém o aprofundamento e as iniciações a essas práticas devem ser realizados em centros de prática nos quais elas são ensinadas. Daí a ligação dos alunos mais próximos do lama com o Chagdud Gonpa de Três Coroas. Ao fundo dessas duas abordagens, temos o enfoque principal dos ensinamentos de lama Samten, fundamentalmente *Mahayana*, com enfoque na natureza ilimitada e na compaixão a todos os seres. Dentro disso, torna-se compreensível que, diante da questão das linhagens, lama Samten contraponha perguntando-se qual a linhagem do Buda Sakyamuni:

“Quando começamos a nos perguntar pelas linhagens, estamos nos perguntando pelo caminho e o caminho não é o resultado. É bom que nos perguntemos se estamos mais ou menos próximos da liberação. Essas são as perguntas que valem à pena. As perguntas de caminho nunca vão se resolver. De um modo geral, os praticantes terminam por receber iniciações ou ensinamentos de várias linhagens. No ZEN, eu recebi ensinamentos de três grandes mestres; no budismo tibetano, das quatro linhagens tibetanas e mais o Bön, que é a religião anterior do Tibete. A fidelidade seria um problema seriíssimo para mim!” (Samten, s/d).

A identificação das pessoas com lama Samten passa menos pelas roupas que vestiu, do que pelo fato de ter vestido todas elas. Apesar de constituir, em torno de si, uma espécie de proto-ortodoxia, ele geralmente é lembrado como um *peregrino do sentido*, assim como os sujeitos que entrevistamos.

Por ora, salientamos que os reinos, elos, ações virtuosas e não-virtuosas, virtudes são apresentadas como marcas para a vida cotidiana. Toda esta simbolização estruturada, operada por meio do lama, tem o intuito comunicar

um *modelo estruturado de ascese*, que inscreve um *estilo cognitivo*<sup>46</sup> específico. Obviamente, isso participa do que vínhamos denotando como o *modelo para* dos sistemas simbólicos religiosos. Nas próximas linhas, dedicaremos algum tempo a perceber quem são estes que se encontram com o budismo, por onde passaram até aqui, e o que afirmam ter encontrado nesta tradição religiosa.

---

<sup>46</sup> “*Estilo cognitivo*. O estilo que governa a conduta e a experiência dentro de determinados reinos da experiência, tais como a vida cotidiana, a poesia, a ciência. Envolve diferentes graus de ‘alerta’ e desatenção, concentração e dispersão, exame crítico e aceitação cega, etc., e influencia a percepção da pessoa de si própria e dos outros, e também a sua experiência de grupo” (Wagner, 1979: 312). Apenas dois adendos a esse verbete: 1) diferindo do conceito de *reinos da experiência* por William James, Schutz preferia a designação *províncias finitas de significado* (explicado em Schutz, 1979b: 248) a experiência religiosa era também considerada como uma província finita de significado.

### **CAPÍTULO 3 - PERCURSOS E REFÚGIOS NO BUDISMO**

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 Samten 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. Nas próximas linhas, estaremos nos baseando numa perspectiva antropológica, delineando aspectos (igualmente sutis) que permitem aproximar-nos das formas de expressão dessa identidade religiosa.

Para tanto, nosso aporte teórico estará assentado sobre dois alicerces: 1) uma leitura teórico-metodológica orientada pela hermenêutica de Paul Ricoeur e 2) um contraponto de pesquisa, com o trabalho de Frédéric Lenoir, que faz uma análise quantitativa (com pouco mais de 900 questionários de questões fechadas) e qualitativa da introdução do budismo na França.

#### **Tempo e narrativa nas histórias de vida**

Fazer uma entrevista, ao nosso ver, é criar uma paisagem para uma compreensão. Não se trata de uma mera artificialidade: supõe-se que as pessoas tenham alguma estória para contar de suas vidas, e segundo alguma orientação, pede-se que estabeleçam seus marcos. O problema, como sempre, é tomar o mapa como o terreno, a representação como a coisa, ou a história de vida como a vida mesmo (ou o dedo do Buda como a iluminação...). Parece correto, como Isabel Carvalho aponta em Bruner e Weiser, que a história de vida possa ser vista como um instrumento de navegação (Carvalho, 2003: 295), um mapa cognitivo através do qual pode-se rever o passado, interpretar o presente e projetar futuros.

Neste último artigo citado, Carvalho sintetiza, de forma clara, uma ligação entre as mimeses em *Tempo e Narrativa*, de Paul Ricoeur, as histórias de vida e as identidades. Operando dentro do mundo, na primeira mimese, temos a dimensão que Schutz chama de “o mundo da vida cotidiana” (Schutz, 1979a: 72), o mundo intersubjetivo da experiência comum. Ricoeur identifica em Geertz a dimensão antropológica da primeira mimese, quando assinala que, para Geertz, o contato com o mundo seria mediado simbolicamente, sendo símbolo aqui entendido “como uma significação incorporada à ação e decifrável nela pelos outros atores do jogo social” (Ricoeur, 1994: 92)<sup>47</sup>.

Já em mimese II, o aspecto de mediação e da tessitura da intriga se faz presente. “Abre-se o reino do *como-se*” (Ricoeur, 1994: 103). Aqui se configura o tempo da narrativa, a seriação que torna possível dizer que “*a estória começa assim*” e comunicar de forma inteligível essa experiência a outro (mimese III). Nas palavras de Carvalho,

“Desta forma, o ato narrativo passa de um tempo pré-figurado da ação, em mimese I, para um tempo configurado simbolicamente pela composição narrativa em mimese II, tendo em vista comunicar uma experiência a alguém, o que caracteriza o terceiro tempo enquanto tempo da alteridade, onde se comunica o narrado para alguém” (Carvalho, 2003: 289).

No terceiro tempo, na *refiguração*, participa da narrativa aquele que escuta a estória, restituindo o tempo da ação, já que toda a fala e escuta é, também, experiência de mundo. Desta forma, a análise parte de uma experiência de mundo configurada sobre os suportes simbólicos da disciplina, de forma que enquanto a barra de texto corre na tela há uma sutil passagem da mimese II para a III, na medida em que a produção do texto supõe um leitor implicado.

Contudo, como se pode falar de identidade sob uma ótica dessas, em que temos apenas interpretações sobre interpretações? Decerto, os objetivos da busca pela alteridade estavam mais claros (mas não mais fáceis de serem

---

<sup>47</sup> Para a compreensão dos múltiplos planos da ação e do significado dado, é bastante didática a “historieta da piscadela” de Gilbert Ryle, citada por Clifford Geertz (1989).

alcançados) enquanto a alteridade repousava nas classificações primitivas, das quais a custo de muitos anos de etnografia os antropólogos conseguiam tecer a trama refigurada<sup>48</sup>. Hoje, observando o familiar, por vezes compartilhamos de muitos valores com os sujeitos pesquisados, o que só constitui obstrução ou facilidade dependendo das circunstâncias de pesquisa.

Evidentemente, não estaremos nos referindo apenas à religião, ou a práticas consideradas religiosas. Faremos uma breve imersão em experiências que remetem a valores, ou seja, envolvem versões pessoais de representações coletivamente compartilhadas. Segundo Eckert:

“Pelos narrativas, os entrevistados constroem representações individuais remetidas a um plano coletivo – as representações coletivas que expressam ‘o estado do grupo social’ (NA: citando Mauss) na reelaboração de sua história de vida, seu modo de pensar e seu sistema de valores próprios. Estes testemunhos são elaborados no seio de uma tensão contextual, aspectos a serem mapeados pelo pesquisador neste processo de produção de memórias” (1998).

Uma tensão contextual importante, neste caso, envolve descompassos entre as províncias finitas de significado da experiência religiosa e da vida cotidiana, que só podem ser transpostas “aos saltos”, em choques<sup>49</sup> sucessivos nos diversos espaços sociais (na *sangha*, no ambiente familiar, na rua, no trabalho, etc). Proponho-me, aqui, a contemplar a forma através da qual pessoas, no mínimo, se sensibilizaram pelo budismo. Digo no mínimo, pois algumas das pessoas das quais escrevemos aqui relatam transformações profundas, que poderiam ser interpretadas como *conversões religiosas*. Contudo, existem níveis diferenciados de crença e envolvimento que devem ser observados (ou seja, os “choques” não são vivenciados numa mesma intensidade). Por ora, sugiro ao leitor

---

<sup>48</sup> Um dos veios principais de pesquisa estava relacionado com os estudos dos sistemas de classificação primitivos. Essa linha de estudos foi inaugurada, na antropologia, por um texto denominado “Sobre algumas formas primitivas de classificação”, de Émile Durkheim e Marcel Mauss (Durkheim & Mauss, 1981), no início do século XX. O fim do empreendimento colonial europeu causou uma reorientação da disciplina, no que diz respeito aos objetos com as quais tenta compreender a *alteridade*. Um antropólogo ainda vivo, e bastante famoso inclusive por ter estado no meio desse processo de descolonização e reorientação da disciplina, é Claude Lévi-Strauss.

<sup>49</sup> Ver, acerca das transições entre províncias de significado, Schutz, 1979b: 250-51.

que suspenda o conceito de conversão: ao final, teremos mais condições de apreciar como pensá-lo neste contexto.

### **A reminiscência: pontos narrativos de partida**

A partir de maio de 2003, passei a freqüentar assiduamente uma reunião de meditação silenciosa às terças-feiras, na sala do CEBB no Menino Deus. Na primeira noite em que fui até lá, encontrei Mônica e Lenora, duas amigas que trabalhavam no serviço público municipal. Na mesma reunião, estavam Henrique, e era também a primeira visita de Carlos àquele lugar. Todos estes, que compunham a quase-totalidade dos que estavam lá, foram entrevistados.

Mônica tem por volta de trinta anos, psicóloga formada, trabalha em uma repartição pública de segurança exercendo a profissão em que foi formada. Seus pais, católicos praticantes, moram numa cidade da região metropolitana de Porto Alegre. Deixou de morar lá quando passou na faculdade, vindo para a capital. Hoje, mora num apartamento na zona norte da cidade, próximo ao local onde trabalha, recém-casada e sem crianças ou bichos em casa.

Enquanto estava sentado na cadeira onde ela atende os funcionários do local onde trabalha, ela marcou o ponto em que começa sua estória:

“Eu encontrei um livro do meu pai, quando eu tinha quatorze anos de idade, de ioga. Então eu comecei a fazer ioga, lendo o livro. Achei muito interessante, *loga para a saúde*, do Hermógenes<sup>50</sup>. O livro dizia que atingindo disciplina corporal poderia levar a um estado de bem estar, por si só. Isso foi o que mais me chamou a atenção na ioga. E da ioga em diante, comecei a ler sobre outras coisas, sobre alimentação natural, freqüentei alguns espaços de conhecimento de teorias de origem oriental, participei de algumas reuniões da Sociedade Teosófica”.

---

<sup>50</sup> Hermógenes de Andrade, hoje com oitenta anos, foi um dos precursores da introdução do loga no Brasil. Segundo a revista Veja, Hermógenes de Andrade tem 82 anos, e foi um dos precursores da prática no Brasil, autor de mais de trinta livros (Salomone, 2003).

Nesse pequeno resumo, encontramos ligações com *teorias orientais*, bastante frisadas em todo o trajeto de Mônica. Mas é interessante que o ponto de partida tenha sido *um livro*. O mesmo objeto de partida de Lenora, professora voluntária de informática numa organização não-governamental. Formada em administração de empresas, não chegou a exercer a profissão. Tem idade próxima a de Mônica, aliás eram amigas quando as entrevistei. Lenora mora na casa de sua mãe, espírita umbandista, no bairro Medianeira. A certa altura da conversa, falando sobre opções profissionais e família, fiz a pergunta:

“Daniel: E como é que entra o budismo nisso?”

Lenora: O budismo entrou assim: quando eu tava com 18 anos, eu fui morar em Rondônia. Eu cheguei no final do ano, e eu ganhei de presente de natal, de uma pessoa que eu mal conhecia, um livro, ‘A doutrina de Buda’. E aquele livro, assim, eu nunca consegui me desprender dele. Sabe, eu tenho facilidade pra me desprender das coisas. Eu não coleciono coisas. Eu vou passando adiante. Mas aquele livro continuou muito anos comigo. E é um livro complexo pra ler.

Daniel: Não lembra o autor?

Lenora: Não lembro. Eu tinha uma conexão afetiva com o livro, mas não conseguia ler o tal do livro. Mudei de casa várias vezes, mas não conseguia me livrar do tal do livro, a única coisa que permaneceu comigo. Passou, num dado momento da minha vida esse livro não esteve mais na minha vida, até porque andei procurando ele, e não encontrei. Não tenho consciência de ter me desfeito dele, acho que aconteceu alguma coisa”.

Havia de minha parte um estímulo específico inicial para que surgisse uma primeira reminiscência, através da memória dos pais e suas religiões de pertencimento. Apesar disso, estando a par da minha intenção de fazer um trabalho acerca de trajetórias e pontos de contato com o budismo, com frequência o entrevistado tomava a frente e ia traçando associações, por vezes não ligadas de forma diretamente com os pais ou com o budismo, mas com um imaginário acerca do Oriente<sup>51</sup>. Esse imaginário pode ter como suporte material de origem os

---

<sup>51</sup> Aqui, nossa referência continua sendo o texto de Bronislaw Baczko acerca do imaginário social, na enciclopédia Einaudi (1985), quando esse autor aponta os imaginários sociais como construídos coletivamente, sendo fontes de interpretação e modelos para a ação, e assentados de forma inteligível em representações articuladas sob a forma de linguagem. Ainda

livros, mas pode assentar-se também em experiências sociais passadas, contatos com pessoas ou circunstâncias que remetem ao misticismo oriental.

Esse é o caso de Olga, que mora numa pequena casa de madeira (“retirada de uma só árvore”), na sede do Instituto Caminho do Meio em Viamão. Veio morar no instituto no ano de 2002, a convite de lama Samten. Conheci-a de vista, por suas passagens na sala do Menino Deus nas terças, mas fui a conhecer somente no retiro de julho de 2003. A partir dali, fiz os contatos com Francisco, Igor, e Demétrio, que compõem com Olga o grupo de entrevistados com maior integração na *sangha*.

O trajeto que a conduziu ao budismo remonta a um namorado da sua juventude, praticante independente do zen-budismo que, além de ser “um Arhat”, segundo Olga, pintava quadros que marcaram seu senso estético. Ficaram juntos dez anos, tempo no qual soube através dele, e pelos livros que ele indicava, acerca dos ensinamentos budistas.

“Depois nós nos separamos e eu fui morar na França, mas sempre buscando através da arte esse lado oriental, a filosofia oriental, essa coisa do zen, ‘pode ser como pode não ser’. Eu vivia sempre investigando e analisando as coisas por esse lado, mas muito vagamente. E aí se passaram 20 anos de vida de *samsara*, vivendo na França, na África, em vários outros lugares. E volto para o Brasil e aí depois de um certo tempo eu comecei a pensar novamente em me aprofundar no zen budismo, e com vontade de praticar. Aí eu tava morando em Florianópolis, vim embora pra cá e pensei em procurar, eu sabia vagamente que existia um grupo zen aqui”.

Outros caminhos podem ser apontados como condutores ao budismo. No dizer de Afonso: *“eu entrei no budismo pela porta dos fundos. A maior parte das pessoas começa lendo, e vê as coisas depois que entra. Eu já vi as coisas antes, e depois fui ler”*. Ajudado pela avó participante da sociedade teosófica, e

---

que este trabalho não verse diretamente acerca desse imaginário, e das conseqüências que isso tem para as sensibilidades ao budismo, é preciso ter presente que esse imaginário está presente. Talvez um código que permita acessar de forma mais sistemática essa dimensão imaginária esteja relatado em Collin Campbell (1997), num artigo em que o autor vai atribuindo uma série de conceitos entre Oriente e Ocidente, para perceber as transformações que o Ocidente vem sofrendo face às religiões e filosofias orientais.

depois pela namorada espírita, tomou algum rumo para interpretar o que lhe acontecia. Depois de ter saído da *sangha* do CEGB, Afonso circunscreve dessa forma sua pertença atual, e o início de sua trajetória:

“Eu vou te dizer, é bizarro, mas eu sou católico, fui batizado, fiz primeira comunhão e crisma. Na minha crisma, eu sempre fui meio destrambelhado. Aconteciam fenômenos físicos lá em casa, nós tivemos que conhecer o espiritismo pra controlar isso. (...)

Eu namorava uma garota que a mãe dela era espírita. Ela tava doente, e aí vai uma equipe atendê-la. O cara atendeu, vinha a entidade, o doutor Fritz, e disse ‘Ah, tu não quer me ajudar?’. Minha avó dizia que tinha essas coisas, mas nunca tinha dado nome aos bois. Nunca nominou, só falava em geral, de Deus. E o cara perguntou, bom, eu não tava fazendo nada mesmo, ‘vamos lá, diz o que eu tenho que fazer e tal’. ‘Escuta, tu ta passando por uns problemas. Não quer me ajudar e te ajudar?’. Bom, se é pra resolver os meus, vamos lá!”.

Aqui, não há uma referência a um imaginário do Oriente de forma direta, embora ela sempre se manifeste de uma ou outra forma. Podemos encontrar com frequência essa ligação, nas narrativas anteriores. Também podemos vislumbrar isso na estória de Francisco. Ele tem 22 anos e é um dos autorizados por lama Samten a dar ensinamentos sobre o budismo. Dentro do CEGB, esses são denominados os *leigos*. Em novembro de 2003, Francisco estaria viajando para a Índia, para receber o treinamento tibetano tradicional. O que há de mais próximo a nós, nesse tipo de treinamento ritual, é o dado no *Khadro Ling*, no templo de Três Coroas. Durante um retiro de nove dias, em que participamos esse ano na sede do CEGB em Viamão, Francisco conduzia a parte dos rituais. Possui um *know-how* reconhecido nesse tipo de atividade, conduzindo sessões de recitação (*pujas*) em tibetano e em português que podem durar horas.

O seu ponto de partida é uma viagem que fez com os pais ao Chile, quando tinha cinco anos. Os pais eram espíritas, mas segundo Francisco, o espiritismo foi para eles uma porta para uma série de caminhos espirituais. Numa comunidade religiosa da Grande Fraternidade Universal denominada Saint Germain, havia uma sala em que os seus pais faziam práticas de meditação.

---

Enquanto os adultos meditavam, as crianças eram deixadas numa sala ao lado, participando de atividades recreativas.

“Eu queria entrar na sala de meditação. (...) Não que eu quisesse fazer meditação, mas eu queria estar junto com os meus pais. Eu preferia estar junto dos meus pais, mesmo em silêncio, do que ficar brincando com as crianças. (...) Me lembro de um dia em que eu chorei, chorei, chorei, pra entrar na sala, e me deixaram entrar. Incrível, porque eu tô lembrando disso agora, eu não tinha me lembrado disso. Eu tinha ouvido a orientação da meditação”.

Segundo Francisco, a meditação que seguiam na sala era bem parecida com a do budismo tibetano, com visualizações de cores, imagens, etc. Logo após essa viagem, a vida passou a ficar mais difícil, segundo Francisco. Dois anos depois da viagem, seus pais se separaram, e até a adolescência não ouvia mais falar de meditação.

Nas narrativas acerca da entrada no budismo, portanto, o ponto de partida nunca é o da experiência religiosa atual. Ele é remetido a um *ponto de reminiscência*, depois do qual há um lapso de tempo que podemos identificar como um *tempo de desconexão* (os “vinte anos de *samsara*” de Olga; a infância e pré-adolescência de Francisco), ou como um *período de trânsito religioso* (no caso dos livros, em Mônica, Lenora e Henrique). Porém, em Lenora, o ponto de reminiscência vai para antes do livro ao qual tinha afinidade<sup>52</sup>. Remete-se à maneira através da qual pensava quando era adolescente.

E me dei conta que no início da minha adolescência, quando a gente começa a elaborar as coisas na vida, a julgar, ter conceito das coisas... Eram os meus conceitos, e que quando eu externava, as pessoas não concordavam. E eu acho que, ao longo dos anos, por influências de família, de amigos, de trabalho, enfim, de uma série de acontecimentos, me levaram a acreditar em outras coisas, me levaram a ter outras concepções. Mas eu me recordo, que bem na fase quando eu tinha treze, quatorze anos, de mim brotavam pensamentos, concepções de como era o budismo. Sem saber que isso existia.

---

<sup>52</sup> Embora não ressalte esse aspecto interpretativo da reminiscência de forma direta, Lenoir chama a atenção que 28% dos budistas franceses assinalaram que sua introdução no budismo se deu pela leitura de um livro (1999b: 212).

Esse modo de passar a experiência destoa do modelo que os alemães chamam de *bildungsroman*<sup>53</sup>, o romance de formação, em que o personagem constitui-se no trajeto que o leva ao ponto onde agora está, harmonizando desordens de forma sucessiva, em que “o tempo se introduz no interior do homem” (Bakhtin, 1992: 237). De forma mais “propriamente dita”, identifico o modelo *bildung* ao caso de Afonso, que através de sucessivas sínteses religiosas, passando pelo espiritismo, por dez anos na sociedade teosófica, e depois no budismo, vai aperfeiçoando sua forma de interpretar os fenômenos sobrenaturais que o assaltam desde criança.

Igor é comerciante, tem quarenta e cinco anos, e sua família tem origens étnicas judaicas. Seu primeiro contato com o budismo foi aos dezenove ou vinte anos:

“Eu entrei em contato a primeira vez com o budismo tibetano, que agora eu me lembro, foi quando eu li Lobsang Rampa, que era um livro sobre a terceira visão que é o nome do livro que eu li dele. Ele era um monge, um praticante lá no Tibete, em Lhasa, na capital do Tibete. Então, ele escrevia um livro aqui pros ocidentais, era muito interessante. Também me chamou muita atenção, faziam coisas maravilhosas... E era já, aí sim, o primeiro contato direto com o budismo tibetano”.

Portanto, constatamos a memória da primeira *conexão* com o budismo se apóia num ponto anterior ao contato com sua prática. Em praticantes mais comprometidos, no momento presente ou outrora, com o projeto do CEBB, a experiência é narrada envolvendo encontros face-a-face que estabelecem uma seqüência de transformações profundas e descontínuas no tempo (Olga, Francisco). Para aqueles que há pouco tempo entraram em contato com a prática

---

<sup>53</sup> Os romances de formação podem conter várias formas de assimilar o tempo real. Por exemplo, o tempo do romance biográfico, segundo Bakhtin, “atravessa fases individuais não-generalizáveis” (1992: 238). Como interpretar os pontos de reminiscência, que surgem com certa frequência nos relatos biográficos que acompanhamos? Sugerimos que ela tem relação: 1) com a paisagem da entrevista oral e aberta, e 2) com a inscrição da experiência passada, operada pela *conexão* a um tipo de tradição religiosa que, de maneiras diversas, vai sendo trabalhada pela subjetividade, reorganizando as seqüências da memória biográfica. Mas estamos longe de ter uma opinião conclusiva a respeito dessa constatação.

(Igor, Mônica, Lenora), o ponto de partida assinalado é aquele através do qual a maior parte das pessoas toma primeiro contato com o budismo: os livros.

## **Descrição, balanço e mapa**

Nossa forma de trabalhar a questão das narrativas pessoais é tributária, de certa forma, ao conceito de *polifonia*, expresso por Mikhail Bakhtin. Refutando a lingüística, que segmentava os enunciados em orações e frases, sem relacioná-los ao seu contexto, Bakhtin afirmava que o enunciado “está repleto dos ecos e lembranças de outros enunciados” (Bakhtin, 1992: 316). Embora assim seja, reconhecemos que a absorção deste autor para fins teóricos exigiria um trabalho a parte. Contudo, identificamos como projeto antropológico de alguns autores uma perspectiva dialógica, próxima da abordagem de Bakhtin. Assim percebemos as considerações de Eckert sobre as histórias de vida:

“As lembranças são dinamizadas por personagens herdeiros de um tempo coletivo e portadores da memória dos grupos. Repensam seu tempo vivido através do olhar repousado sobre o passado, reordenando o tempo presente” (1998).

