

DANIELLE MOZENA RAMOS

**O NÃO-TEÍSMO BUDISTA:
O IMAGINÁRIO DO DIVINO DOS BUDISTAS BRASILEIROS
DO TEMPLO ODSAL LING**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Colegiado de Curso, com vistas à obtenção de título de mestre. — Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Sob a orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.



FOLHA DE APROVAÇÃO

Orientador/a: _____

(Prof. Dr. Frank Usarski)

Leitor/a: _____

(Prof. Dr. Silas Guerriero)

Leitor/a: _____

(Prof. Dr. Rafael Shoji)

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

Resumo: O objetivo da pesquisa é estudar como os budistas brasileiros de tradição tibetana concebem o Absoluto, ou em outras palavras, compreendido como o “divino”, do universo budista (não-teísta) – se concentrando principalmente em definições filosóficas do Budismo Tibetano. Para isso, serão trabalhados três conceitos-chave, que são: a compaixão, a *bodhichitta* e a vacuidade. Esses três elementos são os passos didáticos que o Budismo Tibetano utiliza para trabalhar e despertar a natureza de buda, reconhecendo a mesma natureza perfeita em tudo e em todos. Depois desta primeira parte, a pesquisa se concentra em analisar como esta visão não-teísta é concebida e reconfigurada em tradições budistas tibetanas brasileiras, identificando suas linguagens e sincretismos com a própria religiosidade brasileira e questionando a dificuldade do brasileiro em adotar tal mentalidade.

Palavras-chave: Não-teísmo budista – Budismo Tibetano – Budismo Brasileiro

ABSTRACT

Resume: This research's objective is to study how Brazilians from the Tibetan Buddhist Tradition (from the Odsal Ling Temple, Nyingma School) conceive the idea of the Absolut, in other words, understood as the "divine" at the Buddhist universe (which is non-teist) – concentrating mainly in philosophical definitions from the Tibetan Buddhism. To do that, it will be presented some concepts, which are: compassion, *bodhichitta* and emptiness. These three elements are didactic steps that Tibetan Buddhism uses to work and wake Buddha's Nature, recognizing the same perfect nature in all beings and all things. After this first part, the research will focus in the analysis of how this non-teistic point of view is conceived and seen by the Brazilians from the Tibetan Buddhism (concerning Odsal Ling Temple), identifying languages and sincretisms with Brazilian religiosity and questioning the difficulty of the Brazilian adept in adopting this religious way.

Key-words: Buddhist Non-teism – Tibetan Buddhism – Brazilian Buddhism

SUMÁRIO

Introdução

Capítulo 1 O Budismo Primitivo

I.1 Contexto da Índia Antiga

I.2 A Crítica de Sidartha ao Bramanismo

I.3 Não-teísmo no Budismo Primitivo

I.4 Esboço Histórico do Budismo no Tibete

Capítulo 2 O Budismo Ocidental

II.1 O Budismo no Brasil: aspectos gerais

II.2 Introdução do Budismo Tibetano no Brasil

II.2.1. Templo Odsal Ling

II.2.2 Chagdud Tulku Rinpoche

II.3 Dzogchen: A Essência Espiritual da Escola Nyingma

Compaixão

Bodhichitta

Vacuidade

Capítulo 3 Pesquisa Empírica

III.1 Informações sobre o desenvolvimento da pesquisa

III.2 Apresentação do roteiro das entrevistas

III.3 Apresentação dos resultados

Capítulo 4 Encontros do Budismo Tibetano com a Brasilidade

IV.1 Identidade Budista no Brasil

Identidade Budista no Templo Odsal Ling

IV.2 Matriz Religiosa Brasileira

IV.3 O Budismo Tibetano sob a Ótica da Religiosidade Brasileira

Cosmovisão

A Magia no Budismo Tibetano

Conclusão

Apêndice

Anexos

Bibliografia

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à comunidade do Templo Odsal Ling pela participação nas entrevistas, assim como à Lama Tsering e ao Lama Norbu, por terem autorizado o desenvolvimento da pesquisa.

Um agradecimento especial à CAPES, sem a qual eu não poderia ter cursado com tranquilidade o Mestrado em Ciências da Religião.