Detendo-nos sobre a temporalidade dos relatos acerca de trajetórias religiosas, assinalado por Eckert, assinalamos a existência de certas recorrências nos percursos narrados, quais sejam:

1. fornecem uma *descrição*, estória através da qual encadeiam-se pertencimentos, rupturas e experiências de forma inteligível, orientada por balizas, e também percepções temporais mais ou menos densas;
2. fazem um *balanço*, estabelecendo critérios de validade e julgamentos de valor sobre certas experiências passadas, relacionando-as entre si como boas ou más, válidas ou não-válidas;
3. compõem um *mapa*, visto através da descrição e do balanço realizados, segundo o qual as possibilidades de vinculações e simpatias religiosas estão semi-esquemmatizados.

Mônica, a psicóloga que partira dos livros de loga para o vasto campo das religiosidades orientais, tinha sido antes disso catequista de crisma numa comunidade católica. Sua simpatia pelo budismo guarda relações com certa acumulação de capital cultural, instituído pela educação superior, trajeto não muito comum em sua comunidade de origem. Essa simpatia é assinalada através da intelectualidade do budismo frente ao cristianismo:

“Pra mim, é mais fácil compreender o budismo. E parece que ele é mais intelectual. Nas outras, a explicação é muito mais do coração. E eu acho que a gente acaba se identificando com as explicações. Diferente dos mandamentos, como ‘Amai-vos uns aos outros’, isso parece uma ordem! Parece que é alguém mandando amar”.

Os relatos acerca das trajetórias religiosas podem envolver passagens por uma miríade de práticas e alternativas religiosas, variada e vasta. Veja-se, por exemplo, o caso de Carlos. Fez faculdade de engenharia pela metade, depois concluiu em economia e hoje trabalha como funcionário público estadual. Mora, também, num bairro de classe média. Carlos é reconhecido como um tormento por alguns. Assinalam que suas perguntas tortuosas pouco teriam a ver com a “prática espiritual”. Na verdade, suas perguntas repousam sobre uma série de questionamentos, que o budismo só fez intensificar e renovar.

A primeira participação religiosa de Carlos foi entre os Mórmons, na qual participou até a morte de sua mãe, na adolescência. Celibatário, morou boa parte da vida sozinho. Sua busca por respostas parece o ter levado por muitos caminhos, tanto que, para conseguir relatar sua trajetória religiosa, teve que usar de alguns segundos de silêncio e depois responder seqüenciando orações, iniciadas em artigos indefinidos (“algumas...”), ou entremeando sua seqüência com exames das características de *locus* religiosos pelos quais passou:

“Vamos dizer assim, eu tive algum contato com Rosacruz, breve. Algum contato com as teorias indianas, algum contato com Rajneesh, que hoje chamam de Osho, algum contato com, aiai... Desde a leitura

do charlatão do Lobsang Rampa<sup>54</sup>, passando pelo Carlos Castanheira, algumas experiências místicas, algumas tentativas de experiências místicas com chá de cogumelo depois, algumas experiências com deslocamento, que se chama de deslocamento astral, fora do corpo. (...)

Depois disso, Espíritas. Muito contato, de fato muito contato com Umbanda, uma Umbanda misturada, mediada por uma tia, que eu tenho em São Paulo, que é uma mãe de santo bastante famosa. (...)

Eu também estive com os muçulmanos, até diria que os muçulmanos têm uma visão bem mais evoluída do Maktub do que o kardecismo, com o seu carma, porque o carma é uma espécie de destino da qual você não foge. (...)

*Daniel Alves: Tu tinha dito que agora teu pai é um católico convicto, e houve algum contato com o catolicismo?*

Carlos: Sim. Cheguei. Inclusive cheguei a pensar em ser padre.

Assim ia a conversa. Fui ficando inquieto, com aquela relação aparentemente sem fim de trânsitos e balanços religiosos. Algum “ponto de desembarque” tinha de haver. Carlos dizia que conhecia os lugares *de ir e de ler*, e quando achei a mínima brecha introduzi a pergunta que me afligia.

*Daniel Alves: Poxa, e tu já chegaste a te sentir, depois de todas coisas que tu passou, chegou algum momento a te sentir ‘ah eu sou disso, eu sou um...?’*

Carlos: Boa pergunta. Quando era criança na igreja mórmon, eu já me cheguei a me sentir parte daquela comunidade, me identificar com ela, eu deixei de me identificar, a partir dos meus onze anos de idade, eu deixei de me identificar, entre os judeus, muito bonita, muito bela a fé, mas muito difícil também, e eu já... (interrompido)

Daniel Alves: tu nunca te integrou numa comunidade?

Carlos: é, não, não, não é só a comunidade, pra mim. Eu vou lhe dizer uma coisa: como eu estou a muitos anos numa trajetória, em termos de comunidade, em volta da minha família, minha família que eu considero, é só meu pai e minha irmã, apesar de ter muito mais gente,

---

<sup>54</sup> Gostaria de lembrar que um livro de Lobsang Rampa foi o primeiro contato de Igor com o budismo, que ressaltou muitas virtudes de seus livros. Isso aponta ao fato de que *nem todos os mestres, ou fontes de conhecimento, são reconhecidos de forma homogênea como legítimos detentores de sabedoria*. As fontes de legitimidade, apresentadas aos que iniciam no budismo no CEBB, são os livros do próprio lama, além de Chagdud Tulku Rinpoche e o XIV Dalai Lama. Fora isso, a heterogeneidade de valorações acerca de livros e mestres podem ser gritantes. Isso é mais evidente, com certeza, na avaliação da validade dos ensinamentos de Osho, que podem ser tomados como uma sabedoria muito avançada por uns, ou como uma versão deturpada do tantrismo para ocidentais, por outros.

eu convivo muito bem com as pessoas no meu trabalho, nos lugares, onde eu tenho uma vida muito reservada, me acostumei com essa vida reservada. (...) Então é mais uma questão de fé. De acreditar, de crer. *Não importa tanto a comunidade para eu me sentir parte de um lugar, importa-me acreditar, e sentir a força do local, para entrar naquele lugar.* (grifo do autor)

Um modo de vida *blasé* não implica, necessariamente, em uma perspectiva racionalista diante da religião, centrada nas questões da coerência interna de suas convicções ou de seus praticantes. Longe do “embotamento do poder de discriminar”, descrito por Simmel, oriunda da sociabilidade mediada pelo dinheiro (Simmel, 1973: 16), o percurso pelas religiões (que é, em Carlos, também um percurso pela cidade, embora não haja no trecho selecionado citações diretas de locais, mas a maioria provavelmente fica em Porto Alegre) é orientado pela intensidade da experiência que proporciona<sup>55</sup>. Uma frase como a que grifamos contrasta com o estereótipo que ouvi, de outras pessoas da *sangha*, acerca de Carlos, geralmente caracterizado como uma pessoa que só se preocupa com aspectos racionais e intelectuais das religiões.

A idéia da *força do lugar* está, também, presente na fala de Henrique, só que sua trajetória é diferente da de Carlos. Henrique tem por volta de cinquenta anos, mora numa cidade da região metropolitana de Porto Alegre com a mulher, S., e uma cadela boxer. Assinala origens étnicas, aludindo à comunidade de descendentes de alemães na região metropolitana de Porto Alegre. O pertencimento religioso associado a esta origem, luterano, não foi relacionado com sua opção religiosa no momento.

---

<sup>55</sup> Para fazer um contraste com a Berlim cinzenta, no início do século XX, que se industrializava rapidamente (referência de Simmel no texto que acabamos de citar, segundo Waizbort, 2000: 318), lembramos a pesquisa de Magnani sobre o circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo, como bom meio de reflexão acerca da religião nas metrópoles contemporâneas. Ao descrever certos “trajetos cambiantes” no contexto das religiões neo-esotéricas, Magnani assinala: “Essa é, na verdade, uma dinâmica comum a outros circuitos que a metrópole multiplica – os circuitos de lazer, de reciclagem profissional, do consumo cultural (livrarias, galerias, cines de arte, exposições) pelos quais se tem acesso o uso e desfrute de certos bens e serviços altamente especializados e que só ocorrem na escala da grande cidade” (Magnani, 1994: 109). Lembramos dessa propriedade das religiosidades *nova era*, dado que os entrevistados freqüentemente assinalaram trajetos por elas, embora, como apontaremos, a proposta budista seja percebida pelos entrevistados como um ponto de chegada.

A fala de Henrique também pode ser incluída nesse modelo: embora não exista de fato uma reminiscência budista, por livros ou encontros, seu ponto de partida é a religião dos pais e a comunidade étnica alemã, os quais reinterpreta a partir da saída de casa dos pais para Porto Alegre, em sua primeira união estável.

“Eles (NA: os pais de Henrique) pertenciam à confissão luterana do Brasil, descendentes de alemães, os dois. Eu seria de quarta geração brasileira. E foi a religião que eu segui, até o final da minha adolescência. Aí realmente começou a minha busca. Teve um período em que eu passei quinze anos numa espécie de ‘interstício temporal’, com relação à religião. Eu não pensei nisso. Passei quinze anos sem pensar nisso. Depois de passados quinze anos, eu já casado, surgiu em mim o desejo de me descobrir, de alguma maneira”.

A saída de São Leopoldo coincide com seu primeiro casamento aos vinte anos, o que significou ruptura com o luteranismo (e nada no lugar dele) por quinze anos. A porta de re-entrada à religião, para Henrique, foi pelo espiritismo, seguido de outras leituras, como a obra esotérica-espiritualista de Pietro Ubaldi, e passagem depois pela Seicho-no-ie. Henrique falava de sua passagem do espiritismo para a Seicho-no-ie quando o interrompi:

"Daniel: Você já estava no espiritismo.

Henrique: Eu ia a algumas sessões espíritas, mas *aquilo foi perdendo o movimento, perdendo a força do momento*, em função de que eu não via no kardecismo algo que realmente me satisfizesse, porque era muito terra-terra, não tinha uma coisa muito mais ampla". (ênfase minha)

A recorrência de trajetos pelo espiritismo nas entrevistas (que será indicada outras vezes mais) demarca um público que, ao nosso ver, tem uma certa semelhança no budismo e ao espiritismo. Embora assim seja, salientamos que a constatação deste fato não tem implicações sociológicas semelhantes nos dois contextos. Segundo a interpretação de Bernardo Lewgoy, em sua tese sobre a relação entre cultura escrita o espiritismo kardecista, durante o século XX o

movimento espírita sustentou uma relação com o projeto de construção da nacionalidade brasileira, implicando num sincretismo com o discurso republicano (Lewgoy, 2000: 16)<sup>56</sup>.

O único caso em que o trânsito religioso entre identidades religiosas não é assinalado como valor foi na entrevista de Olga. Quando perguntei se, durante o período de *vinte anos de samsara*, tinha acessado alguma religiosidade, sua resposta foi:

"Não. Nada. Eu era assim, qualquer coisa que fosse de religião eu corria como o diabo da cruz, porque a gente vinha daquela época onde era aquela falsa moral religiosa. As pessoas vinham à missa, pregavam uma coisa, e chegavam na rua e faziam outra. Então a nossa geração veio quebrar com essa coisa toda, com esses tabus, com essa falsa moral, e não colocou nada no lugar. E o budismo veio entrar, mas já misturado com a filosofia, para mim, entende?"

Aqui, encontramos um ponto de vista contracultural bastante forte, assentado na crítica às instituições religiosas e às "falsas morais" em vigência. Assim como com Henrique, a trajetória de Olga é marcada por uma primeira ruptura com a teodicéia de origem, e com a sociodicéia correspondente. Henrique rompeu com o luteranismo de origem alemã em São Leopoldo através do primeiro casamento, Olga distanciou-se do catolicismo de origem italiana através do seu trabalho como *marchand*.

Outro exemplo de ruptura com o catolicismo encontramos em Demétrio. Está no budismo há três anos, também por intermédio da *sangha* de lama

---

<sup>56</sup> Continua Lewgoy: "Na tradição do despotismo ilustrado do positivismo, que buscava uma modernidade elitista e imposta ao conjunto da sociedade (e amparada por discurso cientificista), o kardecismo atribuiu um papel transcendente à organização do futuro pelo núcleo familiar e, de outro lado, ao desempenho de papéis profissionais. Assim consegue-se entender a permanente sedução corporativa do espiritismo, como uma religião que se implanta ligada a segmentos profissionais, para lá de sua inserção genérica nas classes médias letradas. O espiritismo atrai membros de profissões tradicionalmente identificadas como parcela integrante do projeto de construção nacional – médicos, militares, professores, advogados – parcela da sociedade que historicamente demandou uma cosmologia nacionalmente orientada na justificação de sua prática profissional" (Lewgoy, 2000: 17). As implicações entre ação social e religiosidade são outras, no CEBB. Retomaremos este ponto quando falarmos dos projetos sociais desenvolvidos pelo ICM.

Samten. Tem vinte e oito anos, mora num bairro de classe média em Porto Alegre com a mãe, está em fase final de curso em arquitetura. Demétrio, ao contrário de Henrique e Olga, não expressou vinculações diretas de origem étnico-religiosa. Seu primeiro contato com as religiões foi como coroinha de uma igreja próxima à sua casa, participação incentivada pelos avós, que moravam numa cidade ao noroeste do Rio Grande do Sul.

"Isso foi dos nove aos doze anos, ou dos oito, isso bem no início, eu comecei com o cristianismo. Depois, eu comecei a ir na onda da minha mãe. Ela ia fazer um curso de astrologia, 'ó, vamos lá', fazia um curso de astrologia. Aí, ela começou a freqüentar o centro espírita, e eu freqüentava o centro espírita.

Até eu acho que (NA: *o espiritismo*) é uma espécie de novo cristianismo. Um cristianismo renovado. O centro espírita, ele tem mais vida. Vai numa missa, tu só vê velho. É o mesmo discurso. É uma igreja muito arcaica, uma coisa muito senil. Claro, coisa diferente desses movimentos carismáticos que tem aí na Igreja Católica, essas coisas novas aí. Uma coisa muito ultrapassada, tu não vê vida no culto religioso.

Então, teve isso: teve um tempo de espiritismo, fiz curso de astrologia um ano. Ainda mantenho algum contato com astrologia. Faço mapa astral por computador, interpreto um pouco. Cheguei, um pouco, a ir à GFU (NA: *Grande Fraternidade Universal*), e tenho me interessado por religiões em geral, mas eu tenho freqüentado mesmo, de uns três anos pra cá, é o budismo. Mas procuro me informar de várias religiões, e a visão das outras religiões sobre o budismo. (...) Tentar ver o que as várias religiões falam, fazendo um leque, um mosaico.

Mas inicialmente eu fui no budismo pela minha mãe. Era mais um modismo religioso, no momento dela. Aí eu fui, ela saiu. Nós temos um terreno, lá, inclusive".

A compra do terreno no CEBB foi efetuada no ímpeto de um "modismo" da mãe, que o comprou com os rendimentos que recebe como funcionária aposentada do judiciário. É interessante observar as avaliações que Demétrio faz das possibilidades do campo religioso hoje. Elas demarcam uma demanda por religião compatível com sua posição social, que seja "complexa", ou seja, intelectualmente compatível seu capital cultural. Quando lhe perguntei de onde vinha a sensação de que o budismo estava "na moda", depois de um breve silêncio, veio a resposta:

“Do mundo, assim. A coisa mundial do Ocidente. Não é só o budismo tibetano: bruxaria também tá na moda. As bruxarias tipo Wicca, porque o cristianismo, ele... Vamos dizer assim, nos meios pseudocultos, intelectuais, o cristianismo se esvaziou muito. A Igreja Católica, não sei, mas eu acho que se perdeu completamente, o papa parece uma das pessoas mais... senis, não entendo as declarações do cara. O Vaticano é uma coisa absurda. Então, a Igreja Católica tá muito em decadência. Tem os evangélicos, que tão em ascensão, mas é uma coisa assim mais de massa, é uma proposta de massa. Tem o espiritismo, que tá no Brasil, é uma coisa forte, mas é também uma coisa de massa. Um tempo, eu tive ali, e eu vi que ali, não tem nada mais complexo do que eu vi ali. Não tem nada de muito complexo no espiritismo, é uma coisa de massa. Mas eles mesmos falam que é pra ser de massa. Os espíritas mesmos falam que é pra ajudar um monte de gente que está sofrendo dentro dos seus problemas, ali”.

Olga também entrou em contato com livros através de seu antigo namorado, e aqueles que ingressam no CEBB travam contatos face-a-face com praticantes de mais "caminhada". Nossa diferenciação está, obviamente, no plano discursivo, ou seja, das ênfases que os autores dão em suas narrativas de vida. Ainda destacaria, em Olga e Francisco (que são os mais engajados atualmente no CEBB, dentre os entrevistados), que o aspecto reminiscente é bastante ressaltado, e estrutura o conjunto do relato de suas vidas. Por contraste, a reminiscência nos livros assinala relações mais flexíveis de participação com o CEBB, mesmo em Lenora, quando diz que o budismo assemelha-se ao que pensava na adolescência. Nesses casos, o budismo não promove uma mudança tão ampla e comprometida, como no caso da Olga e Francisco. Ainda, em Henrique e Afonso (o primeiro, recém-chegado e o segundo, que já não participa do CEBB), temos a constituição de uma compreensão interior crescente, cada vez mais profunda, que culmina no budismo.

Em um caso que estudamos, a trajetória religiosa refrata de forma complexa com um pertencimento étnico-religioso definido. Esse é o caso de Igor. Além de passagens breves, na sua juventude, pela umbanda nas comemorações de fim de ano e pela visão de óvnis em São Francisco de Paula, e apesar de ter passado pela ioga, macrobiótica, espiritismo e apometria, Igor parece não hesitar

em se definir em sua identidade religiosa: até 2002, ele fora judeu; depois disto, era budista. A memória do budismo, como vimos, remetia a um livro, e também a um amigo que tinha se tornado adepto.

“Daniel Alves: Foi uma relação de primeira vista, assim?

Igor: Com o budismo? É, depois de vinte anos. (risos) Que eu, naquela época do meu amigo, eu pensei: ‘Não, eu vou chegar lá’. Mas aí eu... não consegui, né? Não tive os méritos. Eu acho que tive muitos obstáculos no caminho, demorou vinte anos...

Daniel Alves: Vinte anos!

Igor: Desde aquela primeira vez ou... Depois do Lobsang Rampa, 78, pra 2002, são 24 anos. E tinha um... Um microbiozinho lá (risos) por trás de tudo, né?

Daniel Alves: Microbiozinho! (risos) É... Mas e aí quando você entrou, já foi no retiro, já foi numa palestra”?

## O encontro

Seja através de palestras, de convocatórias para atividades no CEBB por e-mail, retiros ou acasos muito significativos, um momento decisivo para os que entram no budismo é o encontro com o lama. Nesta ocasião, segundo os praticantes, a conexão com o budismo se estabelece, ainda que num primeiro momento isso possa não estar plenamente claro por aqueles que se aproximam do mestre.

Para Olga, a conexão definitiva com o budismo veio num encontro com Aveline, durante uma visita à Três Coroas:

“Na subida do morro, eu senti um clima... Aí a gente entrou, e quando íamos entrando, era ainda o templo antigo, pequeno que tinha lá, e quando íamos entrando tava o lama, o Aveline, na porta, e o R. o cumprimenta, porque eles eram amicíssimos, e me apresenta o lama. E o lama me olha e diz assim: ‘Eu te conheço’, e eu digo, ‘eu também te conheço’, nós nunca tínhamos nos encontrado.

E aí eu entro e fico encantada, com aquelas cores todas do tibetano. Eu digo ‘Meu Deus do céu, isso é a vida! É aqui que eu vou ficar!’. Era tudo lúdico, uma grande brincadeira. Olho para o lado e vejo o Rinpoche, aquele velhinho sentadinho ali, e ali eu fiquei, disse para o R. e para a namorada dele: ‘Vocês podem continuar gente, que eu vou ficar aqui’, porque ia ter iniciação à tarde, e resolvi ficar.

(...) E aí (NA: *depois*) uma amiga fala que tinha o lama Samten, que dava ensinamento em tal lugar, e que eu ia gostar muito. E aí eu fui, era no Menino Deus (...). Eu fui ouvir o lama e fiquei encantada. E aí eu comecei a participar das palestras dele e vim para um retiro aqui, esse lugar aqui. Essa sede aqui, eles recém tinham comparado, ninguém morava aqui ainda”.

Em Olga, a conexão com o lama se confunde com o deslumbramento estético do budismo tibetano. Já a passagem de Francisco para o budismo fez parte de um período de crise, aos quatorze anos, em que não sabia “o que fazer da vida”. Sua narrativa sempre aponta a precocidade de suas experiências de vida. Aos doze anos, participava de festas com meninos mais velhos da escola, indo em clubes em que só poderiam entrar maiores de dezoito anos. Porém, precoces também foram os dilemas profundos, ligados ao seu futuro profissional, aos quatorze anos. Estava em depressão por conta dessas inquietações, quando surgiu a memória da viagem ao Chile:

“E aí eu falei com a mãe, lembrei da conexão, ‘você não algum método de meditação, algum tipo de relaxamento, alguma meditação que tu possa me ensinar?’. Aí, a minha mãe, por um aspecto cármico, surgiu talvez a manifestação de um lama nela, porque ela foi muito sábia. Ela podia ter me ensinado qualquer coisa, mas ela não ensinou. Ela disse assim: ‘eu acho que é melhor você procurar um professor que seja treinado nisso’. Foi o que ela falou. ‘Então tá, vou procurar’. (...)

Eu passei um longo tempo sem rumo, desde criança, e depois de um longo tempo eu encontrei a pessoa que vai me mostrar o caminho. Eu sei que a sensação que eu tive foi uma coisa assim, de acolhimento, eu cheguei em casa. E fui recebido pelo dono da casa, que era professor dali.

Aí, eu dei um sorriso, ele deu um sorriso, e foi imediata a conexão. E eu tive a sensação de que era aquele, não precisava procurar outro. E daí, a partir dali, eu fui freqüentando devagarzinho, uma vez por semana eu ia lá, ouvia ensinamentos”.

Podem-se dar muitas interpretações e metáforas para o que um lama significa e faz. Em torno do lama Samten, consolida-se um conjunto de pessoas, objetos e memórias. Por vezes, essas memórias tornam-se densas de significado, e essa densidade é explicada mais direta, por uma ligação entre o lama, o budismo e a pessoa que fala. Essa ligação é conhecida, comumente, pela palavra

*conexão*, que pode ser construída também com outros aspectos que não o lama, mas sempre vem associada ao tema *espiritualidade*.

O início do relato de Henrique com o budismo é assinalado por uma palestra, no caso com o lama Samten no terceiro Fórum Social Mundial, no início de 2003. Quem lhe encaminhou ao budismo, previamente, foi a sua companheira atual S.<sup>57</sup>, que conheceu Aveline pela mídia, ainda nos tempos da militância ecológica dos anos 70.

“Daniel: Por onde tu conheceste o budismo?

Henrique: Eu tinha lido algumas poucas coisas sobre o budismo, não faz muito tempo, e minha companheira já tem uma introdução ao budismo, de alguns anos. Então houve um encaminhamento inicial, através desses dois elementos. E, depois que eu ouvi o lama Padma Samten, numa reunião no Fórum Social, numa oficina do zen-budismo. Ele falou durante alguns minutos, e aquela fala me fez cair a ficha: era por aí. E já vinha crescendo a curiosidade quanto à meditação, no que ela poderia ajudar. E me convenceu, porque quietação, o serenamento da mente, seria uma ferramenta para limpar a mente, e depois colocar algo novo, abrir a mente, colocar uma outra forma de visão de mundo. Coisa que eu estava a procura, porque nesse período eu estava com resquícios de depressão”.

O contato com o budismo pode ter dois efeitos imediatos: o deslumbramento e a inquietação questionadora. Esta última postura pode acabar por conformar papéis sociais para dentro dos grupos, no qual a pessoa se reconhece e é reconhecida pelos outros como alguém que faz muitas perguntas, podendo, *à boca pequena*, ser mal-quistado ou mal-falado pelos que possuem outros interesses. Já vimos que esse é o caso de Carlos, mas possivelmente é também o de Demétrio, embora dele não tenhamos registrado queixas. Embora registre inúmeras reservas, e procure examinar assuntos religiosos de forma discursiva, Demétrio deixou-me claro que sua primeira fascinação fora pelo condutor principal

---

<sup>57</sup> Outro caso que envolve a participação de afetos pessoais ao budismo é o de Igor: quem o trouxe ao budismo, e continua indo com ele ao CEBB de vez em quando, foi a primeira ex-esposa com a qual manteve aliança por mais de dez anos. É interessante perceber como, no decorrer da entrevista, a entrada no budismo traz à tona motivações e conflitos de ordem afetiva. Isso está presente nas amigas Mônica e Lenora, sendo que a última conseguiu relativizar o elo que tinha com seu último romance através do budismo.

do CEBB. Ao ser perguntado acerca do que pensava do budismo tibetano, Demétrio demorou apenas duas frases para chegar ao centro mais nevrálgico de seu fascínio:

"Acho que é uma coisa bem interessante, colorida. O tibetano é bem colorido, uma coisa bem... étnica, cultura bem exótica, parece de outro planeta. Acho muito bonito. Mas o que me causou mais impacto foi o próprio lama, o Aveline. Causou um impacto muito profundo. A primeira coisa que eu via nele, é que ele me parecia ser uma pessoa meio impossível de existir. Eu o achava muito leve. Eu não conseguia achar alguém dentro dele. Tu olha pra alguém, tu procura uma essência na pessoa, uma identidade. E ele, eu não conseguia encontrar uma pessoa dentro dele. Ele sempre me pareceu uma pessoa muito, assim, diferente. Eu, basicamente, fiquei até no budismo pra investigar a pessoa dele. Eu achei uma pessoa muito diferente, tu tem a sensação de que ele está te escondendo alguma coisa, um grande segredo, que permite a ele ter essa liberdade. Eu sinto uma aura, não de mistério, mas uma espécie de... Eu sinto uma espécie de mistério, assim. Uma coisa meio diferente, até hoje".

É muito provável que esse fascínio, expresso principalmente em Francisco, Demétrio e Olga, seja um dos canalizadores mais poderosos de praticantes engajados. Os mestres e lamas, geralmente, são qualificados como seres de compaixão e sabedoria, cuja reputação se torna mais reconhecida enquanto se apresentam: 1) como guardiões de uma *tradição religiosa* milenar, 2) como alguém com *realização*, ou seja, que coaduna a tradição e seu *modus vivendi*, e 3) como segurança, conselheiro e guia dos que se propõem a construir-se no caminho budista.

"Contrariamente à concepção que temos no Ocidente, o papel da autoridade religiosa, representado no budismo pelo mestre espiritual, não consiste, por conseqüência, em persuadir e controlar o que é necessário crer, mas em transmitir e verificar a autenticidade de uma experiência espiritual" (Lenoir, 1999b: 230)(TLFM).

A centralidade do papel do mestre, no budismo, é reforçada nas tradições tibetanas. Há práticas espirituais que se destinam a uma completa fusão de pensamento entre mestre e discípulo, numa prática espiritual conhecida como

*guru ioga*. Esta característica, embora esteja no espírito de uma religiosidade desinstitucionalizada, também está na contracorrente do pensamento individualista liberal moderno, podendo ser encarada, mesmo, como uma espécie de *adoração*, por isso a adoção de uma religião deve ser povoada de *senões*, segundo Carlos:

“Bom, tudo bem, o que eu sinto no budismo é o seguinte, eu sinto que reencontrei um velho amigo. Eu diria que, eu suspeito que no passado eu tenha passado a tigela (*NA: tom irônico*), não tenha sido grande coisa, mas eu passei a tigela, então o sentimento que eu tive, no budismo, é de ter reencontrado um velho amigo. Tenho muita facilidade, também em compreender os conceitos que ele traz, mas existe uns ‘senões’ como sempre, eu sou uma natureza inquiridora, eu estou sempre inquirindo. Eu não sou uma pessoa dada, primeiro a me tornar prosélito, ou a fazer prosélitos. Não sou dado a isso. ‘Ah, o fulano, eu adoro o fulano’, não é assim”.

Apesar dos “senões”, Carlos sentia-se atraído por uma série de concepções que o budismo lhe trazia, e essa atração é o que discutiremos a seguir. Por ora, assinalamos que o encontro com o budismo pode estar associado com crises existenciais e/ou depressivas (Francisco, Henrique), com uma busca espiritual já em andamento até aquele ponto (Henrique, Carlos), produzindo um efeito imediato de fascínio (Demétrio, Olga, Francisco) e/ou de profundo questionamento (Carlos, Demétrio).

## **O fascínio do *Dharma*: liberdade, ética e estética, conhecimento e lógica**

Nas situações de fala que enredaram as entrevistas, os participantes do CEBB falaram do budismo através de experiências pessoais, através das leituras que fizeram, discussões em que participaram, ensinamentos que ouviram e, mais raramente, através de suas próprias práticas espirituais. Dificilmente alguém se

dirá budista, e se o fizer, fará algumas ressalvas<sup>58</sup>. Segundo famosa frase atribuída ao zen-budismo, lembrada por Olga, “quem diz que é budista, não é”. Ou, numa variante da mesma lógica, citada por Ricardo Mário Gonçalves, um dos primeiros a se converter ao budismo no Brasil, “os que atingiram a iluminação não dizem. Se alguém disser que atingiu, é um charlatão” (Robinson, 2003: 46).

O método budista é apresentado por lama Samten de forma que, ao final de seu caminho, o budismo também deve ser descartado. Isso gera uma relativização da própria declaração de pertença, operada pela crença religiosa de que a meta final é a diluição completa de todas as identidades, incluindo a budista. A sensação de liberdade que a crença budista infunde, associada à organização e à ética religiosa, foi sintetizada por Olga:

“Esse enfoque todo do *Mahayana* principalmente, eu acho completamente anárquico. Tem um lado que fascina por isso, porque não existe um poder, não existe uma igreja, não existe alguma coisa que centralize. Tu vai lá, tu ouve os ensinamentos, sai e vai fazer o que quiser com aquilo, vai depender da tua ética, de como tu vai aplicar aquilo ali”.

A narrativa de Olga aponta para um primeiro fascínio, naquela visita feita ao templo de Três Coroas, quando conheceu lama Samten. O encontro com o budismo tibetano foi associado por Olga com as cores das pinturas do seu namorado zen-budista, ainda na juventude. A atração inicial pela estética conduziu-a para a ritualística, gerando, segundo ela, uma reconciliação com a religião de origem.

“Porque o que me atraiu no budismo tibetano no início foi as cores. E eu lembrei das cores das pinturas do P., porque o P. trabalhava muito com as cores primárias, com as cores puras, os vermelhos, os laranjas, os azuis, e fazia tempo que eu não via essas cores tão primitivas, uma coisa assim tão colorida. E eu achei muito maravilhoso. Então, a primeira coisa que me atraiu foi as cores, e depois os rituais. De retomar os rituais, as preces, as prostrações. Parecia que, não sei, eu

---

<sup>58</sup> Curiosamente, na sua pesquisa entre participantes de sanghas budistas na França, Lenoir constatou que 65% dos entrevistados se declaravam budistas, 20% se negavam a assim se considerar, e 15% não sabiam se eram budistas (Lenoir, 1999b: 132).

achei muito lindo, entende, as práticas. E o próprio resgate, de uma certa maneira, porque eu reencontrei os valores do Cristianismo no budismo”.

A ligação do *primitivo* das cores remete também ao exotismo *de outro mundo*, do qual Demétrio falava, no tocante ao budismo tibetano. Contudo, Demétrio não deixava de ressaltar a experiência como a mola mestra do budismo, que, como vimos, é ponto central dos ensinamentos de lama Samten:

“Eu procuro ter uma experiência própria, como eles falam, a própria prática, não só o ensinamento, que seria a teoria, mas vivenciar a tal da realidade mística, de que se fala no budismo. Isso é interessante. Ou os fenômenos de percepção, ou as realizações. (...) Sei lá, as coisas do gênero, que já incluem um levantamento metafísico da realidade”.

Quando Demétrio falava da metafísica budista, um de seus fascínios era o do ciclo em *samsara* através dos seis reinos da experiência. Adquiriu uma habilidade de se avaliar sempre tentando aproximar as situações em que vive de um reino específico. Apropriando-se desse esquema classificatório dos sofrimentos humanos, Demétrio inscrevia não apenas momentos cotidianos e suas práticas de meditação, mas todo seu relato biográfico. Lembro-me dele diante de uma mesa de trabalho, rabiscando uma linha de tempo e projetando sua história de vida nela, enquanto eu, ao lado, observava suas marcas:

“A minha vida pode ser vista pelos reinos budistas: dos zero aos oito, o reino dos deuses, a coisa da infância, tudo era maravilhoso. Dos oito aos dezoito, os infernos, eu era perseguido na escola por conta dos problemas que eu tinha. (...) Dos dezoito aos vinte e oito agora, o reino dos fantasmas famintos, porque eu não conseguia nem me comunicar direito com as pessoas que estavam ao meu redor, trancado em mim mesmo. Agora eu estou entrando numa outra, talvez no reino dos humanos, não sei”.

Outro assunto a que fez menção relacionava as concepções de outras religiões com a doutrina dos seis reinos budistas, vendo a questão a partir das leituras de Helena Blavatski e do conhecimento que teve dentro do espiritismo.

Esses exercícios de refiguração, através de determinadas concepções metafísicas, dimensionam o impacto que o budismo incute em algumas pessoas. De maneiras diversas, os que se alçam à estatura de *praticantes* (e Demétrio parece ser um dos que procura assim se identificar, apesar de utilizar a terceira pessoa no penúltimo trecho citado) restabelecem maneiras de traçar a trajetória dentro das opções religiosas pelas quais passaram.

A valorização do budismo enquanto algo que deve ser “experimentado” é reportada às palavras do Buda Sakyamuni: “não acreditem em nada do que ensino a vocês, experimentem por si mesmos”. Afonso, que já saiu do budismo e hoje é “católico”, adequou essa concepção experimental do budismo ao trabalho que desempenha como pesquisador. Para ele (e, inclusive, também para lama Samten, se bem que talvez ele não concordasse de todo com o que Afonso diz), o budismo é um método.

“O Vajra me lembra um pouco a gestalt, aquela coisa, numa explicação bem ocidental, de romper com os próprios ciclos, com o teu próprio raciocínio, tua própria lógica mental. Essa é uma tônica. E com um método absolutamente científico, sabe? Comprovado ao longo do tempo, mas um conhecimento que poucas pessoas detém. (...)

Outro dia, eu estava com outra pessoa, e ela me dizia: o budismo é ciência. Como assim? Porque ele te desenvolve. Te dá um método, desenvolvendo, atinge-se determinado resultado. Qual é a dificuldade disso? É que é um resultado interno. Na verdade, mensurar esse resultado, que é uma coisa científica, tu não consegue fazer. Eu costumo brincar com isso, porque as pessoas, principalmente na universidade, tem o costume de separar. Como se uma coisa impossibilitasse a outra”.

Científico ou não, o fato é que as concepções e doutrinas, no budismo, são apresentadas enquanto legítimas pela sua prática, pela experiência meditativa. Sendo uma experiência interior, do ponto de vista de um *praticante*, seguir um mestre só pode ser um *ato de fé*, segundo o qual acredita-se que o professor tenha “realização” no budismo, uma profundidade em meditação, estudo e ação, e que o contínuo contato com seus ensinamentos fará com que a sua “realização” seja, ao menos, tão grande quanto a dele.

Frédéric Lenoir, assinalando essa tensão entre a experiência e as doutrinas no budismo, opina que, embora exista o “imperativo da experiência” permeando o caminho espiritual budista, “Na realidade, as coisas são muito mais complexas”:

“Se é verdade que o discurso sobre as ‘quatro nobres verdades’ de Buda é tudo que há de mais racional e lógico, ele se desenvolve no quadro de uma doutrina propriamente religiosa, que é a de todo pensamento indiano: a crença em *samsara*, na transmigração, na lei universal do carma (causalidade) e da liberação possível. Mesmo que contenha algumas rupturas e evoluções (*anatman*) a mensagem do Buda enraíza-se num pano de fundo filosófico-teológico”. (Lenoir, 1999b: 247) (TLFM).

Certas crenças budistas causam uma atração interessante, pelas ênfases direcionadas pela circunstância histórica atual, e pelo contraponto que os entrevistados identificam com as opções religiosas pelas quais passaram. No tocante à questão da relação com o mundo, o budismo se apresenta como uma *ética*, ou seja, um conjunto de critérios de valor assentado sobre argumentos discursivamente dispostos, e não sobre a autoridade de um mestre ou dos antepassados. Essa ética passa pela *compaixão*, ou seja, a capacidade de se colocar no ponto de vista do outro. Já vimos, por lama Samten, a refutação do conceito de carma aceito no espiritismo. Aqui, Carlos (que não se considerava um budista) comentava sobre o mesmo tema:

“Eu noto que eles dão uma margem de liberdade. Que margem é essa? Você tem um carma e as influências, mas (eles dizem) quando há a iluminação, você rompe com as influências do carma e consegue ter a liberdade pra transformar aquela tendência. Porque carma é o quê? São tendências que você mesmo cria, de comportamentos passados, que se repetem no presente, e esses comportamentos são como sementes (...).

Então, o que eles dizem? No momento em que você aumenta tua liberdade, tua compreensão sobre esses processos, você consegue ter liberdade de mudar o que seria esse carma. Carma, como eu digo, não é uma coisa tão fatalista como no espiritismo kardecista, sabe? Ele tem muito mais suas raízes... Tanto o carma dos espíritas, como nos budistas, sua raiz é a própria ignorância. A raiz de todos esses erros é a

ignorância. Só que, enquanto que no kardecismo, parece que ele é como se fosse uma punição. Se você cometer um erro, fatalmente você terá que PAGAR (ênfase de Carlos) esse erro. (...) E no budismo, parece que a compreensão intelectual da causa, já essa compreensão vai aliviando os efeitos, como eles dizem, dissolvendo o carma”.

O fascínio pelo budismo, em Carlos, passava pelas concepções éticas, mas também por algumas práticas tibetanas, como a “loga dos sonhos”<sup>59</sup>, que identificava próxima aos deslocamentos astrais que fazia em sua época de experiências espirituais. Novamente, a fala de Carlos permite relativizar dicotomias: o interesse pela ética budista não implicava, de forma alguma, que não houvesse um fascínio pela mística do budismo tibetano.

### **Compromissos, propósitos e conflitos**

Certa vez, numa noite de julho em 2003, na reunião de meditação silenciosa as terças, o grupo foi encaminhando uma reflexão, acerca de problemas de aceitação, por parte de pessoas próximas, de se estar adotando uma perspectiva budista. Numa certa altura da conversa, Nelson *Padma Yeshe* fez a seguinte afirmação:

“O que a gente costuma perceber é que pode surgir algo a mais com a prática: surge uma identidade sutil.

???: do praticante.

Nelson: é. Então, pode acontecer de, quando se está em casa, se alguém diz alguma coisa contra o budismo, já se sai discutindo e brigando por causa daquilo. E pode gerar situações que fica difícil conviver”.

Em torno dessa afirmativa, seguiu-se uma série de relatos entre os que estavam na sala, de suas experiências desagradáveis dentro de suas vidas pessoais envolvendo problemas em assumir uma nova perspectiva de vida. Demétrio conheceu seu pai depois da infância. O pai de Demétrio é descrito pelo

---

<sup>59</sup> Este é o nome da prática da qual falávamos no primeiro parágrafo desta dissertação.

próprio filho como um “ateu convicto”, incapaz de ver algo positivo em qualquer religião, ou mesmo no mestre espiritual que Demétrio segue.

“Por exemplo, eu lido com pessoas, como o meu pai e o meu tio. Meu pai é um ateu, ele meio que esbraveja, Às vezes, contra a religião, contra budismo, contra não-sei-quê. E tu sente, às vezes, aquela carga... É quase como se tu tivesse que desviar da bola de fogo pra tentar continuar com o diálogo. E às vezes achar uma pequena brecha dentro da pessoa pra inculir alguma coisa. Então, é sempre nisso: tu tem que ir tentando, é difícil lidar com coisas assim...”

As “bolas de fogo” nem sempre são atéias. A discussão de “como viver o budismo no dia-a-dia”, nos outros espaços de sociabilidade que não o CEBB, é tem certa freqüência entre os que estão ingressando na prática. Dentro desse tema, o mais comum são relatos de conflitos na família, concretos ou projetados. A adoção de uma perspectiva budista, por concepções ou por práticas espirituais como a meditação, acaba sendo interpretada como um dos *obstáculos* que tem de ser *removidos*.

Mônica, por exemplo, dizia não encontrar grandes conflitos entre o catolicismo de sua família e a nova religião que seguia, depois de alguns percursos envolvendo religiões orientais: “*Eu não vejo como ruptura, eu vejo como uma mudança de foco. Eu penso numa ligação entre as teorias, só que na prática os rituais são, digamos, diferentes*”. Naquele momento em que conversava com ela, Mônica estava fazendo cursos na UNIPAZ, universidade que congrega diversas expressões de religiosidade holística com sede no Distrito Federal que congrega várias expressões religiosas convencionalmente tarjadas de *new age*<sup>60</sup>.

“Eu vejo uma continuidade, mas o que é difícil no budismo? É justamente a coisa de família. Por exemplo, esse fim de semana, eu disse que fui em outro lugar pra não dizer que fui no retiro. Se eu disser que estou na UNIPAZ... Eu nem digo, porque sei que vai dar stress. O pai acha que tudo o que não é católico é o caminho errado. E ele sofre demais com isso. Eu vejo interligação, mas eu não ia buscar minhas

---

<sup>60</sup> Lama Samten, inclusive, é um dos colaboradores dessa universidade. A sede da Unipaz-sul em Porto Alegre fica no bairro Menino Deus.

metas espirituais. Até achei que faltava uma visão mais científica, fiz psicanálise, fiz terapia. Chegou um ponto que volta, voltaram as minhas perguntas, questionamentos que eu fazia na infância<sup>61</sup>”.

Ainda que assim seja, o conflito paterno é exterior a casa, já que Mônica hoje mora com companheiro em Porto Alegre. Por vezes, estilos diferentes de vivenciar o budismo habitam na mesma casa. Henrique hoje mora com uma companheira, em sua segunda união estável. Essa mulher, que já vínhamos chamando de S., já conhecia o budismo quando encontrou Henrique. Ela o encaminhou para a religião, embora ela não fosse uma aficionada pela prática de meditação sentada, segundo Henrique.

“Daniel: E tu tens conseguido fazer meditação, prática na vida cotidiana?

Henrique: É, eu tenho encontrado alguma dificuldade de fazer prática, porque a gente vive num contexto que também tem as suas exigências. A minha companheira, ela não é de fazer muita prática sentada, a prática dela é mais na rua mesmo. (...) Eu considero que essa é a forma dela praticar. Então há, eu não diria assim um grande conflito, mas é uma coisa que incomoda um pouco. Porque eu, às vezes, gostaria de passar uma semana toda fazendo prática. Mas eu vejo que não há essa correspondência. Acho que as coisas, por enquanto, estão sob controle. Digamos que eu estou gerenciando isso da melhor maneira possível, mas eu sinto a necessidade de incrementar a prática. Não só a prática no dia-a-dia, mas a prática sentado. A prática em silêncio. E também fazendo esse exercício diligente, de disciplinar a mente através da paciência, ajeitando o ambiente, o altar. Eu sinto essa necessidade”.

A questão da ritualística no budismo, que Henrique gostaria de aprofundar no sentido de gerar uma *disciplina*, pode inclusive ser vista como uma grande dificuldade, como veremos adiante. Ao centro da proposta budista, identificamos um modo específico de subjetivação (Foucault, 1984b), da qual a disciplina é um elemento chave. Dentro da formulação de Michel Foucault, a *iluminação* é o objetivo dos processos de transformação subjetiva proposto pelos detentores das tradições religiosas budistas.

---

<sup>61</sup> Aqui, relacionamos diretamente com o que chamávamos a atenção no início do texto, acerca da reminiscência.

A constituição dos *praticantes* se dá no âmbito do jogo intersubjetivo do grupo, sendo simultaneamente investimento subjetivo e reconhecimento público. Para quem olha a partir do horizonte da província de significado que os ensinamentos constituem, a virtude principal da disciplina, inicialmente, é *dar um foco* para a mente, fazendo com que a turbulência cesse em todos os níveis: corpo, fala e mente.

A adoção de uma disciplina, nesse caso, é um recurso utilizado em vista de uma meta determinada. O espelho dessa disciplina, através do qual o modelo do *praticante* se ergue, é o mestre espiritual (no caso, lama Samten). Isso implica numa relação de confiança que pode ser tensa, especialmente no contexto de um ideal de sociedade moderna refratário às crenças metafísicas, tributário do pensamento mecanicista e do realismo epistemológico. Por outro lado, essa mesma “modernidade ocidental” sempre foi caracterizada pela racionalidade pragmática, o que não deixa de ser algo estreitamente familiar ao budismo que se apresenta no Ocidente, em suas intrincadas lógicas argumentativas e sua ênfase na experiência cotidiana das doutrinas. Citando outra vez Lenoir, “o desenvolvimento do budismo é favorecido tanto pela modernidade quanto pela crise da modernidade” (Lenoir, 1999b: 305) (TLFM).

Projetando sua situação atual no passado, Olga, que afirmava ter reencontrado os valores cristãos no budismo, falava de sua ojeriza a contextos religiosos e o quanto o budismo fez sua estória verter para outro lado:

“Eu mesma, talvez há anos atrás, a uns quinze, vinte anos atrás, se chegasse num lugar onde as pessoas estivessem sentadas em posição de lótus, fazendo prostrações e essas imagens todas, eu ia morrer de rir. Eu ia dizer, ‘tá todo mundo maluco!’. Então, nessa fase da minha vida, de maturidade, todas as questões que estavam se apresentando de maneira mais aprofundada que na juventude. Na juventude tu ainda acha que tu encontra respostas, e o budismo veio, de uma certa maneira, não explicar, porque não explica nada. Mas veio preencher, veio... eu me senti... nutrida, não sei como explicar isso, talvez não tenha ainda as palavras para que a gente possa definir um pouco mais o que é essa experiência, que eu acho que existe em todas as pessoas. Às vezes, eu lia muito São João da Cruz, e às vezes me lembra um pouco aquele amor que desperta...”.