Também gostaria de agradecer a todos os professores do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP pelo acolhimento, compreensão e pelo interesse e dedicação aos alunos na busca pela conhecimento de nossa disciplina.

INTRODUÇÃO

Particularmente em referência à presença do Budismo no continente sul-americano, pode ser dito que dentre os 230.000 que se autodeclararam budistas, mais de 50% das instituições budistas e em torno de 47% dos budistas sul-americanos estão localizados no Brasil¹. A partir desses dados numéricos, nota-se uma grande presença de budistas no Brasil. Porém, o estudo sobre o Budismo brasileiro deve ir além, se perguntando não apenas quantos budistas existem no país, mas sim, o porquê de se autodenominarem de “budistas”. Seriam esses budistas brasileiros possuidores das mesmas características que os budistas orientais? Sua cosmovisão seria igualmente universal? Existe algum sincretismo com a religiosidade brasileira? Há muitas respostas diferentes se a análise for aplicada aos vários tipos de Budismos existentes no Brasil. No entanto, a presente dissertação se concentra apenas no caso dos budistas brasileiros de tradição tibetana.

Para que tal *estudo qualitativo* do budista brasileiro de tradição tibetana seja realizado, a presente dissertação procura estudar o imaginário do que lhes é “divino” □ ou, falando melhor em termos budistas, do que consideram como Realidade Última □ entre os praticantes budistas brasileiros de tradição tibetana, especificamente do do

¹ USARSKI, Frank. Buddhism in South America: An Overview with Reference to the South American Context **In** *Global Journey of Awakening*, p. 528.

Templo Odsal Ling, no intuito de caracterizar o perfil do budista brasileiro da linhagem citada.

Para tal estudo foi necessário pesquisar, inicialmente, a concepção budista de Realidade Última – compreendida de maneira não-teísta – e o conjunto de elementos que giram em torno de seu universo religioso, a fim de apresentar a compreensão do não-teísmo budista, especialmente vinculada aos ensinamentos do Budismo Tibetano, para então associá-lo ao estudo de como esta cosmovisão é recebida e compreendida nessa comunidade brasileira de tradição budista tibetana.

As definições filosóficas acerca do divino apresentadas neste trabalho possuem raízes em um tipo de ensinamento do Budismo Tibetano chamado *Dzogchen* (tib.), ou “Essência do Coração da Grande Perfeição”. Este ensinamento, segundo Don Farber², “leva à compreensão da natureza primordial do praticante e, desse modo, à sua plena iluminação”.³ Em palavras mais simplificadas, o *Dzogchen* é o ensinamento que guia o praticante budista ao reconhecimento da natureza búdica existente em cada ser e em cada fenômeno, ou seja, o reconhecimento da budeidade nele mesmo e em tudo que o cerca, ensinado pelos líderes da escola *Nyingma*, escola tibetana cujo o Templo Odsal Ling pertence.

O Budismo, de forma geral, é uma religião que não possui em seu imaginário religioso o conceito teísta, sendo, por causa disso, equivocadamente interpretado pelos estudiosos ocidentais como uma crença ateuísta. Por outro lado, há quem o considere uma religião politeísta, devido à sua grande gama de divindades, o que também é resultado de uma má interpretação de suas figuras religiosas.

O motivo por haverem tantas divindades, explica a monja budista Thubten Chodron, está no fato de que cada uma delas enfatiza um determinado aspecto das qualidades iluminadas e comunica este aspecto simbolicamente.⁴ E ainda, são usadas palavras como “sagrado” ou “venerável” porque a sabedoria do *Dharma* (ensinamentos budistas) podem proporcionar a libertação do medo e do sofrimento, o que é, de modo geral, a função do que é considerado divino em termos gerais⁵.

² Fotógrafo e estudioso do Budismo Tibetano, tendo relatado, por meio de suas imagens e vivências no Tibete, muito de sua cultura e religião.

³ FARBER, *O Budismo Tibetano*, p. 1.

⁴ CHODRON, *O que é Budismo*, p. 27.

⁵ Cf. KHYENTSE, *O que faz você ser Budista?*, p. 103.

Para se obter a resposta correta acerca dessas duas proposições, não se deve considerar o número de deuses ou a ausência deles, uma vez que tal procedimento tornaria inválidas as duas perspectivas citadas acima para o estudo do pensamento budista.