A experiência narrada de *insights*, relacionados com avanços de compreensão doutrinária, com maior conciliação do corpo com a prática formal ou por conflitos de relacionamento, em casa ou na *sangha*, marca contínuas aproximações com o budismo, e níveis cada vez mais profundos de pertencimento e crença. Com Francisco, os compromissos foram se aprofundando, no período que vai dos quatorze aos vinte e um anos, através da resolução sucessiva de conflitos interiores. Foi um dos primeiros a ir morar em Viamão, na sede do Instituto Caminho do Meio. Fez retiros em Três Coroas, onde foi apresentado à Chagdud Tulku Rinpoche, e também dele recebeu ensinamentos. Tempo depois, fazia curso pré-vestibular e trabalhava ao mesmo tempo. Adotando um ritmo cotidiano intenso, distanciou-se da prática de meditação. Na entrevista, Francisco conta como o desejo expresso a Chagdud Rinpoche voltou ao centro de seus projetos de vida:

“Aí, nessa direção, eu estava fazendo esse esforço, e as coisas realmente não estavam bem. O que aconteceu foi que eu fiquei doente. Eu achei que estava com sinusite, tomei remédio pra sinusite. O remédio que eu tomei era muito forte, fez mal pro estômago, e eu peguei hepatite. Hepatite medicamentosa. E aí desabei um mês de cama. O meu estudo se perdeu completamente.

Esse mês foi de retiro. Em casa, na cama, mas a minha cabeça assim: bom, o vestibular tá indo meio que pro ar, meu trabalho perdido. O que eu vou fazer? Aí surgiu a conexão de novo com a vida espiritual. Eu olhei e disse: será que é isso? Já tinha conversado com o Rinpoche, uma vez, de me tornar monge, o Rinpoche disse: ‘se você quiser, eu lhe ordeno, mas eu acho melhor você pensar primeiro, fazer as coisas que você tem que fazer com lama Samten, termina o que você tem que terminar lá, ajuda as coisas a andarem sozinhas. Depois, você vem falar comigo de novo’. Eu queria receber o treinamento tradicional”.

A doença, e a conseqüente demissão do trabalho em que estava, reativou a motivação de Francisco em seguir para um mosteiro tibetano. No mesmo mês em que Francisco estava doente, Chagdud Rinpoche faleceu, em novembro de 2002. Contudo, Francisco se dizia, naquele momento, determinado a ser um monge tibetano. Obteve aprovação de lama Samten, que o encaminhou a outros mestres tibetanos que o encaminharam para um mosteiro na área de

refugiados tibetanos na Índia. Em novembro de 2003, ele deveria estar indo para lá, por ocasião da cerimônia de cremação de Chagdud Tulku Rinpoche.

A viagem para a Índia, de avião, é muito cara para os padrões de vida de um jovem de classe média, que trabalhava como entregador de farmácia. Desta forma, teve que angariar fundos para a sua viagem. Algumas pessoas se sensibilizaram pela sua causa, principalmente pessoas de outros estados do Brasil. A rede de budistas no restante do Brasil foi acionada, e o reconhecimento acumulado por anos de dedicação à lama Samten resultou, dentro de pouco tempo, na aquisição da passagem que faltava para que Francisco fosse à Índia.

“A partir daí, tudo se abriu. Eu não precisei fazer esforço, eu fiz muito pouco. Eu não tinha dinheiro (...) e aí eu falei pra uma pessoa, de São Paulo (NA: *uma das pessoas ligadas ao CEBB em São Paulo*), e ela disse: ‘eu vou te ajudar nessa viagem’. Conseguiu uma passagem com cinquenta por cento de desconto numa linha aérea, ‘e eu posso escrever uma carta pra algumas pessoas que te conhecem. Isso talvez possa te ajudar’. Eu disse algumas pessoas, ela escreveu, e as pessoas começaram a me ajudar, se criou uma conta ano passado, as pessoas começaram a me ajudar, me convidaram pra ir pra São Paulo, pra tentar movimentar o final do dinheiro da passagem, eu fui pra São Paulo com o lama.

Fui pra lá, muitas pessoas me ajudaram, desci pra Curitiba, em Curitiba se completou minha passagem. Em um mês. E eu não fiz nenhum esforço, simplesmente as pessoas me ajudaram. Ficavam sabendo, vinham e diziam: ‘posso te ajudar?’ (risos). E aí tudo se abriu”.

O que estas pessoas reconheceram em Francisco para lhe dar esta ajuda, só entrevistando-as saberia dizer. Ao certo, identificamos que se abriu um circuito de dádiva entre pessoas de um mesmo grupo religioso, fundado no reconhecimento de Francisco como alguém que tem um “futuro promissor” no budismo.

## **O cristianismo reconciliado**

Em seus eventos de divulgação do budismo, os mediadores do CEBB, orientados por lama Samten, evitam confrontos e comparações desabonadoras

com outras religiões. Torna-se pública, desta forma, uma coerência com um projeto ecumênico continuamente defendido, por exemplo, pelo XIV Dalai Lama, na qual todas as religiões têm sua sabedoria, e todas podem dialogar de maneira profunda e respeitosa<sup>62</sup>. Adotar uma estratégia pacífica e pouco proselitista de inserção no campo religioso não significa, de maneira alguma, que os budistas não se dediquem à vocação de toda expressão religiosa: conquistar corações e mentes. O fazem através dessa estratégia, que cai muito bem aos ouvidos dos que, por tempo mais ou menos longo, permaneceram num longo transcurso religioso e que atualmente participam no CEGB.

Há uma reconciliação que, via de regra, se dá com a tradição cristã, por meio do budismo. Já assinalamos isso em Olga e, de certa forma, também em Mônica, apesar de seus conflitos com o pai. Para Carlos, a noção de *inseparatividade* estava estreitamente ligada a um antigo preceito da ética cristã:

“E se você compreender, até nas palavras de Jesus você vê isso aí, ‘o mal que você faz ao outro, você faz a mim’, quando você entende que é inseparável, qualquer mal que o outro sofra, você sofre também, porque você é inseparável, então tu nota, que alguns pensadores colocaram, esses termos da inseparabilidade entre si”.

Essas transposições religiosas podem abarcar a totalidade da trajetória religiosa, sinalizando um *desejo* de se afirmar comprometido com a nova perspectiva religiosa adotada. Na fala de Henrique, que se ligou ao CEGB poucos meses antes de minha entrada, a jovialidade com que falava do budismo quase o fazia considerar que perdera tempo ao seguir outros caminhos. Mas logo a seguir, vinha a síntese: “*Mas o budismo foi o fecho de tudo quanto eu li e estudei. (...) Tudo que eu li em Pietro Ubaldi, nada foi perdido. Tudo que eu aprendi no centro espírita, nada está perdido*”.

Lenora se dizia, dentro de sua lógica, empolgada pela nova via religiosa na qual se inseriu, depois de passar por diversas terapias “da moda”, como a

---

<sup>62</sup> Isso está implícito, por exemplo, no uso corrente no CEGB do termo “natureza ilimitada”, ao invés de “natureza bútica”, ou “natureza de Buda”.

biodança. Ao que parece, algumas pessoas vinham lhe perguntar do que se tratava a religião budista, e ela, embasada pela transmissão no CEGB, encontrou uma forma de não entrar em confronto com as sensibilidades religiosas de seus ouvintes:

“Eu sempre coloco dessa forma. Esses tempos, eu estava conversando com uma pessoa que era metodista, e eu dizia assim: ‘No que tu acredita?’, ‘Ah, eu acredito em Deus’. ‘Isso não interfere em nada pra tu fazer as práticas budistas. Acredita que tem vida após a morte?’ É não sei, acho que ela disse que acreditava na ressurreição. ‘Que bom, aí a pessoa vai seguir praticando bondade, amor e compaixão’. Aí ela começou a ver que não vai contra, não é contraditório”.

De uma forma que considerava interessante (lembramos que, no budismo, as estratégias utilizadas são chamadas de *meios hábeis*), Lenora restringia o budismo ao seu aspecto ético, assemelhando-o ao cristianismo pelo quinto passo do nobre caminho óctuplo, na abordagem *Mahayana* de lama Samten. Esse enfoque, como apontamos no primeiro capítulo, tem suas primeiras impressões já na primeira metade do século XIX, na Europa.

## Conclusão

A idéia de conversão dá uma idéia muito geral, e não permite ver as nuances do processo. E isso se dá porque, neste significante “conversão”, habitam significados que não necessariamente potencializam a compreensão de como a religião é vivenciada atualmente. A concepção de “conversão” que geralmente percebemos no senso comum, quando não nas análises acadêmicas, remete à conversão cristã, cuja matriz mítica é encontrada na história bíblica da conversão de Paulo. No caso em que estudamos, existem alguns anos entre o contato com a religião até a formação de um *praticante* engajado e comprometido com sua *sangha*, e a possibilidade de que isso realmente venha a acontecer é algo relativamente remoto.

Através das entrevistas, constatamos que existem *níveis diferenciados de refiguração religiosa*. O que se poderia denominar de *conversão* seja um dos extremos desses níveis, no qual a adesão se torna compromisso comunitário e projeto de vida, ou no trajeto foucaultiano, quando o budismo se estabelece plenamente como um modo de subjetivação, um conjunto estruturado de cuidados de si (Foucault, 1984b). Contudo, o budismo pode ser vivido de diversas maneiras. Aqueles que estão sendo apresentados ao budismo são convidados a fazer sua síntese com o que é apresentado. Isso é o que indica uma expressão que ouvi diversas vezes no CEBB: *tudo é caminho*, ou seja, basta experimentar e ver se há resultados bons na prática. Claro que um norte para a prática são as observações do lama, e ter conversa privada com ele (chamada, no contexto, de *entrevista*) já supõe uma certa *disposição para a prática*, e, indissociavelmente, para a crença.

O impacto inicial do budismo é marcado, geralmente, pelo maravilhamento, por vezes acompanhado de questionamentos diante das idéias trazidas pelo lama. As trajetórias dos que se aproximam do CEBB são diversas, contudo o perfil socioeconômico semelhante ao da descrição de Cristina Moreira da Rocha, em seu texto sobre os zen-budistas no Brasil: classe média, no mínimo com secundário completo (com frequência superior completo) funcionários públicos ou profissionais liberais (*in Usarski, 2002*).

Quanto aos trajetos, percebemos que alguns tem origem católica, mas quase todos expressaram ter alguma passagem pelo espiritismo kardecista (fora Olga). No caso deste último, pode existir inclusive uma contraposição nas duas doutrinas (budista e espírita) acerca do carma, assinalando que no budismo busca-se uma contínua purificação desse carma. Dentro do contexto sócio-religioso, isso faz sentido: o público dos espíritas e dos budistas tem semelhanças. Assim, o que pode estar acontecendo (e isso só poderia ser verificado com pesquisa quantitativa) é que a religião “doadora” (parafraseando os termos de parentesco) do budismo não é o catolicismo, mas sim o espiritismo kardecista. Por outro lado, existe uma reconciliação, num plano subjetivo, com o cristianismo (católico ou protestante), que faz ver essa tradição religiosa com mais cuidado,

distinguindo entre a tradição e a instituição religiosa (simbolizada pelo *Vaticano*), sempre alvo de críticas, juntamente às religiões neopentecostais.

Por fim, percebemos em muitas entrevistas, e mesmo em conversas informais, que a aproximação com o budismo era descrita como uma *estabilização*, um ponto final ou, ao menos, um momento de inflexão nas buscas espirituais. O budismo possibilita essa síntese, e nesse sentido há alguma similaridade restrita ao Santo Daime, segundo Luis Eduardo Soares:

“...enquanto errância e experimentalismo definem a natureza das relações entre os indivíduos e as perspectivas religiosas ‘alternativas’, em nosso campo de observação, o Daime inverte expectativas e conclama a uma parada proto-institucionalizante ou proto-rotinizante, a uma suspensão da circulação mística, isto é, do trânsito incessante que preserva a disponibilidade permanente para o chamamento (profético), para a entrega (carismática), para a reconciliação (messiânica) *do, ao e com o ‘sagrado’*” (Soares, 1994: 216).

Embora o budismo prescindia do profetismo, do messianismo e das “plantas de poder”, as concepções holísticas de restauração da “própria essência alienada” (*id. ibid.*: 220) também estão presentes. Contudo, ao invés da experiência da *ayahuasca* para conduzir esta restauração, no budismo há uma diversidade grande de abordagens e práticas espirituais, ligadas a diferentes tradições e escolas. Algumas das práticas budistas no CEBB já foram mencionadas, e no próximo capítulo veremos um momento em que elas se condensam no tempo vivido, gerando um espaço de sociabilidade fundamental para o centro budista: os *retiros*.

## CAPÍTULO 4 - OS MEANDROS DA PRÁTICA E AS ROTINAS DO INSTITUTO

Os momentos rituais nos grupos religiosos, ou em sociedades “primitivas”, quase sempre foram objetos de estudo, por parte dos antropólogos. Desde as análises de Durkheim e Mauss sobre o totemismo (Durkheim & Mauss, 1981), assentadas sobre relatos de viajantes, passando pela observação direta das cerimônias da pesca em Malinowski nas ilhas Trobriand (Malinowski, 1978). Aqui, a teoria antropológica acerca dos rituais será um pano de fundo para uma incursão etnográfica. O objeto específico sobre o qual nosso foco se detém aqui é de um momento “quente” da vida do CEGB.

Um retiro budista consiste num evento conduzido por um mestre, que pode durar alguns dias, ou meses. No CEGB, os retiros caracterizam-se por um tema a ser desenvolvido, juntamente com práticas espirituais ligadas a esse tema. Por exemplo: durante um retiro que fizemos em julho-agosto de 2003, cujo tema era “meditação silenciosa”, os ensinamentos de lama Samten (cuja ossatura tentamos localizar no segundo capítulo) voltam-se para esse tema, juntamente com algumas práticas espirituais específicas para a tranquilização da mente. Contudo, os retiros geralmente têm um cronograma que varia pouco, pelo que observamos e conversamos com os praticantes.

Nossa meta, aqui, será abordar as diversas partes de um retiro no CEGB, à luz de certas atividades rotineiras desse centro de *dharma*. Em nosso enquadramento, o retiro promove uma *condensação* da rotina, ao passo que dispõe num dia (de forma direta ou metafórica) várias atividades que os *praticantes* desenvolvem no decorrer da semana, seja no Instituto em Viamão, seja na sala de meditação do Menino Deus. Este efeito de condensação tem a propriedade de tornar o grupo que está em torno ao lama mais delimitável, e, ao mesmo tempo, mais permeável à entrada de novas pessoas e de novas idéias. Sendo mais direto, *o retiro cria um canal de comunicação entre pessoas de trajetórias diversas e níveis diferenciados de engajamento no budismo.*

Nossa referência central para pensar essa relação entre o cotidiano do ICM e o retiro é Victor Turner. O antropólogo de origem escocesa, entre as

décadas de 50 e 60, fez observações de campo entre a tribo Ndembu da Rodésia do Norte. Em 1969, ainda refletindo sobre a vida ritual dos Ndembu, Turner publicou em livro uma teoria geral acerca do efeito dos rituais sobre a vida social.

Turner defendia que a dinamicidade dos processos sociais deve-se a dialética constante de estrutura e *communitas* (1974b). Seu conceito de estrutura aproximava-se do que se discutia, em sua época, como estrutura social (Radcliffe-Brown, 1989), contudo o conceito em Turner abarca não apenas as posições relacionais de poder e *status* de indivíduos num grupo, mas uma estrutura simbólica que direciona um modo coletivo de processar a realidade, estável, hierarquizado e assentado num saber-fazer cotidiano<sup>63</sup>.

Os retiros (e aqui me refiro especificamente aos conduzidos por lama Samten no CEBB), causam uma espécie de *ruptura* com o cotidiano dos praticantes do centro, uma espécie de *communitas normativa* ou *normatizada* (Turner, 1974a). Neles, cria-se um ambiente de acolhimento aos que chegam de outros lugares, estruturam-se tarefas diárias e um espaço de sociabilidade temporário, que pode consolidar elos e fazer, em certos casos, surgir problemas de relacionamento entre os participantes. A cessação do “tempo quente” do retiro foi assinalada por um morador, marceneiro que trabalhava no ICM, ao final de um retiro de nove dias: “*agora fica um clima de festa acabada*”. Mas também há uma continuidade entre os retiros e a rotina dos praticantes mais engajados, ou para ser exato, o retiro encena um *cotidiano condensado*. Começaremos de onde começa um dia normal num retiro com lama Samten: desde o momento em que se acorda.

---

<sup>63</sup> Ligamos o que Turner chama de estrutura, além da influência de Radcliffe-Brown, elementos fenomenológicos, como o conceito de “mundo da vida cotidiana” em Alfred Schutz (Schutz, 1979a). Segundo esse filósofo, existe um certo conhecimento que emerge do contato direto com o mundo, mediado pela linguagem, que emerge da vida em sociedade. Ainda aproveitando as idéias de Schutz, podemos ver o ritual como o trânsito para as “regiões centrais” de certas províncias de significado. Consideraremos, mais ao final desse capítulo, as implicações da transposição dessa ponte, no caso dos retiros budistas.

## O espaço da prática e as práticas do espaço

No meio da madrugada, alguém soprava numa enorme concha próximo aos dormitórios dos praticantes, fazendo um estrondoso ruído que, aos poucos, ia tirando as pessoas das suas camas. Alguns, homens e mulheres, vestiam roupas especiais como uma saia comprida e um manto, geralmente de cor vermelha. Não havia qualquer impedimento para que a pessoa continuasse seu sono, se quisesse. Via de regra, a maioria das pessoas se deslocava até uma sala de meditação, embaixo da casa do lama. O dono da casa entrava pontualmente as cinco e meia na sala. Deixando seus sapatos numa sapateira perto da porta, os participantes entravam na sala e faziam prostrações diante do lama, que já estava lá. E seguia-se quarenta minutos de meditação silenciosa.

“Estar desorientado no espaço é uma alienação”, já apontava Edward Hall na década de 60 (Hall, 1986: 124). A observação da disposição dos objetos numa sala de meditação diz algo acerca das práticas que ali se desenvolvem. Certos itens de “etiqueta” quanto ao espaço são recomendados. As distâncias que as pessoas tomam de certos pontos de referência também está relacionada com o nível de compromisso com a prática budista.

Dentre vários espaços de prática, nos quais participei de atividades entre budistas de tradição tibetana nos últimos meses, pudemos perceber algumas regularidades na distribuição espacial. Essa distribuição regular de elementos nas salas de meditação está presente tanto no CEBB Menino Deus e no ICM, assinalando uma associação estética ao *Vajrayana*.

Dois lugares nessas salas erigem-se enquanto pontos de referência. Um deles é o trono do lama, outro é o altar dos Budas, nunca adjacentes à mesma parede da sala. A esses pontos associa-se uma série de práticas.

Uma prática comum, diante do altar dos Budas, é o oferecimento de sete tigelas de água e de oferendas, sempre antes de qualquer atividade que se faça numa sala de meditação. No sentido que é ensinado no centro budista, essa prática é dedicada a todos os seres. As oferendas diante dos budas conectam-se ao aspecto relativo dessa intenção, e a água, ao seu aspecto absoluto. Além disso, em cima do altar, ficam imagens budistas. Na parede adjacente ao altar,

ficam penduradas imagens confeccionadas de deidades tibetanas, as chamadas *thankas*. Tanto nas pequenas estátuas distribuídas quanto nas *thankas*, ao centro está a imagem do Buda Sakyamuni.

Diante do trono, de maneira geral, encontramos alguns suportes de madeira para os textos, que se assemelham a pequenos bancos, se vistos fora de seu contexto de uso na sala. Essas mesas não existem no CEBB Menino Deus, mas estão presentes na sala de Viamão. Ao lado esquerdo do lama, as pequenas mesas ficavam repletas de textos e objetos religiosos a qualquer momento do dia, sinalizando que ali sentam os praticantes mais próximos ao lama, que estavam o ajudando nos retiros e nas atividades propostas. Alguns praticantes podiam trazer uma pequena mesa de prática consigo, para as sessões de meditação, mas isso era raro.

Num retiro de alguns dias, é possível perceber que os lugares ficam fixos, e apresentam um quadro resumido da proximidade dos praticantes com o lama. Entrando numa sala de meditação do CEBB, se a prática a ser desenvolvida já houver iniciado a alguns minutos, encontraremos pessoas em silêncio, sentadas em almofadas em diversos pontos da sala. Quem está a pouco tempo envolvido com a meditação senta-se em pontos da sala em que sejam menos percebidos, enquanto que praticantes mais experientes e engajados sentavam-se em locais mais próximos ao trono do lama.

Alguns elementos de etiqueta não ficam claros das primeiras vezes em que se vai ao centro, porém é comum que, perguntados sobre isso, praticantes cedam algumas explicações sobre a maneira correta de se portar numa sala de meditação.

Há algumas restrições aos pés, e, por conseguinte, ao contato com o solo. A primeira é muito clara e comum, desde o princípio: deixe seus sapatos na entrada, onde há uma sapateira em que serão depositados. Com o tempo, pode-se aprender a não direcionar os pés ao lama, ou ao altar dos Budas. Logo das primeiras vezes em que fiz prática na sala do ICM, recebi também uma advertência ao deixar as *sadanas* no chão. Outra coisa que se aconselha é não

passar por cima dos pequenos bancos que dão suporte aos objetos e textos dos praticantes.

Outra coisa que se observa, entre as pessoas que já estão a algum tempo na religião, são as prostrações. Elas são realizadas ao entrar na sala de meditação, diante do altar dos Budas ou diante do lama que acaba de entrar na sala. Unem-se as mãos, pondo-os à altura da testa, da boca e do coração. Apóiam-se as duas mãos e os joelhos, tocando a testa no chão da sala. Levantando-se da mesma forma que se abaixara, retoma-se o processo três vezes, encerrando com as mãos unidas sobre o coração. Esta reverência tem por intento beneficiar a prática de meditação sentada, e as interpretações ligadas a esse gesto são várias. Segundo Nelson, comentando num retiro diante de uma pequena platéia:

“Quando você abaixa, com os cinco pontos que tocam o solo, você pensa que está deixando ali as cinco emoções perturbadoras, e então sobe com a lucidez. As três vezes em que se faz são dedicadas às Três Jóias, o *Buda*, o *Dharma* e a *Sangha*. A cabeça apontando o corpo; a boca, a fala; e o coração, a mente”.

A prostração pode também ser entendida como expressa lama Samten: “Quem faz a prostração é nosso ‘eu’, nosso corpo, fala, mente e identidade finitos. Isto produz liberação pois estamos apegados a esses aspectos” (Samten, 1998). No grupo que ia terça ao Menino Deus, por serem todas pessoas que se identificavam pessoas que iniciavam no budismo, eram poucos que faziam prostrações, com exceção de Henrique.

As prostrações podem ser encaradas de outras formas. Demétrio as descreve como um processo somático:

“Prostração, eu vejo como um exercício somático, de ativar o *chakra* base, uma coisa pra integrar o corpo à mente, pra não ficar só mental. Mas é bem somático e de habilidade, porque é difícil fazer. Por exemplo, fazer trezentas. Tem que ter uma habilidade”.

Figura 4 - Esquema da sala de meditação no ICM

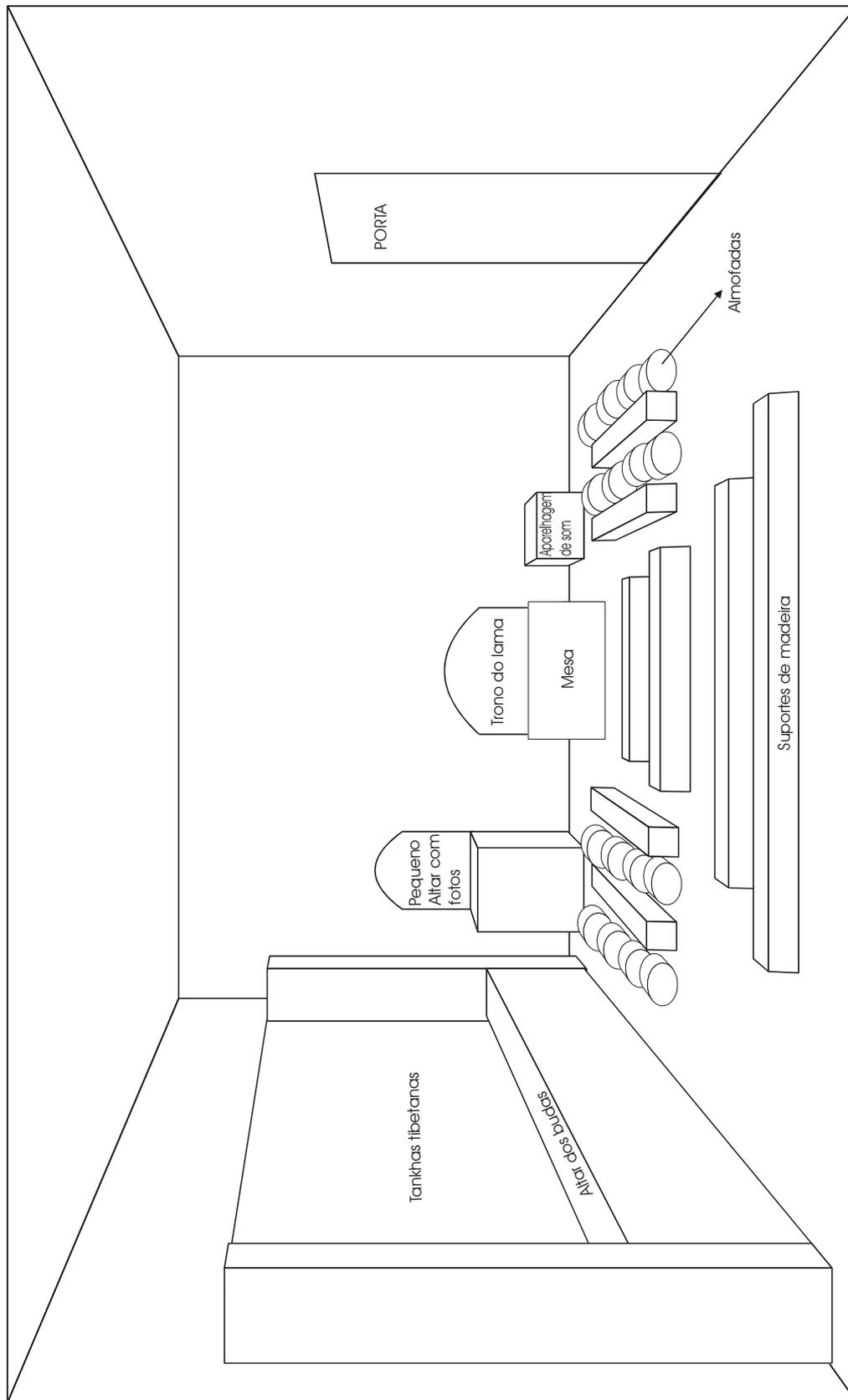


Figura 5 - Esquema geral do ICM

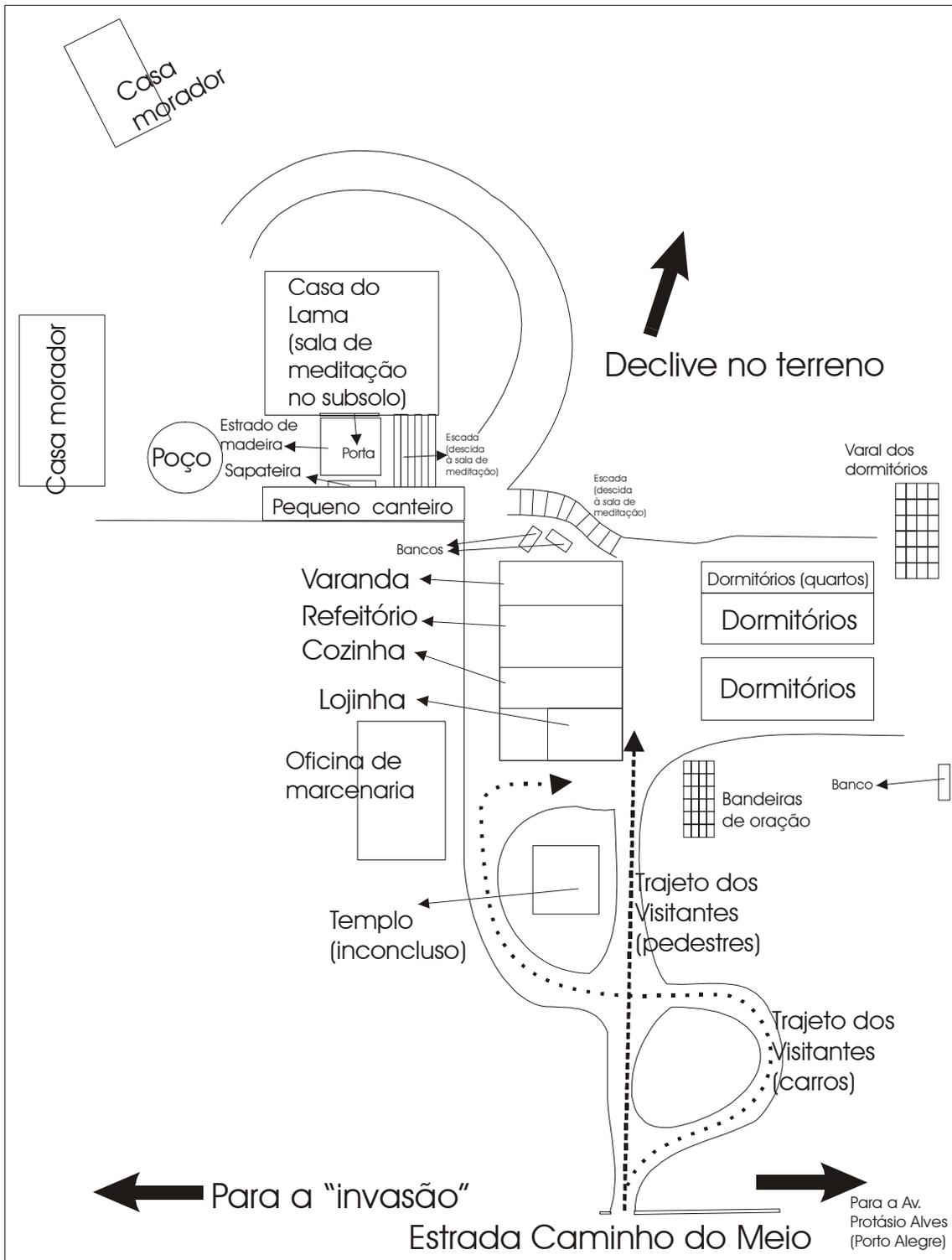




Figura 6 – Altar dos Budas, na sala de meditação do ICM.

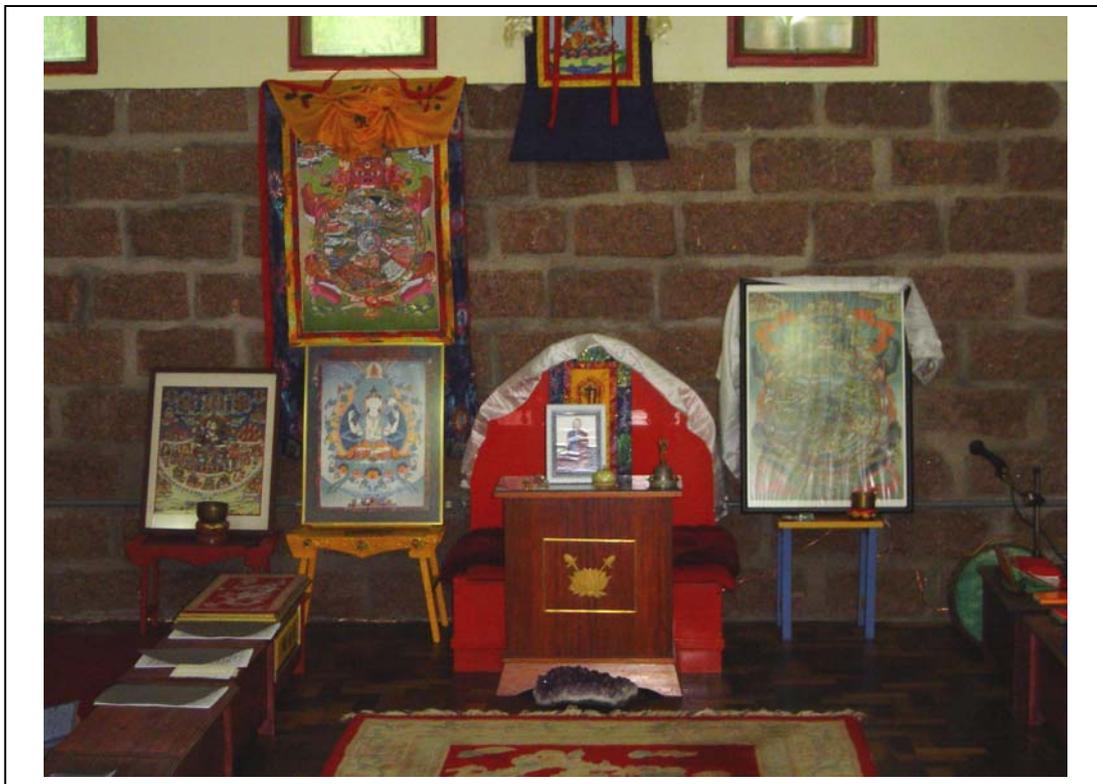
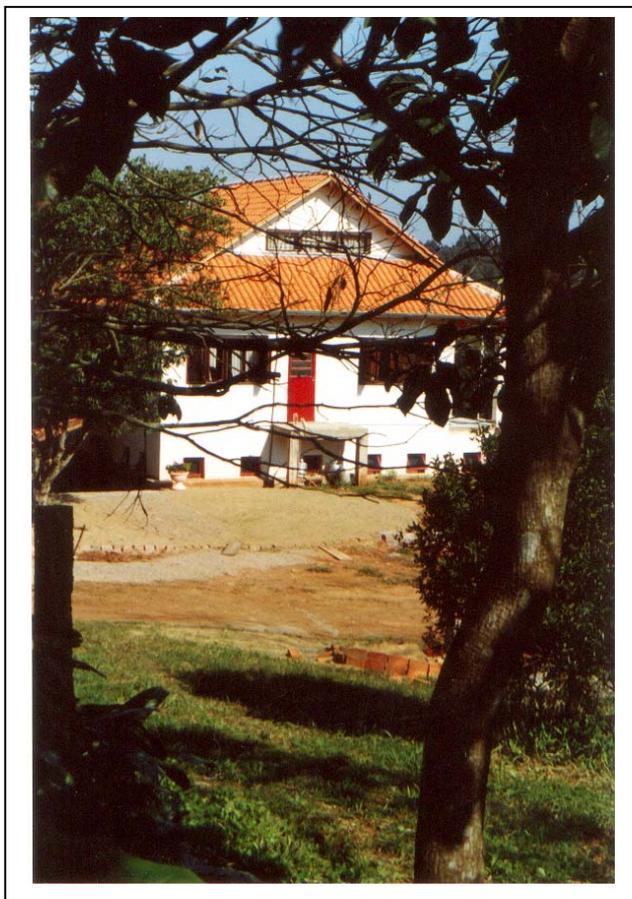


Figura 7 – Visão do fundo da sala do ICM.



**Figura 8 – Vista de Francisco enquanto conduzia as práticas.**



**Figura 9 – Casa do lama, vista do dormitório.**

## As roupas e os objetos

Aqueles que se designam enquanto *praticantes* costumam demarcar seu compromisso com a indumentária. No caso, uma saia bordô (de nome *tchuba*) e um manto posto em volta do pescoço (*zen*), da mesma cor. Francisco contou de sua experiência inicial com as roupas, pela mesma entrada que os praticantes delimitam suas primeiras incursões na *prática: pela imitação*.

*Daniel Alves: “Teve alguma elucubração, ‘agora eu vou usar esse tipo de roupa’?”*

Francisco: “na minha experiência, eu tive vários momentos. No início do caminho, eu acho que eu não usava a roupa. Eu comecei mesmo a usar a roupa depois que eu vim morar aqui, no centro de lama Samten, ou em alguns rituais, eu usava o manto e a tchuba. Mas não tinha bem claro o significado daquilo. Eu usava porque os outros usavam junto, e porque me incentivaram a usar, nos rituais e tudo. Mas com o tempo, e com os ensinamentos, o lama falou algumas vezes sobre a questão de usar a vestimenta. Que é como você estar envergando o manto do Buda, pra nenhum outro motivo que não for o motivo de levar benefício aos seres. Então quando você coloca o manto, coloca a roupa, não tem nenhum motivo autocentrado. Você está colocando o manto do Buda para benefício dos seres. Isso lembra dos seus votos de não causar mal aos seres, e dos seus votos de trazer benefício aos seres, e buscar a liberação. Esse é o cerne do manto”.

Pela visibilidade que gera, vestir *tchuba* e *zen* gera uma responsabilidade, na medida em que denota compromissos com a sustentação do budismo em todos os aspectos (ação, energia e pensamento), e para Francisco este compromisso era extensivo ao lama. Para além das roupas, o sistema de objetos do budismo tibetano *Vajrayana* seria um excelente meio de adentrar nesse universo. Numa breve mirada por sobre as mesas de prática, no contexto de um retiro, podemos encontrar: pequenos sinos (tib. *gantha*); pequenos tambores, com bolinhas presas a fios, usados com as mãos (*damaru*); os textos de prática, que já conhecemos como *sadanas*; e um outro pequeno objeto denominado *vajra*. Uma breve observação no templo de Três Coroas ampliaria muito mais a lista acima. O significado dado a esses objetos, assim como na relação de Francisco com as roupas, pode não surgir no primeiro contato.

Esses objetos todos são vendidos em espaços que são chamados “lojinhas”, constantes também em outros espaços de eventos religiosos. Os preços são compatíveis com um nível de consumo de classe média a média alta<sup>64</sup>, atribuídos à sua origem, artesanal e tibetana. Comprar os objetos passa a não ser apenas budismo; com a compra contribui-se com a sobrevivência de um povo, uma cultura em diáspora.

## **Meditação silenciosa**

O uso corporal mais marcante para quem inicia no budismo é a posição de meditação formal. Sentados em almofadas, aqueles que iniciam a prática podem passar por diversos desconfortos. A recomendação de lama Samten aos que iniciam na meditação, transmitida por seus alunos mais próximos, é a seguinte:

“Na primeira etapa do treinamento da meditação, a mente busca a experiência de serenidade e mantém o foco na respiração. Tudo o que acontecer em volta, vozes, ruídos, acontecimentos, são descartados como movimentos externos, bem como os movimentos internos da mente, pensamentos, sensações, emoções. (...)

A posição do corpo é coluna ereta, as mãos ficam com os dedos mal se tocando. (...) A posição mais adequada para as pernas é a de lótus, ou seja, pés sobre as coxas com as palmas para cima.

A coluna é ereta. O queixo recolhido. O corpo não fica totalmente relaxado, é necessário a decisão de sustentá-lo na posição, isto faz parte do processo. Sustentamos os dedos, os braços. Os olhos fitam à frente, ou focam o chão em um ângulo de 45°, as pálpebras podem ficar completamente abertas ou semicerradas. Respiração é abdominal e se dá através do nariz e dos lábios que ficam entreabertos.

Toda a distração mental ou movimento do corpo é visto como perturbação da meditação. Ainda que ocorra, evitamos ficar irritados. Como com uma criança, não criamos tensão, não forçamos; no momento em que percebemos a distração, retornamos ao foco. Assim seguimos até o ponto em que nossa mente naturalmente se estabiliza” (Samten, 2001b: 92-93).

---

<sup>64</sup> Para se ter uma idéia do aspecto e do preço dos objetos, indico o site da lojinha do *Chagdud Gonpa* de Três Coroas (<http://www.chagdud.org/pt/loja/>).

A posição comumente utilizada por praticantes de mais tempo no budismo é a de semilótus, no qual que apenas uma palma dos pés fica para cima. Outra postura possível são as pernas em borboleta. Ainda há um recurso para pessoas idosas ou com problemas de coluna, que é um pequeno apoio de madeira para sentar-se sobre os joelhos.

A observação desses elementos denuncia aqueles que estão a mais e menos tempo na religião (talvez os budistas prefiram dizer *na prática*), e a observação desses elementos nos outros é freqüente entre as pessoas dentro de uma sala. Não é raro ouvir observações de praticantes antigos assinalando a presumida qualidade dos praticantes pelas posições de seus corpos: "*naquele retiro, tinha umas doze pessoas em lótus completa...*".

A imobilidade, conforme os apontamentos de lama Samten acima citados, deve ser completa nesses três níveis: corpo, fala e mente. Essas três dimensões da prática, espécie de "tripé hierarquizado" sobre o qual se assenta o caminho espiritual budista, são acessadas em todos os momentos, e são muito reportadas em todas as tradições<sup>65</sup>.

A dor que registra maiores níveis de queixa, inclusive deste que escreve, costuma ser localizada na musculatura das pernas e nas articulações dos joelhos. Superar essa dor, pela concentração, é uma das metas propostas pelo lama e pelos seus alunos mais próximos, conhecidos como *leigos*. As técnicas para alcançar essa *quiescência* são variadas, porém todas elas são unívocas no propósito de trazer um foco para a mente. Nas conversas, essas dores raramente eram apontadas sem que houvesse algum estímulo para que surgissem como assunto.

Esse não era o caso, por exemplo, de Francisco. Na época em que conheceu o lama, ele ainda era Alfredo Aveline, ex-professor do zen-budismo que tinha sido aceito como aluno por Chagdud Tulku Rinpoche há alguns anos. A

---

<sup>65</sup> Há, ainda, a adição de um outro nível, nos ensinamentos, mais elevado que a própria mente: a *paisagem mental*. Comentamos mais a respeito deste aspecto quando examinamos os ensinamentos de lama Samten sobre a inseparatividade.

narrativa de Francisco sobre sua vida, desde os quatorze anos, mistura-se com a de lama Samten com grande facilidade. Ele contou de suas dificuldades iniciais com a meditação formal:

“Eu me lembro... Tinha um tempo atrás no qual eu ainda me mexia, não conseguia ficar uma hora parado. Um *puja*, uma prática inteira que a gente faz aqui, eu teria que me mexer. Porque havia dor, havia desconforto. Isso foi passando com o tempo. Com o tempo, tiveram retiros aqui mais longos, de próprio aprofundamento da meditação silenciosa, nos quais a gente fazia práticas intensas, uma após a outra, de quarenta, cinquenta minutos, uma hora, até uma hora e meia de meditação, e nessas práticas o corpo foi se acostumando. E a própria mente, ela vai se concentrando, e se pacificando, se posicionando junto à meditação de uma forma mais harmônica, mais tranquila. Foi com o tempo”.

Um pouco diferente acontece com Demétrio. Discorria acerca de um retiro que fizera no verão de 2002, ressaltando as dificuldades encontradas na meditação formal:

“Foi legal, assim, foi bom. Foi sofrido também, muito sofrimento físico. (...) O cara começa a sofrer fisicamente. Também, faz parte da prática, inclusive porque tem muita coisa que tu vai, não sabe o resultado, mas tu tá confiando no cara que tá te falando. Esse é um princípio da prática, até. O médico e o remédio. Tu não sabe porque tu não vê, mas o cara tá te dizendo. (...) E doía pra c., eu não ficava sentado, com as pernas cruzadas, eu ficava esticado. Dormia. Faltava, às vezes, turnos, dormia uma manhã. O mais difícil era que tu acordava cinco e meia. Bom, o cara acorda. Não come nada, vai pra lá, começava aquela meditação. O difícil era depois de tomar o café, que aquele café deles é tri bom, é granola, é mingau, pá. E depois o cara ia pra lá, com o barrigão cheio assim, louco de sono as sete, oito... Bah, daí, já era. Aí eu dormia, não agüentava. Não conseguia fazer muita coisa”.

Essas dificuldades físicas são amplamente conhecidas na sangha, e minimizadas com exercícios físicos, envolvendo alongamentos e exercícios e estimulação muscular. Além disso, lama Samten procurava saber, durante o retiro, qual o estado em que nos encontrávamos, e alertava que, *“a pessoa começa na meditação no reino dos deuses, e lentamente vai descendo até os infernos...”*.

A motivação para a meditação silenciosa contém em si vários sentidos. De um ponto de vista, pode-se interpretar isso como um exercício de controle mental, ou seja, a mente deve ficar fazendo aquilo a que se propôs durante um tempo determinado. Num retiro pequeno que fizemos num domingo foi adicionada uma sutileza a essa idéia. Um propósito apontado para a meditação foi o desenvolvimento de uma *mente dócil aos ensinamentos*. Ou seja, a meditação pode ser interpretada como tranquilização, como controle dos pensamentos e/ou como um recurso pedagógico<sup>66</sup>.

A meditação combina-se com o sistema de crenças de uma forma harmônica, e, por um certo aspecto, paradoxal. Aliás, segundo lama Samten, a meditação sentada é o sexto de oito passos iniciais no budismo. Esses passos geralmente são dados todos ao mesmo tempo, porém acredita-se que, em estando algum passo pouco desenvolvido, os outros anteriores são prejudicados. Sobre cada um dos passos, existe uma perspectiva a ser desenvolvida. Por isso, quando se fala em “prática” no budismo, não se está falando necessariamente de meditação. Cuidar do que se fala, se pensa, se faz, ser generoso, compassivo, não responder aos impulsos e refletir sobre a inseparatividade da mente: tudo isso é descrito como prática, e deveria ser desenvolvida pelo praticante tanto quanto a meditação<sup>67</sup>.

## As práticas com deidades

Nos retiros em que participei, depois dos quarenta minutos de meditação silenciosa, parte-se para práticas com textos escritos. Duas práticas rituais de meditação envolvem leitura coletiva em voz alta. Cada uma delas está relacionada com um aspecto específico das tradições budistas que perpassam o

---

<sup>66</sup> No budismo, as técnicas de meditação que visam a pacificação da mente são conhecidas como *shamata*. Um texto fundamental para a meditação silenciosa é o *Girimananda Sutra*, onde o Buda ensina para seu discípulo Ananda dez contemplações, para serem transmitidas a Girimananda a fim de minimizar uma grave doença. A décima contemplação aborda diretamente a respiração na meditação, como uma condução para as outras nove contemplações.

<sup>67</sup> Todavia, nas entrevistas que fizemos, a palavra “prática” foi cento e quarenta e cinco vezes utilizada, e em quase todas elas foi sinônimo de meditação formal ou com deidades.

CEBB. A primeira que abordaremos, as *práticas com deidades meditacionais*, assinala a ligação com o budismo *Vajrayana* das práticas do CEBB; a segunda, as *leituras de sutras*, revela conexão com a abordagem *Mahayana* de compreensão de textos.

As práticas com deidade que presenciei, dentro do contexto do CEBB, foram a prática concisa, em português, de Tara Vermelha (*Arya-Tara*) e a do Buda da Medicina (*Mendjila*). Isso não quer dizer que essas sejam as únicas práticas *Vajrayana* conhecidas pelos praticantes. Os leigos, como Francisco, conhecem outras, pelo contato contínuo que têm com o *Chagdud Gonpa*, o mosteiro tibetano da cidade de Três Coroas.

O início da prática com de Tara firma-se com a visualização exterior. O que seria uma deidade? À primeira vista, para quem entra em contato com a prática sem nenhuma informação, pode-se entender Tara como uma entidade com substância própria, uma deusa. A essa deidade, visualizada pelo praticante, entoam-se uma seqüência fixa de preces e gestos, e a repetição do mantra da deidade, atribuindo a Tara qualidades positivas e pedindo bênçãos.

Apesar disso, o início da prece de invocação de Tara, feita logo no início da prática, torna possível uma série de interpretações possíveis, de acordo com o passo em que o praticante se encontra. Iniciando a prática, todos recitam, estimulados pelo condutor da prática:

*“No espaço a minha frente, a mãe de todos os vitoriosos, Arya Tara, de fato aparece, e a ela eu rezo”.*

A primeira frase, acima citada, é acompanhada de um *mudra*, gestos simbólicos realizados com as mãos. No *mudra* específico relacionado com essa frase, as mãos deslizam a frente do praticante, evocando a deidade. A visualização se consolida ao cruzarem-se as mãos diante do peito, estalando os dedos. Quanto à visualização, Chagdud Khadro assinala, em seu livro sobre a prática de Tara Vermelha:

“Visualizamos Tara como um corpo de luz fulgurante, saturado de imensa cor, cintilante com jóias luminosas, cercado por uma aura de brilhante luz de arco-íris. Não há sequer uma partícula de solidez em tudo isto; entretanto, devemos cultivar uma sensação real da presença de Tara como a que temos de quando outra pessoa está na sala conosco” (2002: 43-44).

Pode-se interpretar que a criação da deidade é algo realizado pelo praticante, mas no *Vajrayana* os lamas assinalam sempre que a natureza da deidade é a própria natureza ilimitada da mente. Ou seja, Tara já está lá desde sempre. Sendo Tara equivalente a tudo que existe, o objetivo final da prática é sustentar essa percepção de que *tudo é Tara*. Por isso, depois de visualizada fora de si, o rito conduz a que o praticante visualize-se como Tara<sup>68</sup>. Vão se relatando características da sua figura: “*Ela está sorrindo e é extremamente bela*”, “*metade de seu cabelo está preso no alto da cabeça, metade cai sobre as costas*”, etc. Recomenda-se que o mantra de Tara seja recitado rapidamente mantendo-se essa autovisualização de Tara, enquanto é dedicado, pelo condutor da prática, a uma lista de pessoas, vivas ou mortas, que os integrantes da prática consideram estar precisando de ajuda. Caso esteja-se numa prática usual, logo após a recitação, a visualização é desfeita e a mente entra em repouso: “*Concluída a repetição do mantra, a forma de Tara se dissolve na esfera natural da vacuidade*”.

As *sadanas* tem uma procura e circulação compatível com a circulação das práticas que relatam. *Sadanas* sobre a prática concisa de Tara, dentro do que apontamos, são comuns entre praticantes e pessoas próximas ao budismo no CEBB. Isso porque a iniciação de Tara Vermelha, atualmente, parece ser difundida sem maiores reservas<sup>69</sup>. Contudo, *sadanas* acerca de práticas menos

---

<sup>68</sup> Essa auto-visualização como Tara, segundo Chagdud Khadro, só pode ser plenamente atingida com a iniciação de Tara (Khadro, 2002: 71). Essa parte é geralmente atribuída como fundamental para a eficácia plena da prática.

<sup>69</sup> De fato, o budismo *Vajrayana* é uma religião iniciática, e um dos processos pelo qual está passando pela sua incursão no Ocidente diz respeito a uma maior abertura quanto a algumas iniciações. Isso acontece principalmente com Tara Vermelha. Uma cena que presenciei pessoalmente: sábado, uma e meia da tarde, meia hora antes de uma iniciação de Tara. Uma jovem do Gonpa, muito prestativa, tentava convencer uma visitante paulista, acompanhada do marido e dois filhos, a ficar para a cerimônia. “É um momento raro e especial para nós”. A visitante parecia interessada, mas não tinha vindo ao templo com este propósito: “Que bacana, mas sabe me dizer pra onde fica a Lagoa dos Patos?”.

conhecidas são oferecidas, ou postas à venda, em momentos em que essas práticas estão sendo transmitidas, para pessoas que tenham a respectiva iniciação<sup>70</sup>. Não observei isso no CEGB, mas é uma das características do templo de Três Coroas, centro nacional no que diz respeito às práticas tradicionais *Vajra*. Como praticantes mais antigos do CEGB também possuem *conexão* com o centro de Três Coroas, ou seja, com o *Vajrayana*, é normal que tenham uma pilha assombrosa de *sadanas* diante de si, nas práticas<sup>71</sup>. Entender-se com a pronúncia e as inúmeras sutilezas, mesmo nas práticas *Vajrayana* no CEGB, exige ao menos uma competência conjunta de leitura, compreensão e visualização da deidade que nunca surge no primeiro contato.

Dentro do contexto das *sadanas*, essa familiarização com a prática é compreendida dentro de dois estágios. Segundo Chagdud Khadro:

“O estágio de desenvolvimento compreende todos os processos de visualização e recitação, e o estágio da consumação consiste em repousar de forma não-dualista em nosso próprio estado desperto atemporal” (2002: 70).

Essas considerações permitem algumas reflexões sobre a questão do contato com os textos, no contexto em que estudamos. O texto da prática, do ponto de vista do praticante dedicado ao trabalho de si budista, serve para ser incorporado, ou na terminologia de Chagdud Khadro, realizado, até que ele não importe mais do que os movimentos interiores do praticante, o “mecanismo interno”, segundo Afonso. A prática de Tara Vermelha é realizada diariamente no ICM em Viamão, e na sala do Menino Deus é conduzida semanalmente às quintas-feiras por Eduardo *Padma Dorje*.

Dentro da perspectiva do lama e dos leigos do CEGB, a prática com deidades pode ser interpretada, se estamos numa linguagem de cuidar das ações

---

<sup>70</sup> É recomendado que os praticantes adquiram apenas as *sadanas* das quais possuem iniciação.

<sup>71</sup> Ainda comento, acerca do *Khadro Ling* de Três Coroas, que uma das distinções entre aqueles que praticam diz respeito ao acompanhamento das *sadanas*, por vezes tão veloz e dinâmica que apenas pessoas altamente especializadas nesse tipo de meditação, que decoraram as recitações em tibetano, conseguem se coordenar sem necessitar auxílio.

e da fala corretas, de manter os votos diante de Tara de não causar sofrimentos, purificando o carma negativo. Ou, numa linguagem da oitava etapa, pode-se interpretar que a natureza ilimitada permeia tudo o que existe, sejam quais forem os julgamentos e percepções sensoriais que se interponham entre quem observa e os objetos que surgem juntamente com o observador. A prática de Tara Vermelha, como as práticas referentes a qualquer outra deidade, seria um treinamento desta percepção holista.

Nas entrevistas, procuramos apreender como as práticas tibetanas são percebidas pelos que freqüentam o CEBB. Certa vez conversava com Francisco sobre a adaptabilidade do budismo em diversos contextos.

“Por exemplo: normalmente, o público mais pobre, você vai ver, numa vila sempre tem uma igreja, aonde as pessoas vão lá, e as pessoas escutam coisas, quer dizer, a pessoa que está lá ministrando a igreja, conduzindo o ritual, ela vai dizer pra você certas coisas que, muitas coisas, você não entende. Você faz, e a sua vida acaba melhorando. Isso, igrejas católicas, evangélicas. Eu realmente acredito que acabe melhorando, a gente vê as pessoas melhorando.

Da mesma forma, o budismo também oferece um método, que seria o método Vajrayana, que é ligado a isso. Ou seja, tem um guru, um mestre, que vai dizer o que você tem que fazer, que tipo de prática você vai fazer. Mesmo que você não entenda, e a sua vida vai melhorar, com o tempo você vai aprendendo, vai aperfeiçoando o método, e vai clareando o significado completo dele, e vai avançando cada vez mais. Esse é um método que não está ligado a uma erudição, não é necessário uma erudição, nem um método explicativo”.

As práticas de deidade geralmente são apresentadas como tendo uma eficácia por si mesma, sem a necessidade de um entendimento completo dela, num primeiro momento. Certa vez, tirando dúvidas depois da prática de Tara, um praticante antigo ouviu o seguinte comentário de uma mulher recém-chegada ao CEBB: “é, a gente ta recém entrando, nós não sabemos nada, fazemos tudo meio que por imitação...”. A resposta veio na hora, em meio a um riso auto-irônico: “não te preocupa, nós também estamos imitando. A gente também chegou aqui, tinha umas pessoas fazendo Tara, achamos legal e seguimos fazendo o que elas faziam. E assim vai”. Obviamente, com a participação efetiva no centro budista,

são sendo fornecidas maneiras mais elaboradas de compreender a prática, incluindo noções da simbologia que cerca a imagem da deidade<sup>72</sup>.

Os aspectos mais ritualísticos da prática tibetana nem sempre vão ao encontro das necessidades e perspectivas religiosas dos que ingressam no budismo. Geralmente, no CEGB, procura-se resolver as contradições explicando o papel das práticas *Vajra* dentro do caminho budista, e em certas ocasiões em que há tempo o lama explica a prática de Tara do início ao fim. Contudo, as iniciações do *Vajra*, inclusive de Tara Vermelha, são dadas apenas por mestres autorizados, e lama Samten, como vimos, não é um deles. A ligação entre o *Vajra* e o templo de Três Coroas, portanto, é uma constante nas entrevistas. Vejamos a questão segundo Henrique:

“Daniel: E o que você acha da parte ritual?”

Henrique: “Eu tenho iniciação de Tara, Tara Vermelha, e fui algumas vezes a Três Coroas. Acho diferente, Três Coroas. A minha concepção é que Três Coroas tem mais esse tipo de ritualismo do que nós, aqui, no CEGB. É mais voltado à prática tradicional. E, realmente, não me chama muito a atenção. O que me impele mais ao budismo são os ensinamentos, e a prática da meditação sentada. Mas o ritualismo, até certo ponto é bom, no tocante a tu manter uma disciplina. Acho que o importante quando isso promove uma disciplina em ti”.

Enfatizando a questão da disciplina, Henrique acabou encontrando um sentido funcional para a prática de Tara, mesmo que o domínio do código que a rege lhe escape. É possível que, mesmo sem muita empatia pela prática tibetana, encontre-se um meio termo, um “caminho do meio” entre a meditação zen e a tibetana, a mesma trilha de Alfredo Aveline. Isso está presente na fala de Igor:

“A minha ligação com o Vajrayana não é tão intensa. Na primeira prática, eu sentei e fiz a prática de Tara. Aquela primeira vez no ano passado e me mantive fazendo até hoje. Fiz outras práticas também, quando, junto com as pessoas lá. Mas é a única prática que eu faço solitariamente em casa, é a formal. E o que me atrai mais acho que é o lado Mahayana e até o zen, porque são coisas mais vinculadas à maneira, o lama dá esses três caminhos, e o Caminho do Meio, até

---

<sup>72</sup> Ver figura 3.

que... (risos) Eu faço a prática do Vajra, até esse momento, dessa maneira”.

Quando Igor fala no zen, está falando de meditação silenciosa. Essa complementaridade pode também inexistir, por força dos mais variados fatores. Lenora, que ia sempre ao Menino Deus nas reuniões de meditação silenciosa, assinalava não ter qualquer empatia com práticas tibetanas, e também com o zen. As razões a que ligava essa incompatibilidade eram derivadas de seu *ethos* profissional.

“Então, o zen não te embasa, tu fica olhando pra uma parede! (risos) E por outro lado, uma coisa mais ritualística, como o que seria lá em Três Coroas, foi uma única experiência que eu tive lá. (...) Eu não consigo ver no ritual, de sons e coisas, eu não consigo ver que aquilo, pra mim, faça algum tipo de efeito. O ritual pra mim não tem sentido. Então: aonde a gente tá, ali, com o Nelson, pra mim existe uma perfeição. Existe o lado onde a gente debate os ensinamentos, conversa, o que se apresenta dentro de uma lógica, trocamos idéias. E a meditação é fundamental, porque tu consegue te colocar de uma forma equilibrada, pra ficar aberto a esses ensinamentos, mas não envolve rituais maiores. Eu tenho dificuldades com rituais, não consigo me encaixar”.

O desencaixe por falta de “lógica”, na verdade, denuncia a falta de uma lógica discursiva que conduza a prática. Aqui, entendemos lógica discursiva como um discurso que circunscreve um sistema ordenado de idéias, como proposto por Platão, no diálogo de Sócrates *Fedro*<sup>73</sup>. Essa lógica, para Lenora, é encontrada nos livros sobre budismo, e nos debates no CEGB. Sua simpatia estava focada na discussão de temas que chegavam a certas conclusões. Logicamente, um budista mais ao “centro da província” questionaria se a prática se restringisse apenas a isso.

---

<sup>73</sup> "SÓCRATES: - Mas acho que convirás nisto: todo o discurso deve ser constituído como um ser vivo e ter um organismo próprio; não lhe deve faltar a cabeça nem os pés, e tanto os órgãos centrais como os externos devem estar dispostos de modo a se ajustarem uns aos outros, e também ao conjunto.

FEDRO: - Naturalmente" (Platão, 2001).

## A leitura de *sutras* e os grupos de estudo

Há, ainda, as leituras de *sutras*. O único *sutra* que presenciei várias vezes ser lido coletivamente é o *sutra do coração do Prajnaparamita*, ou apenas *sutra do coração*, texto-chave para a compreensão *Mahayana* acerca do conceito de vacuidade. O texto pode ser recitado em tibetano ou português, sempre coletivamente e em voz alta. No retiro de julho de 2003, começou-se lendo o texto em português, e depois de alguns dias passou-se à leitura coletiva em tibetano. Nesta última, a leitura em voz alta é compassada por um tambor pelo condutor da prática.

Ainda que a proposta deste trabalho não comporte, em seu centro, uma etnografia da leitura e da fala no budismo (como propõe Lewgoy, 2000), entre os espíritas), seria importante fazer algumas observações nessa direção. A leitura na posição de meditação, obviamente, justapunha a prática de leitura com o *cuidado de si* da proposta budista<sup>74</sup>. Quanto a questão da leitura, cabe ressaltar as práticas coletivas de recitação. As observações que poderia fazer acerca da fala giram em torno da noção de *fala correta*.

A leitura é ponto central de algumas atividades do CEBB, e a influência da escrita na cultura é foco de trabalhos na antropologia desde a década de 60 (Goody & Watt *in* Goody, 1998; Ong, 1998). Uma dessas práticas, que se faz junto a *grupos de estudo* distribuídos em reuniões semanais no CEBB, consiste na leitura em grupo da obra de algum mestre que seja referência para a *sangha*. Em momentos diferentes, tivemos acesso a duas experiências diversas. Contudo, ambas se coadunavam no esforço hermenêutico de refletir o cotidiano a partir do ensinamento. Justamente como salientou Jonathan Boyarin, em sua etnografia da leitura numa escola judaica de formação de rabinos (*yeshiva*) no Lower East Side, na cidade de Nova York:

---

<sup>74</sup> Na conclusão, faremos algumas observações acerca da absorção teórica possível de Michel Foucault neste trabalho.

“A tarefa coletiva de nossa classe, e de todos os leitores intersubjetivos judeus, era aceitar sobre nós mesmos as exigências obrigatórias, que assim criavam possíveis avenidas para compreensão.

Em particular, por todos da classe – incluindo nossos professores, que tinham sido judeus estritamente praticantes ao longo de suas vidas – terem crescido na cultura de massa americana, coletivamente empregávamos a estratégia de gerenciar e induzir nosso multiculturalismo, em vez de negá-lo” (*in* Boyarin, 1993: 223). (TLIM)

As exigências da leitura, no budismo, passam não apenas por uma hermenêutica específica, mas por um uso correto do corpo. Numa das cenas de leitura que presenciamos foi conduzida por Nelson num mini-retiro de domingo no ICM do qual participei, eu e os participantes da reunião de terça no CEBB Menino Deus. A sessão era conduzida em posição de meditação, e dividida em três estágios: *ler*, *contemplar* e *repousar*. Nelson lia em voz alta um parágrafo do livro *Portões da Prática Budista*, de Chagdud Tulku Rinpoche, depois havia um toque longo de sino que assinalava o momento de contemplar o que está escrito na vida prática diária de cada um. Por final, um toque seco de sino indicava o momento de repouso da mente, e depois de meio minuto voltava-se à leitura. Os comentários sobre o texto só seriam feitos ao final da prática, pelo que entendi a princípio.

O corpo, na prática acima citada, ficava imóvel em posição de meditação silenciosa. Só que, naquela ocasião, a disciplina não durou muito: logo após avançava-se quatro parágrafos ou mais, entremeando o texto com a interpretação e vivência pessoal de cada um. Naquela ocasião, os temas giraram em torno da questão da prática diária, com ênfase na vida sentimental. Pouco depois, Nelson assinalou que tínhamos esquecido do sino, e voltamos à rotina inicial, para logo depois esquecê-la outra vez.

Em outra ocasião, fora Francisco quem conduzira a leitura. O título do livro era *Além do materialismo espiritual*, cujo autor era um outro mestre tibetano conhecido como Chögyam Trungpa. O capítulo que Francisco selecionara para ler falava acerca da escolha do professor no caminho budista. Não houve qualquer observação quanto ao corpo desta vez, embora Francisco ficasse imóvel durante todo o tempo, enquanto eu e os outros procurávamos ainda nos acostumar com o corpo. A leitura, outra vez, trazia consigo as interpretações acerca da relação que

se recomenda ter com os lamas, sendo que Francisco deu um testemunho pessoal acerca de sua própria vivência no CEGB. Henrique estava presente tanto desta vez, como da anterior com Nelson, mas da primeira vez havia um pouco mais de público.

O budismo no Ocidente é uma religião letrada. Apesar de ser essa uma constatação empírica, ela não é absoluta. Contudo seria difícil imaginar, num contexto em que o budismo não está enraizado na cultura, e que o público interessado é um público letrado, que a transmissão não se desse sem o auxílio de textos. A percepção do que Afonso chamava de *mecanismo interno*, assim como sutilezas das visualizações e *mudras* das práticas tibetanas, são ensinadas através da participação contínua na *sangha* ou oralmente de mestre para praticante, de forma gradual, medida pelo envolvimento de quem escuta e da confiança do mestre naquele que ouve. Apesar dos textos apontarem a prática, no budismo tibetano, atribui-se à conexão com o lama a realização definitiva dela. Mais de uma vez ouvi pessoas perguntando ao lama sobre recomendações de leitura, ou inquirindo se algum livro que estavam lendo sobre o budismo era adequado.

Quanto à fala, podemos fazer algumas observações quanto ao cuidado que se propõe ter ao emitir opiniões. Penso aqui nos leigos, como Nelson ou Francisco, próximos ao lama. Lembramos que um dos passos do Nobre Caminho é a *fala* ou *linguagem correta*, e da preocupação dos budistas em não se dizerem de uma religião melhor ou mais profunda que as demais. Esta preocupação com a fala correta tem conseqüências para dentro das conversas na sala de meditação.

Examinando algum assunto, ou respondendo a alguma dúvida, um budista como os leigos que conhecemos vai continuamente tentar escapar das dicotomias, algumas vezes reformulando a dúvida proposta da forma *mais correta*, ou seja, da forma em que pudesse haver uma resposta dentro do enquadramento dos ensinamentos do lama, sem que o tema central da pergunta se perda<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Isso, inclusive, pode ser uma peculiaridade do CEGB. Algumas outras (possíveis também de acontecerem no CEGB) podem ser interpretadas como o *Dyani-buda* de cor verde (ver capítulo 2, *Mahayana*), das ações iradas. Numa palestra em 2003, lama Samten estava acompanhado de professores representantes do soto-zen e do budismo coreano, no auditório da

Uma maneira de verificar a influência da leitura no grupo é a evocação das *citações*. Citar um livro de um mestre budista, enquadrando a questão em pauta dentro de sua perspectiva, parece deslocar de forma sub-reptícia o carisma do mestre ao que o está citando. Esse processo é ainda mais aguçado, se ao invés de citar, for evocada a fala do mestre, ouvida em sua presença num retiro, por exemplo. Outra citação freqüente, também presente sobremaneira no budismo *zen*, envolve estórias curtas que migram “de boca em boca”, sempre envoltas em algum sentido budista.

Uma etnografia da fala e da leitura entre budistas, de certa maneira, teria de lidar com esses aspectos. Contar, citar e enquadrar poderiam ser itens principais na exploração do que poderíamos chamar a *retórica budista*. Além disso, a leitura, como no espiritismo, torna-se um *exercício espiritual* (Lewgoy, 2000: 74) distante da leitura puramente analítica. Contudo, no espiritismo, o exercício espiritual estende-se também à produção de obras psicografadas, inspiradas por espíritos, e da habilidade reconhecida do médium de ser um veículo adequado para este fim. No budismo, o *carisma* do professor de *dharma* depende do reconhecimento dele enquanto um *mestre realizado*, com experiência vivida de meditação, sabedoria e compaixão.

### **Os trabalhos diários e o Espaço Cultural**

Voltamos ao retiro de julho. Às sete da manhã, depois das leituras, vinha o café matinal. Uma série de atividades permeava esses momentos, além do café propriamente dito. Todas elas eram acertadas logo ao início do retiro, e eram atividades ligadas aos aspectos de limpeza, organização e manutenção da infra-estrutura do Instituto.

---

Faculdade de Economia da UFRGS. Microfone aberto ao público, uma das pessoas presentes toma a palavra e expõe uma série de dificuldades com a abordagem budista. Pareceu-me que narrava algo semelhante a uma crise existencial. Depois de tudo dito, uma professora do zen coreano, falando em inglês, perguntou: “quem está sofrendo?”. “Ora, quem? Eu”, respondeu. “Eu, quem?”. O desconforto misturado à irritação da pessoa que falava era muito visível pra não ser notada.

Como em tudo, era aconselhado pelo lama que cada uma das atividades fosse encarada como *prática*. Dessa forma, os participantes limpavam as louças das refeições, lavavam banheiros, varriam dependências e organizavam a sala de meditação. Além disso, tinham de gerenciar a sua própria bagagem, trazendo também suas próprias roupas de cama. As tarefas eram divididas logo no primeiro dia, sendo que a escala era refeita nos dias subseqüentes, assimilando as novas presenças e as ausências dos que faziam apenas parte do retiro.

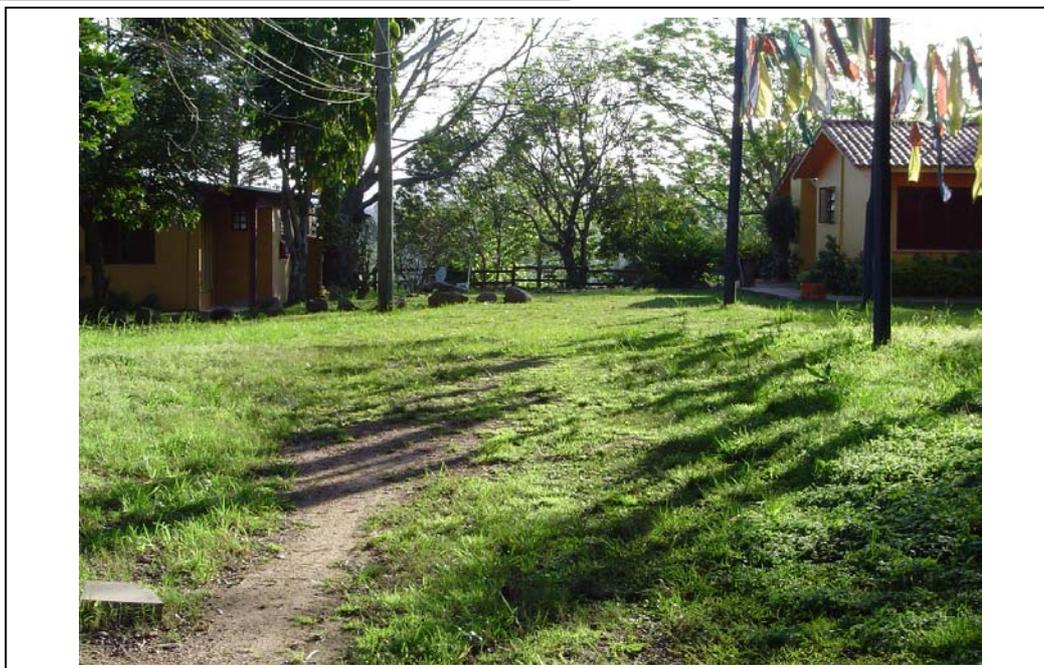
Nesse momento, o “espaço” em que as pessoas conviviam eram o refeitório, a cozinha, os dormitórios coletivos e as áreas externas. Depois das refeições, sempre havia um momento de descanso em que era possível ver as pessoas meditando, fazendo *cooper* ou *tai-chi-chuan* nas áreas externas, conversando sobre o retiro ou sobre outros assuntos. Eram os momentos de sociabilidade mais intensa, por vezes permeada pela tarefa que se era responsável naquele momento.

No retiro de julho de 2003, duas mulheres de idade de 20-30 anos, ambas casadas, trabalhavam na cozinha, lavando a louça do almoço, enquanto eu secava. Uma era terapeuta, a outra psicopedagoga. As duas moravam em diferentes pontos do Brasil. Não se conheciam antes daquele trabalho. Ao final de nove dias de retiro, sabiam suas respectivas histórias de vida, e programavam viagens para visitarem-se. Consolidaram uma partilha narrativa durante nove dias na pia da cozinha, sem a presença dos maridos, que também estavam fazendo o retiro.

Esses momentos de partilha estão entremeados pelo código da dádiva, o dar e receber que instaura ligações intersubjetivas. A divisão das tarefas instituíria esse código, delimitando tarefas e, numa certa medida, circunscrevendo uma rede de benefícios na qual cada um fazia uma parte e todos saíam ganhando. Daí a preocupação, expressa pelo lama logo no primeiro dia, de que “todos tivessem algo a fazer”, para que ninguém se sentisse prejudicado, ou em outras palavras, para que todos fossem incluídos na trama intersubjetiva que se cria a partir dos retiros, principalmente dos trabalhos coletivos.



**Figura 10 – Bandeiras de oração, área externa do CEBB.**



**Figura 11 – Entrada do CEBB. À esquerda, a lojinha. À direita, bandeiras e dormitórios.**



Figura 12 – Frente da lojinha, que serve como estacionamento.



Figura 13 – Templo inacabado, que está sendo retomado para conclusão. Desde agosto, o CEBB mobiliza uma campanha, angariando fundos (ver Bodisatva, 2003).

Entre os que estão mais envolvidos com a vida do Instituto, um outro elemento da rotina diária era a participação em projetos comunitários, dirigidos a comunidades que estão em volta do ICM em Viamão. Esses trabalhos comunitários foram pensados como atividades voltadas ao público infantil, em complementação às atividades escolares. Entre agosto e setembro de 2002, esses projetos sócio-culturais foram unidos sob a proposta guarda-chuva do *Espaço Cultural*, ligado ao Instituto Caminho do Meio assim como o CEBB<sup>76</sup>.

Atualmente, o Espaço Cultural é coordenado por Olga, que fez questão de destacar que as atividades do CEBB e do Espaço Cultural estão integradas, mas são coisas independentes. Entretanto, os integrantes do Espaço Cultural focam a mesma superposição entre cotidiano e prática espiritual que coordena as atividades corriqueiras de um retiro. Igor é um dos que participa ativamente do Espaço Cultural, ajudava com aulas de informática às crianças<sup>77</sup>. A leitura que fazia de seu trabalho voluntário com o budismo se dá através de um voto que tomou num retiro que fez em Três Coroas em 2003, o voto de *bodisatva*, segundo o qual o praticante procura sempre evitar trazer sofrimento aos outros seres, movendo-se sempre pela compaixão para trazer benefícios. Igor inseriu seu trabalho no Espaço Cultural dentro do horizonte de sentido deste voto:

“Agora, vendo o brilho nos olhos das crianças, vendo que as pessoas também, as outras pessoas conseguem auxiliar, ou, talvez mais do que eu porque eu humildemente faço uma pequena parte. E pessoas com mais capacidades, mais habilidades que ensinam coisas maravilhosas pras crianças como seu V., da marcenaria, a R., da tapeçaria. E as crianças fazendo coisas, levando, vendendo até tapetes. Levando um brinquedinho que ela, que conseguiram fazer de madeira, um caminhãozinho e coisa e tal. Coisas maravilhosas, tu vê toda essa energia envolvida, uma satisfação assim, que não é pessoal, mas é pessoal também, de uma forma assim, pessoal porque tu vivia junto com todas as pessoas...”

---

<sup>76</sup> Ao que nos relatou Igor, a idéia de haver um espaço para projetos sociais voltados às comunidades carentes no entorno do Instituto tinha, pelo menos, seis anos de existência, desde que vieram os primeiros moradores para Viamão. Durante o período em que fiz meu trabalho de campo, o Espaço Cultural promoveu algumas palestras sobre arte. Porém, o contato com a comunidade esteve menos ativo.

<sup>77</sup> As oficinas que eram disponibilizadas, entre outras, tinham como temas arte e música, tapeçaria e marcenaria.

O trabalho do Espaço Cultural, principalmente a atividade com as crianças, pode ser entendido como uma prática religiosa, e também como uma ponte de comunicação entre duas realidades sociais, a dos praticantes budistas e a da população circundante, eminentemente pobre<sup>78</sup>. Há, nas proximidades do CEBB, um terreno habitado há poucos anos, constantemente citado como foco de insegurança, conhecido como a “invasão”. Relatos quanto a assaltos e desaparecimento de pertences são comuns entre os participantes do CEBB<sup>79</sup>.

Portanto, o trabalho do Espaço Cultural serve também como um canal de comunicação entre as comunidades vizinhas e o CEBB. Todo grupo religioso procura ter uma estratégia de inserção na realidade circundante, podendo existir tendências para o isolamento, ou o proselitismo para fins de arrebanhar fiéis. A atuação do ICM nessa parte tem sido estabelecer uma relação semelhante à das ONGs, inclusive com os mesmos dilemas acerca dos possíveis assistencialismos derivados desse tipo de prática engajada. O Espaço Cultural atualmente incorporou a linguagem dos “projetos sociais”, não mais limitados aos cursos para crianças em idade escolar.

Finalizando com uma comparação: se o público é semelhante em relação ao espiritismo, as implicações sociológicas que Lewgoy (2000) observa no surgimento do movimento espírita não são compatíveis com o budismo que estamos analisando<sup>80</sup>. Isto, obviamente, porque as circunstâncias históricas do surgimento de ambos do Brasil distam algumas décadas. Os alinhamentos políticos dos participantes que entrevistamos parecem estar mais direcionados à posições de esquerda. Contudo, seria arriscado assumir, sem mais dados, que o budismo responde como uma espécie de “teodicéia” (o prefixo é inadequado) correspondente a sociodicéia de origem dos que dele se aproximam.

---

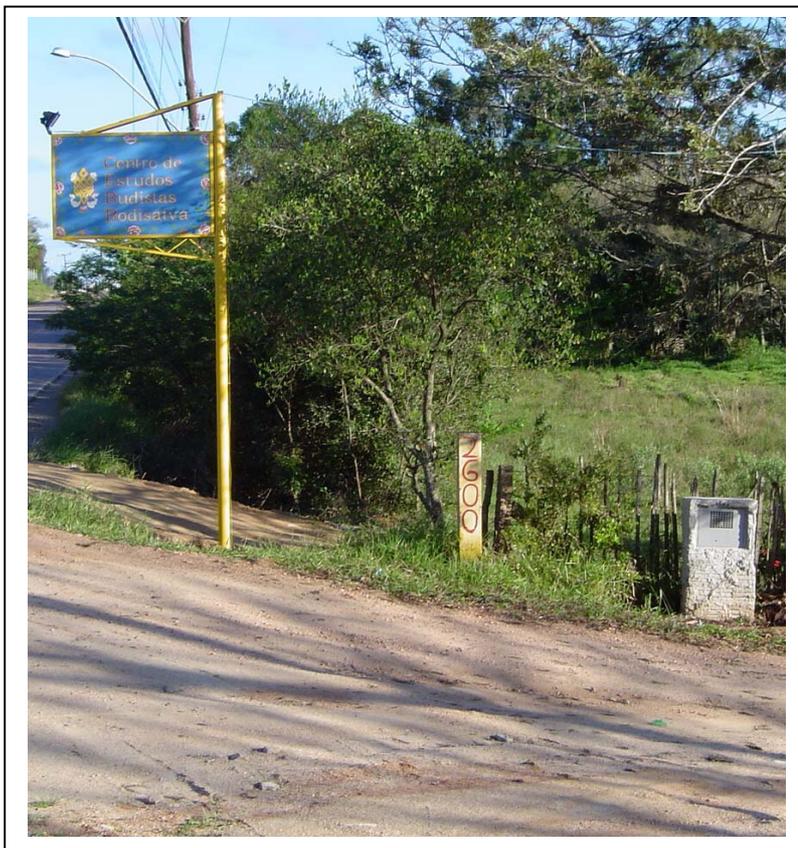
<sup>78</sup> Em Porto Alegre, a palavra *vila* tem uma conotação pejorativa semelhante à que tem *favela* em São Paulo e Rio de Janeiro. As *vilas* são habitadas por população de baixa renda, e se caracterizam, via de regra, por precárias condições de infra-estrutura urbana.

<sup>79</sup> A moto de Henrique fora roubada no terceiro dia do retiro de agosto de 2003, sendo que até agora a polícia só encontrou partes do veículo.

<sup>80</sup> Ver capítulo 3, nota 56.



**Figura 14 – Estrada Caminho do Meio, descendo do ônibus em direção ao ICM.**



**Figura 15 – Entrada do ICM (na placa, anunciado como CEBB).**

## Os ensinamentos

O retiro continuava, depois de um intervalo das sete às nove horas, com os ensinamentos de lama Samten. Sua abordagem quanto ao budismo já foi descrita em capítulo anterior, cabendo-nos agora descrever outro tipo de contato possível com o lama no cotidiano do CEBB, correspondente aos ensinamentos nos retiros.

As palestras são exposições curtas do lama, nos temas e contextos mais variados. Durante o tempo desta etnografia, o lama deu palestras na Associação zen de Porto Alegre, na sede do CEBB no Menino Deus, no Tribunal de Justiça do Estado, no III Fórum Social Mundial, em um seminário sobre ecumenismo na Associação dos Médicos do Rio Grande do Sul, e em muitos outros pontos do Brasil.

A articulação principal da vida religiosa de uma *sangha* está voltada ao seu lama, que, de forma direta ou indireta, está presente em suas atividades. No CEBB, por conta das constantes viagens de lama Samten em outras cidades, fazendo palestras e retiros em vários centros que ajudou a fundar, o lama nem sempre está presente em Viamão. Os retiros no ICM em Viamão expõem o lama “em sua casa”, nos vários sentidos que a palavra *casa* pode ter. Boa parte desses que vêm acorrem aos retiros são pessoas ligadas ao lama e residentes em São Paulo, Recife, Curitiba, Caxias, etc.

A divulgação da abordagem de lama Samten também se dá através das mídias. Como já comentamos, é mais fácil “conversar” com lama Samten por e-mail do que pessoalmente. Os principais suportes midiáticos para essa difusão do budismo são o papel e a tela. Os dois livros de lama Samten, *A jóia dos desejos* e *Meditando a vida*, são fontes primordiais nos grupos de estudo do CEBB. Ambos são compilações escritas e revisadas de palestras proferidas por Aveline.

Outra fonte de difusão é o *site* na *internet*, a revista eletrônica *Bodisatva*, onde pode ser encontrada a apresentação do CEBB e de Padma Samten, além de textos acerca do budismo e um calendário de atividades e

eventos<sup>81</sup>. Quanto aos eventos em Porto Alegre, é importante salientar que esses eventos reforçam os laços e a visibilidade entre as *sanghas* budistas de diversas tradições. Vimos esta relação de cooperação mútua mais intensa com os praticantes do zen-budismo, mas certamente ela existe em relação às tradições tibetanas em Porto Alegre.

## Conclusão

Voltando ao ponto de partida, a *communitas normativa* estabelecida pelos retiros não altera as estruturas hierárquicas do centro budista, mas faz com que um conjunto de pessoas, durante os dias em que se propuserem a ficar no evento, se mantenham sob o mesmo regime de significado. Os participantes dos retiros podem estar mais próximos ou mais distantes do lama, no que tange às decisões e organizações de eventos do CEGB. Os três tipos ideais que Lenoir estabelece para delinear o budismo na França (1999b) parecem ser válidos ao nosso caso: praticantes, envolvidos e simpatizantes, mas pode acontecer que simpatizantes tenham bastante influência diante do grupo, como no caso dos que beneficiam a *sangha* com trabalhos voluntários de grande valia e narrativas de transformação de vida marcantes no contexto do grupo.

A dinâmica de retiros budistas, como os conduzidos por lama Samten, compõe-se de ensinamento e prática. No capítulo segundo, tentamos sintetizar a maneira através da qual os ensinamentos são transmitidos, tendo como estrutura principal o nobre caminho óctuplo. Esses elementos da tradição budista são transmitidos durante os ensinamentos, utilizando recursos de comunicação: a observação da receptividade do público, a exposição sistemática, a enunciação de exemplos explicativos dos ensinamentos e a criação de um clima de “bate-papo” informal. Diante disso, o público receptivo a esse tipo de mensagem, pela origem

---

<sup>81</sup> Ouro *site* bastante, este ligado ao ICM, é o [www.caminhodomeio.org](http://www.caminhodomeio.org), onde existem diversos *links* relacionados não apenas com o budismo. Seu conteúdo traz notícias atuais, matérias sobre a atual condição dos tibetanos, terceiro setor, etc.

social que apontávamos na terceira parte, vai sentindo uma sensação de que está “avançando” na compreensão intelectual do que está sendo exposto.

O otimismo da compreensão é contraposto à realidade da prática. As dificuldades da prática de meditação formal, vividas literalmente *no corpo*, podem gerar sessões coletivas de desconforto, conforme o tempo de experiência do grupo com a meditação. A prática por visualização com deidades promove uma contínua tensão entre ritualismo e racionalismo, fé no mestre que transmite e a lógica racional e intelectual. Talvez a proposta da prática com deidades, se plenamente desenvolvida, traga para a experiência vivida algo que sempre está subterrâneo na vida cotidiana: a linha tênue entre a criação fenomênica do mundo e a crença na existência dos objetos externos. Tanto que os praticantes nem expõem como necessário, num primeiro momento, a exegese dos símbolos que cercam as figuras da deidade: mais importa a experiência de constituir a deidade externamente, o “orgulho divino” (Gyatso, 2001) de ser também a deidade, e dissolver tudo isso logo depois, como as mandalas de areia. A *loga da deidade*, com a criação e dissolução delimitadas do sagrado visualizado, insere a importância dos rituais como forma de avanço dentro do caminho budista.

As últimas linhas podem ser entendidas como uma certa imersão no universo dos praticantes, e aqui alerta para o significado específico da palavra *prática*, seguindo a trilha de Frédéric Lenoir, em contraste com o catolicismo:

“No catolicismo, entende-se comumente por ‘prática’ a participação numa liturgia comunitária, essencialmente a eucarística, que se reveste de um certo caráter de obrigação para os fiéis; o ‘praticante’ é aquele que se conforma à determinada prescrição institucional. No budismo, a prática é logo conhecida como um ato introspectivo individual – mesmo se a dimensão comunitária estiver também presente – implicando o uso de certas técnicas psico-corporais. O ‘praticante’ é aquele que se engaja num rumo de vigilância e de transformação de si” (Lenoir, 1999b: 62) (TLFM).

Esse caminho de transformação, como vimos anteriormente, adquire profundidades de refiguração religiosa coerentes com níveis de compromisso na *sangha*. Através deste capítulo, pretendíamos estabelecer as atividades no

decorrer de um retiro, espaço de sociabilidade que permite uma condensação significativa das práticas budistas e o reforço de um elo identitário, assentado sobre o conceito ideal do *praticante*. Contudo, a figura do *praticante* pode vir a ser mesmo um problema, do ponto de vista dos que seguem o budismo. A questão de que ser um *praticante* é, também, sustentar uma *identidade* (externalizada em estéticas e filosofias), foi problematizada em diversas ocasiões, coletivamente ou em entrevistas. A equalização desta constante tensão se dá através de *uma contínua atenção sobre si mesmo*, eqüidistante tanto do imobilismo da descrença férrea quanto do proselitismo religioso.

## CONCLUSÃO

Aqui, faremos um fechamento geral do que viemos dizendo até este momento, e algumas considerações finais acerca das análises acadêmicas às quais tivemos contato, situando nosso trabalho diante do que já foi produzido.

A essa altura, pode parecer estranho remeter o leitor ao trabalho de Michel Foucault. Afinal, não se trata de um filósofo interpretativista ou hermeneuta, ou de um fenomenólogo, como os outros teóricos estrangeiros que vínhamos citando. Entretanto, a leitura da segunda parte de sua *História da Sexualidade* traz uma mudança de enfoque, que o forçou a um “deslocamento teórico” ao estudo que propunha no primeiro número da série (Foucault, 1984a). O propósito do projeto foucaultiano, nesse caso, era compreender como a sexualidade se transformou num objeto, com a correspondente formação de sujeitos morais. Para compreender esse processo, suas pesquisas tiveram de retroceder até a Antigüidade Clássica.

Em contraponto ao norte anterior das pesquisas de Foucault acerca das microestruturas de poder mediadas discursivamente, Foucault passou a perceber “como os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo” (Foucault, 1984b: 11)<sup>82</sup>.

Debruçar-se sobre este objeto de estudo fez com que Foucault delineasse quatro formas de subjetivação, mediadas pelos códigos morais. Utilizaremos a descrição por Foucault (1984b: 27-28; auxiliados pela leitura de Goldman, 1999: 36-37) destas formas para fazer nossa síntese. A idéia aqui é simples: as formas de subjetivação de Foucault podem ser úteis para pensar um *modo de subjetivação budista*, imerso, como vimos, no paradoxo do *praticante* que expusemos de forma fragmentária durante os capítulos.

---

<sup>82</sup> Em certo trecho de sua introdução, Michel Foucault assinala o tamanho de seu desvio teórico: “Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade: analisar, não os comportamentos, nem as idéias, nem as sociedades, nem suas ideologias, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (Foucault, 1984b: 15).

A primeira destas formas de subjetivação é designada por Foucault como a *determinação da substância ética*, que Goldman interpreta como a *matéria* na qual a moral será investida. Esta matéria, no budismo, é conhecida pelas três âncoras da prática: *corpo, fala e mente*. O exame detido de cada aspecto, o corpo imóvel e a ação compassiva, a tranquilização das energias internas e o controle do que se fala, e a pacificação da mente e dos pensamentos conduz a trilha através da qual torna-se "senhor da própria mente".

As *razões desse investimento*, ou a *teleologia do sujeito moral*, no budismo de lama Samten, é diferenciada a cada passo dentro do *nobre caminho óctuplo*. A princípio, no primeiro giro da roda (Gyatso, 2001), procurar-se-ia o afastamento do sofrimento e a busca de felicidade permanente (*tranquilidade, autoconhecimento*). No segundo giro, através da consciência da situação humana diante do mundo, procurar-se-ia afastar os outros do sofrimento através da compaixão, numa primeira percepção da inseparatividade. No terceiro, a reflexão permanente sobre a vacuidade e a luminosidade da mente induziria o surgimento de uma mente não-responsiva, dando ao *praticante* uma experiência de liberdade não-condicionada por situações benéficas ou adversas, ou no jargão budista, gerando *destemor*.

Os objetivos do caminho espiritual podem variar, seguindo os diversos giros da roda. No entanto, o objetivo principal do processo está associado com as quatro constatações fundamentais do budismo. De forma específica, a terceira nobre verdade a enuncia: *existe possibilidade de liberação definitiva dos ciclos de sofrimento*. Para tanto, existem métodos específicos, desenvolvidos pelas diversas tradições budistas, a fim de conduzir a um desfilamento interior, um reconhecimento da essência perdida.

Dois destes métodos foram citados neste trabalho. Um deles aproxima-se muito do *zazen* das tradições zen-budistas. A meditação silenciosa, num primeiro momento, é realizada para dar um foco à mente, gerando tranquilidade e uma *mente disposta* aos ensinamentos. Consideramos também outra via de acesso ao reconhecimento da natureza ilimitada (ou búdica), as práticas com deidades tibetanas. Se fomos bem-sucedidos, mostramos que estes métodos se

complementam na abordagem de lama Samten, e que simpatias e dificuldades são encontráveis em ambos os meios utilizados, para aqueles que entrevistamos no centro budista.

É necessário reconhecer, diante dos aspectos que nos levam a delinear esse *modo de subjetivação*, que talvez este seja o legado dos mestres e lamas que trazem a tradição budista para a formação de centros de *dharma* no Ocidente. E que esta é uma das vozes que se fazem presentes nos centros, como vimos nas duas partes finais, em que evocamos as falas em entrevista. Se tivéssemos que definir a abordagem, não só de lama Samten, mas também dos professores budistas que acompanhamos até este momento, seria como uma *sexta abordagem sobre o budismo*. Mesmo quando formulada por ocidentais, esta sexta abordagem construiu-se tendo os ensinamentos dos mestres orientais como horizonte. Esta perspectiva tem, necessariamente, de dialogar com as outras que se impuseram anteriormente, pelo menos, desde o século XIX, como vimos no primeiro capítulo. De certa forma, elas estão presentes na opinião das pessoas que simpatizam com o budismo, pela ética da *compaixão*, pelo *niilismo intelectual*, pela *mística* ou pela *resistência às hierarquias secularizantes*.

Observa-se o lama como o formador de um eixo de consenso, em torno do qual as divergências, interiores aos indivíduos ou exteriorizadas ao grupo, “pacificam-se”. O lama constitui-se como veículo primordial do *Dharma*, e por isso, reveste-se de uma autoridade advinda quando reconhecida sua experiência no caminho espiritual. Ainda salientamos que as passagens das quais o lama foi protagonista dentro do budismo geram uma identificação, na medida em que os que chegam ao CEBB também passaram por uma série de experiências religiosas.

A reflexão sobre a identidade, que apontamos durante a terceira parte, ressalta que o esforço de concentração e estabilidade solicitado aos que iniciam no caminho do budismo é um o passo inicial para o processo que leva a dissolução das identidades, através do corte dos apegos psíquicos. Ao nosso ver, esse processo possui embutido em si um paradoxo, na medida em que a aproximação ao centro da *província de significado* budista configura *uma*

*identidade social do praticante*, do modo que entendemos identidade na antropologia, ou seja, o processo de definição e autodefinição de atributos e pertencimentos. Ao final do caminho, a mente agiria de forma tão reflexiva sobre o mundo que mesmo a emergência da identidade pessoal budista, através de símbolos externos de crença e pertença, seria algo dispensável.

Enquanto não alcançam a meta a que se propõem (e sem saber se a realizarão nesta vida) os budistas *praticantes* ligados ao CEGB vão lidando com as situações cotidianas, mantendo sua prática e expondo-se enquanto praticantes. Essa exposição se dá em três planos: *corpo*, *fala* e *mente*. As práticas sociais relacionadas com o corpo estão expressas na maneira correta de se sentar, de vestir-se com *tchuba* e *zen*, de realizar os *mudras*, de entoar cânticos tibetanos. Quanto à fala, apontamos a importância da fala correta, ligada sempre à abordagem de lama Samten, e a sua associação com a linguagem escrita, nos textos do mestre ou nas *sadanas*. Quanto à mente, a exposição enquanto praticante se dá através das técnicas de meditação silenciosa e das práticas tibetanas.

Tudo isso faz com que o budismo seja mais abrangente que uma *noção de pessoa* (Mauss, 1974), remetendo a um *projeto de si* que solidariza pessoas que se encontram no mesmo caminho. Aqui, temos o plano da sociabilidade em meios budistas, que exerce um efeito de ressonância quanto às histórias individuais, tornando-se por vezes um *horizonte de sentido* constitutivo da identidade religiosa budista. Conformam-se assim os limites de um grupo com uma relativa auto-referência, bastante marcado pela estética diferenciada das roupas e adereços, e que são reconhecidos por outros grupos, religiosos ou não, como os *budistas tibetanos*, os *budistas* ou os *buda*. Nesse trabalho, ativemo-nos a dois aspectos desse *projeto de si*: as razões alegadas nessa busca, e aspectos que envolvem um conjunto de rituais de ensinamentos disseminados neste grupo.

O universo dos praticantes do budismo tibetano, com seus objetos de prática, *sadanas* e retiros em Três Coroas, é uma realidade vivida e sentida por um grupo relativamente pequeno, se comparado com o número de pessoas que se aproximam do budismo e passam por ele. Entretanto, este pequeno grupo é

vital para o funcionamento das atividades no CEGB. Talvez a arquitetura dos templos tibetanos, como o *La Kang* de Três Coroas ou a sala do ICM, na qual a casa do mestre fica em cima da sala de meditação, seja uma boa metáfora para a situação em que os mestres budistas vivem. A casa só se sustenta se houverem alicerces sobre o chão, assim como os lamas só são reconhecidos como mestres enquanto houver pessoas recebendo sua transmissão e sustentando suas práticas pessoais.

E o que estamos somando à maneira através da qual o budismo foi visto, nas análises acadêmicas? O que percebemos, nas matérias jornalísticas acerca do budismo, e mesmo nas análises das quais vínhamos comentando, é uma comunhão simpática com o objeto. Aqui, como antropólogos, gostaríamos de assinalar que isso não é, necessariamente, um problema em si mesmo, do ponto de vista científico. Contudo, o fascínio pelo budismo pode fomentar o risco de se *perceber o budismo somente através do que os mestres dizem que ele é*. Logicamente, a fala autorizada dos mestres é importante para a compreensão do processo global do budismo: eles transmitem ensinamentos atraentes e promissores, mas porque assim eles parecem?

Para responder a essa pergunta, saídas como: examinar apenas processos macro-societários, as falas dos mestres, ou admitir que todos são de antemão "convertidos", não dão conta da profundidade dos significados investidos nas incursões religiosas de sujeitos reflexivos, e dos níveis diferenciados de admissão do modo de subjetivação budista. Lendo os trabalhos atuais sobre budismo, a sensação é de que a abordagem que dá mais resultados é que atenta aos ruídos mais ao fundo das salas de meditação, às incertezas e alegrias dos praticantes, os fascínios e repúdios dos que iniciam. Ou seja, parafraseando o patrono da disciplina (Malinowski, 1978), pensar que *o budismo é aquilo que budistas dizem, fazem e dizem que fazem em seus contextos, sejam eles mestres ou alunos, orientais ou ocidentais*.

Não se trata de um mero prazer iconoclástico, de minimizar as crenças alheias ou de desautorizar quem quer que seja. Sem essa análise em sintonia fina, aberta às experiências dos sujeitos, não há como levantar hipóteses

produtivas acerca da inserção do budismo no Ocidente. No contexto analítico que propusemos neste trabalho, a análise dos percursos religiosos permitiu essa experiência empática com os entrevistados, que iam reconstruindo suas trajetórias a partir de suas experiências no budismo, assim como o fariam talvez com outro prisma de acordo com o contexto de entrevista correspondente.

Exatamente por trafegar no espaço intersticial das províncias de significado, a antropologia pode fornecer um *meta-discurso*, que englobe de alguma forma as percepções e ações de indivíduos acerca das manifestações culturais que vivenciam, e as tensões contínuas que essa vivência gera. Se o(s) mundo(s), os seres, os ensinamentos e os sofrimentos são tão reais quanto "o tecido dos sonhos durante a noite" (como consta numa dedicação budista bastante recitada sempre aos finais das práticas do CEBB), coube a nós neste trabalho contemplar como "sonhadores" significam coletivamente a concretude de suas experiências religiosas.

## GLOSSÁRIO MÍNIMO DE TERMOS ÊMICOS

*Este glossário foi compilado a partir da dissertação de Vera de Andrada e Silva (2002: 179-181) e da tese de Maria Thereza da Costa Barros (2002: 252-268). Sempre a origem estará referida no verbete. As informações entre parênteses são sempre da tese de Barros. Reforço aqui, outra vez, meus agradecimentos às autoras.*

**Anatman** (páli): “A doutrina de *anatman* é uma das teorias centrais do budismo. Ela nega a existência no interior de um ser individual de um Eu (*atman*) no sentido de substância imperecível, imortal, única e independente. Na concepção budista, o Eu não é mais do que uma personalidade empírica, composta de cinco agregados da existência (*skandha*), inconstante, efêmera e então dolorosa” (Barros, 2002).

**Arhat** (sânscrito): “o ideal de perfeição do Budismo Theravada; o que ‘deitou abaixo sua carga’, que alcançou o objetivo final – a libertação de todas as amarras que prendem à existência cíclica” (Silva, 2002).

**Avidya** (sânscrito, literalmente “ignorância”, “cegueira”): “refere-se a uma não visão, tanto individual quanto cósmica. Ao nível individual, a cegueira impede de distinguir permanência e impermanência, aparência e realidade” (Barros, 2002).

**Bodisatva** (sânscrito): “ser de iluminação; o ideal do Mahayana, o ser movido pela compaixão, que busca iluminar-se através da prática das ‘seis perfeições’, mas renuncia à iluminação até que todos os seres a tenham alcançado” (Silva, 2002).

**Bön**: religião anterior ao budismo no Tibete.

**Buda**: “da raiz sânscrita *budh*, acordar, despertar. O desperto, o iluminado, aquele que atingiu o conhecimento perfeito da iluminação” (Silva, 2002).

**Deidade** (tibetano: *Yidam*): “deidade búdica pessoal cujas características correspondem a aspectos psicológicos do praticante” (Silva, 2002).

**Dharma**: (páli). “Conceito central do budismo, utilizado nas acepções diversas:

1- A Lei cósmica, a ‘Grande Ordem’ a qual nosso mundo está submetido e cujo principal aspecto é a lei do renascimento determinada pelo carma.

2- A doutrina de Buddha, o primeiro que tomou consciência desta “lei” e a fórmula. Esta doutrina exprime a verdade universal. Ao ser tomada neste sentido, o Dharma existia antes do nascimento do Buddha histórico que não era ele mesmo senão uma manifestação. É neste Dharma que o budista toma refúgio (*Trisharana*).

3- Conjunto de regras éticas e de normas de comportamento (Shíla, Vinaya-Pitaka).

4- Manifestações da realidade, coisas, fenômenos em geral.

5- Pensamentos, conteúdos psíquicos, idéias, reflexos dos fenômenos no espírito humano.

6- Termo designando os ‘fatores existenciais’ que, para o Hinayãna, são as pedras angulares da personalidade empírica e de seu universo” (Barros, 2002).

*Nirvana*: (páli, sânscrito) “extinção, completa superação da existência cíclica, libertação do sofrimento” (Silva, 2002).

*Sangha* (páli): “derivado de *sangitti*, recital, assembléia de recitadores; a comunidade de praticantes budistas; a terceira jóia de refúgio” (Silva, 2002).

*Sadana*: “texto litúrgico composto de preces e de práticas de meditação específicas” (Silva, 2002).

*Samsara* (sânscrito, literalmente “migração”): “O ‘ciclo das existências’, seguido de renascimento no seio de diferentes condições de existência (Gati), as quais um indivíduo não pode se subtrair antes que ele tenha obtido a libertação e atingido o Nirvana” (Barros, 2002).

*Sutra* (sânscrito, páli): “a raiz da palavra quer dizer ordenhar e, por analogia, o fio de leite que escorre é a linha. Fio, linha; estilo de composição poético-literária utilizado na Índia, em que cada linha contém um significado em si mesmo e um conjunto de linhas compõe um significado mais completo; designa as palavras de Buda memorizadas oralmente e posteriormente compiladas por escrito na *Sutta-Pitaka*, a segunda parte do cânone Páli, o cânone budista do Budismo Theravada” (Barros, 2002).

*Thanka* (tibetano): “pintura realizada sobre tela com motivos iconográficos como mandalas e deidades búdicas” (Silva, 2002).

*Três Jóias*: *Buda*, *Dharma* e *Sangha*, fontes de refúgio. Ver verbetes correspondentes.

*Tulku* (tibetano): “a encarnação reconhecida de um elevado lama” (Silva, 2002).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Daniel. "Do surgimento e trajetória de um santuário mariano: visões, imagens e mensagens de Nossa Senhora em Taquari". Trabalho de conclusão de curso, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, 2001.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AMORIM, Luciana. "Budismo prega diferenciada noção de existência". *Jornal Correio da Bahia*, 03 de outubro, 1998, p. 8. Disponível em: <[www.bodisatva.org](http://www.bodisatva.org)>.
- BACZKO, Bronislaw. "Imaginação social". In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985. Vol. 5, p. 296-332.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BARROS, Maria Theresa da Costa. "O despertar do Budismo no Ocidente no Século XXI: Contribuição ao debate". Tese de doutorado, Centro Biomédico, Instituto de Medicina Social, 2002.
- BAUMANN, Martin. "A difusão global do Budismo: história e uma nova perspectiva analítica". In: Usarski, Frank (org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 35-71.
- BAUMANN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BODISATVA. "Projeto do Templo do Caminho do Meio – Viamão RS". *Bodisatva*. Disponível em <<http://www.geocities.com/~bodisatva/templocameio.htm>>. Acesso em 26/12/2003.
- BOYARIN, Jonathan. "Voices around the text: the ethnography of reading at Mesivta Tifereth Jerusalem". In: Boyarin, Jonathan (org.) *The ethnography of reading*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 212-37.
- BUENO, Eduardo. "Prefácio: do caos ao lama". In: Samten, Padma (org.) *Meditando a vida*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- CAMPBELL, Collin. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*. v. 18, n.º. 1, 1997, p. 5-22.

- CAMURÇA, Marcelo. "Da 'boa' e da 'má vontade' para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros". *Religião e Sociedade*. v. 21, n°. 1, 2001, p. 67-86.
- CARVALHO, Isabel De Moura. "Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica". *Horizontes Antropológicos*. v. 9, n°. 19, 2003, p. 283-302.
- DHARMANET. "Glossário". *Dharmanet*. Disponível em <<http://www.dharmanet.com.br/shantideva/glossario.htm>>. Acesso em 7/8/2003.
- . "O Dharma na terra das neves". *DharmaNet*. Acesso em 18/07/2003.
- . "Os três cestos". *DharmaNet*. Disponível em <<http://www.dharmanet.com.br/tripitaka.htm>>. Acesso em 03/09/2003.
- DURKHEIM, Émile & Mauss, Marcel. "Sobre algumas formas primitivas de classificação". In: Mauss, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- ECKERT, Cornélia. "Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica". *Revista Humanas*, n°. 19, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1984a. (*Biblioteca de filosofia e história das ciências; n. 15*)
- . *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984b. (*Biblioteca de filosofia e história das ciências; n. 15*)
- FREITAS, Ademar Vargas De. "O Lama Gaúcho". *Jornal da Universidade*, 1998, p. 16. Disponível em: <[www.bodisatva.org](http://www.bodisatva.org)>.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- . *O Saber Local: ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOLDMAN, Marcio. "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa". In: Goldman, Marcio (org.) *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 21-37. (*Coleção Antropologia da Política; 7*)
- GOLDMAN, Marcio & Silva, Ana Cláudia Cruz Da. "Por que se perde uma eleição?" In: Goldman, Marcio (org.) *Alguma*

- antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 145-66. (*Coleção Antropologia da Política*; 7)
- GONÇALVES, José Arthur Teixeira. "O budismo no Oeste Paulista: imigração, desenraizamento e ocidentalização". In: Usarski, Frank (org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 107-24.
- GOODY, Jack & WATTS, Ian. "Las consecuencias de la cultura escrita". In: Goody, Jack (org.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Edisa, 1996.
- GYATSO, Tenzin. *O mundo do budismo tibetano: uma visão geral de sua filosofia e prática*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Lisboa: Relógio d'Água, 1986.
- KHADRO, Chagdud. *Comentários sobre Tara Vermelha*. Três Coroas: Rigdzin, 2002.
- LENOIR, Frédéric. *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Fayard, 1999a. (*Albin Michel - Spiritualités Vivants*)
- . *Le Bouddhisme en France*. Paris: Fayard, 1999b.
- . "Apresentação". In: Le Gall, Robert & Rinpoche, Jigme. *O monge e o lama: Diálogo entre o budismo e o cristianismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- LEWGOY, Bernardo. "Os espíritos e as letras. Um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista". Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.
- LHALUNGPA, Lobsang Phuntshok. *The life of Milarepa*. New York: Compass, 1979.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1994. (*Coleção cidade aberta*)
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (*Os Pensadores*)
- MASSON-OURSSEL, Paul. "Le Tibet". In: *Histoire Générale des Religions*. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1948. Vol. 4.

- MATSUE, Regina Yoshie. "O Budismo Terra Pura em Brasília". In: Usarski, Frank (org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 193-219.
- MAUSS, Marcel. "Uma categoria do pensamento humano: a noção de pessoa, a noção de 'eu'". In: Mauss, Marcel (org.) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. Vol. 1, p. 207-40.
- ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papyrus, 1998.
- PAULA, Caco de. "O iluminado". *Superinteressante*, março, 2002, 38-46.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos CEBRAP*, n.º. 49, 1997, p. 99-117.
- . "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13, n.º. 37, Junho, 1998.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2001. (*Coleção a obra prima de cada autor*)
- POLO, Marco. *O livro das maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1999. (*Coleção L&PM Pocket*)
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- REVEL, Jean-François & Ricard, Mattieu. *O monge e o filósofo*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- Revista terceira dimensão* (budismo Nichiren Daishonin). "A tradição da escrita no Budismo". Setembro, 2002, 6-13.
- RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994, tomo 1.
- RINPOCHE, Chadud Tulku. *Portões da prática budista*. Três Coroas: Rigdzin Editora, 2000.
- RIVERA, Paulo Barrera. "Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade". *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*. v. 4, n.º. 4, 2002, p. 87-104.
- ROBINSON, Alex. "O avanço do budismo". *Revista Terra*, Agosto, 2003, 44-57.

- 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, p. 221-51.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALOMONE, Roberta. "Todo mundo quer fazer loga". *Veja Online*. No. 1829. Disponível em <[http://veja.abril.uol.com.br/191103/p\\_082.html](http://veja.abril.uol.com.br/191103/p_082.html)>. Acesso em 2/12/2003.
- SAMTEN, Padma. "O contexto do treinamento em meditação". *Revista Bodisatva*. Acesso em 17/07/2003.
- . *A jóia dos desejos*. São Paulo: Peirópolis, 2001a.
- . *Meditando a vida*. São Paulo: Peirópolis, 2001b.
- . "Qual foi a Linhagem do Buda Sakiamuni?" *Shunya - Grupo de estudos e práticas budistas*. Disponível em <<http://www.nossacasa.net/shunya/>>. Acesso em 10/10/2003.
- SANCHIS, Pierre. "Desencanto e formas contemporâneas do religioso". *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*. v. 3, n.º. 3, 2001, p. 27-43.
- SCHUTZ, Alfred. "O mundo da vida". In: Wagner, Helmut (org.) *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.
- . "Transcendência e realidades múltiplas". In: Wagner, Helmut (org.) *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979b.
- SILVA, Vera de Andrada e. "Conversão ao Budismo tibetano: trajetórias em três grupos de São Paulo". Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002 (paginação da versão eletrônica cedida pela autora).
- SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental". In: Velho, Otávio Guilherme (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973, p. 11-25. (*Textos básicos de ciências sociais*)
- SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- STEIL, Carlos Alberto. "Igreja dos pobres: da secularização à mística". *Religião e Sociedade*. v. 19, n.º. 2, 1998, p. 61-76.

- STEIL, Carlos Alberto & ALVES, Daniel. "Eu sou a Nossa Senhora da Assunção'. A aparição de Maria em Taquari, Rio Grande do Sul". In: Steil, Carlos Alberto; Mariz, Cecília Loreto & Reesink, Mísia Lins (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 175-203.
- TAMBIAH, Stanley J. "La cultura escrita en una aldea budista del nordeste da Tailandia". In: Goody, Jack (org.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Edisa, 1996.
- TURNER, Victor W. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1974a. (*Symbol, Mith and Ritual series*)
- . *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974b. (*Coleção Antropologia; 7*)
- USARSKI, Frank. "O Budismo no Brasil: um resumo sistemático". In: Usarski, Frank (org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.
- . "Rupturas e continuidades do budismo brasileiro no horizonte ocidental - uma abordagem comparativa". Trabalho apresentado em: XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 2003.
- WAGNER, Helmut. "Glossário". In: Wagner, Helmut (org.) *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996. (*Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais*)
- . *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

## ANEXOS

### Anexo 1 – Endereços de centros budistas no Rio Grande do Sul

*Extraído da revista eletrônica Bodisatva, do portal Dharmanet e outros.*

<p>Centro Budista Caminho do Diamante          Buddhismo Vajrayāna Tibetano – Escola Karma Kagyu          c/o Conça Holz          Rua Paissandu, 412          Bairro Partenon          90660-360 Porto Alegre          Tel: 33840053/96633393</p>
<p>Centro Budista Lama Je Tsongkhapa          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Gelug          Lama Segyü Chöepel Rinpoche          Av. Venâncio Aires, 18 - 1º andar          Porto Alegre - RS          Telefone[s]: [51] 3286-4552          E-mail: <a href="mailto:centro@lamatsongkhapa.org">centro@lamatsongkhapa.org</a>          Site: <a href="http://www.lamatsongkhapa.org">http://www.lamatsongkhapa.org</a></p>
<p>Centro de Estudos Budistas Bodisatva          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Lama Padma Samten          Estrada do Caminho do Meio, 2600          Viamão - RS 94440-000          Telefone[s]: [51] 485-5159, 501-3351          E-mail: <a href="mailto:cebb@bodisatva.org">cebb@bodisatva.org</a>          Site: <a href="http://www.bodisatva.org">http://www.bodisatva.org</a></p>
<p>Chagdud Gonpa Khadro Ling          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Chagdud Khadro e Lama Sherab Drolma          Estrada Linhas Águas Brancas, 1211          Três Coroas - RS 95660-000          Telefone[s]: [51] 546-8200, 546-8201          Fax: [51] 546-8223          E-mail: <a href="mailto:chagdud@terra.com.br">chagdud@terra.com.br</a>          Site: <a href="http://www.chagdud.org">http://www.chagdud.org</a></p>
<p>Chagdud Gonpa Tchimed Ling          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Rua Doutor Bozano, 777/101 - Centro          Santa Maria - RS          Telefone[s]: [55] 221-5173, 222-4569, 221-4298          E-mail: <a href="mailto:giovannabarros@yahoo.com.br">giovannabarros@yahoo.com.br</a></p>

<p>Chagdud Gonpa Yeshe Ling          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Rua Venâncio Aires, 1191 - Sala 21          Porto Alegre - RS          Telefone[s]: [51] 3312-5304, 3311-2097, 3330-3012, 9968-2481          E-mail: cgyling@yahoo.com.br</p>
<p>Grupo de Prática Chagdud Gonpa          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Rua Júlio de Castilhos, 2579/409 - Gal. Comacetto          Taquara - RS          Telefone[s]: [51] 9695-9567          E-mail: Bonnadea@terra.com.br</p>
<p>Grupo de Prática Chagdud Gonpa          Buddhismo Vajrayāna Tibetano - Escola Nyingma          Novo Hamburgo - RS          Telefone[s]: [51] 594-8949          E-mail: datec@sinos.net</p>

#### Centros zen-budistas no Rio Grande do Sul

<p>Centro de Estudo Budista e Sanguen Dojo          Eishozan Zenguenji do Brasil          R. Ramiro Barcelos, 1660/-301          90035-002, Porto Alegre</p>
<p>Centro Zen-Budista Shyo Gaku Zendo          Buddhismo Mahāyāna Japonês - Escola Sōtō Zen          Rua Alcides Dalla Riva, 634 - Cassino          Rio Grande - RS          Telefone[s]: [53] 231-2435          E-mail: amgarcia@mikrus.com.br          Site: <a href="http://www.geocities.com/Tokyo/Spa/5152/">http://www.geocities.com/Tokyo/Spa/5152/</a></p>
<p>Daissen Zendō          Buddhismo Mahāyāna Japonês - Escola Sōtō Zen          Mestre Tokuda e Meiho Genshō          Rua Mário Totta, 735 - Sala - Sala 202 - Tristeza          Porto Alegre - RS          Telefone[s]: [51] 242-7786, 242-7624, 242-3836, 249-7771          E-mail: petrucio@chalegre.com.br          Site: <a href="http://www.chalegre.com.br/zenodo/">http://www.chalegre.com.br/zenodo/</a></p>
<p>Dojo Soto Zen          Buddhismo Mahāyāna Japonês - Escola Sōtō Zen          Av. Independência, 706 - 1º andar - Academia Cosmelli-Graf          Porto Alegre - RS          Telefone[s]: [51] 228-4495</p>

<p>Dojo Soto Zen - Caminho do Meio          Buddhismo Mahāyāna Japonês - Escola Sōtō Zen          Estrada Caminho do Meio, 2600          Porto Alegre - RS          Telefone[s]: [51] 334-6990, 330-4363</p>
<p>Sangen Zendo          Rua Germano Peterson, 634          Porto Alegre          Fone: (51) 334-3306          E-mail: mailto:cmp0337@compuserve.com.br</p>
<p>Via Zen - Associação Zen de Porto Alegre          Buddhismo Mahāyāna Japonês - Escola Sōtō Zen          Daigyo Moriyama Roshi          Rua Ivo Corseuil, 169 - Petrópolis          Porto Alegre - RS 90690-410          Telefone[s]: [51] 3381-5539          E-mail: aanask@aol.com</p>

#### Outras expressões budistas

<p>Nichiren Daishonin          Rua Luiz Afonso          27/604 - Cidade Baixa.          Tel: (51) 227-4449          Porto Alegre</p>
<p>Um Modesto Grupo de Meditadores          Buddhismo Mahāyāna Coreano - Escola Sōn          Rua Ramiro Barcelos, 1843          Porto Alegre - RS 90035-006          Telefone[s]: [51] 3219-3207, 9836-1259          E-mail: umgm@yahoo.com          Site: <a href="http://www.geocities.com/umgm594/">http://www.geocities.com/umgm594/</a></p>

## Anexo 2 – Roteiro de entrevista

- Demográficas básicas
  - Idade
  - Escolaridade
  - Profissão
  - Origem: região, cidade, família, trajetória.
  
- Pertença religiosa
  - Percurso religioso
  - Outros níveis de pertença (étnica, regional, etc).
  
- Entrada
  - Primeiro encontro com o budismo: meios e lugares
  - Pontos de interesse
  - Pontos de estranhamento
  
- Refúgios
  - Redes, experiências, compromissos.
  - Impressões sobre as práticas tibetanas
  
- Do *Dharma* e *Sangha*
  - A meditação na vida cotidiana: o que faz?
  - Práticas: língua, corpo e movimento.
  - Vida em comunidade: (des)venturas