O primeiro capítulo da presente obra procura realizar um levantamento histórico, cultural e filosófico da época contemporânea de Sidartha Gautama, o Buda, para compreender a raiz e desenvolvimento de seu pensamento não-teísta. Feita esta primeira aproximação, é hora de buscar compreender o não-teísmo budista, trabalhando com a concepção que se tem de “divindade” dentro do universo religioso budista □ já resgatando conceitos vinculados ao Budismo *Mahayana*, posteriores ao Budismo Primitivo □ no qual a divindade não é personificada, mas vista como algo interno, externo e presente a ser reconhecido em todas as experiências e em todos os seres, chamado de “natureza búdica” ou, simplesmente, natureza real ou natureza perfeita. Dessa forma, pode ser esclarecido sua concepção de religião não-teísta.

No mesmo capítulo, é feito um esboço histórico do enraizamento do Budismo no Tibete, em seguida analisando seu sincretismo com a religião local (*Bön*) e sua transformação para o que é hoje chamado de *Vajrayana*, enfatizando a escola *Nyingma*, por ser a linhagem do Templo Odsal Ling.

Considerações acerca da chegada do Budismo, de maneira geral, no Ocidente e no Brasil também são feitas, levando o leitor a concentrar-se no Budismo Tibetano em terras brasileiras e, por sua vez, ao Templo Odsal Ling, com um pouco de sua história. De maneira interessante, nota-se que o Budismo, especificamente o Budismo Tibetano, foi muito bem recebido pela sociedade brasileira.

A partir da introdução ao Templo Odsal Ling, é prudente que o leitor tome conhecimento da história de um dos mestres de sua linhagem e também fundador do Templo Odsal Ling, Chagdud Tulku Rinpoche, assim como o principal seu discurso aos budista brasileiros, fazendo com que o trabalho contemple os elementos de seu principal ensinamento, o *Dzogchen*, que ocorre a partir de três características-chave, que são o desenvolvimento da compaixão, a prática da *bodhichitta* e a compreensão da vacuidade. A partir dos elementos que compõem o *Dzogchen*, os praticantes são instruídos a compreender o mundo de acordo com a visão da budeidade, oferecendo uma visão não-teísta.

A compaixão é tida como a virtude-raiz pela qual o praticante deve iniciar sua meditação, considerada como a porta de entrada para a prática budista. A partir da compaixão desenvolve-se a *bodhichitta*, que é a atitude formal de desenvolver a compaixão pelos outros seres e praticá-la, a fim de que todos os seres possam cessar seu sofrimento, sendo um importante passo para compreender e desenvolver a budeidade. Fechando o trio de elementos-base do *Dzogchen*, há a vacuidade (*Sunyata*), que é, resumidamente, a concepção de neutralidade diante dos seres e dos fenômenos experienciados, sem dualidades, personificações ou individualidade.

Nesse momento, o leitor já está familiarizado com a concepção não-teísta no Budismo Tibetano, com a calorosa recepção do Budismo Tibetano no Brasil e com os ensinamentos principais que traduzem a ideia de “divino” entre os budistas tibetanos do Templo Odsal Ling. No entanto, apesar de todo o discurso não-teísta da tradição budista tibetana, questiona-se: como esta ideia se articula entre os convertidos brasileiros, considerando que a mentalidade religiosa brasileira é predominantemente teísta? É sobre esse questionamento que o trabalho passa a se concentrar a partir do terceiro a partir da apresentação das entrevistas e observações realizadas em campo, levando o leitor ao quarto capítulo e ao estudo da Matriz Religiosa Brasileira.

De acordo com Bidwell, a fé e a identidade religiosa são um fenômeno interativo, ou seja, são processos que ocorrem por meio de relacionamentos e vivências em comunidades, sugerindo que experiências religiosas e/ou espirituais são criadas e ressignificadas quando compartilhadas com outras pessoas da comunidade⁶. Tal apontamento de Bidwell pode ser uma observação aplicável à vivência do budista brasileiro de tradição tibetana, que a partir de suas próprias experiências religiosas relacionadas à nova religião e associadas ao imaginário religioso brasileiro, são ressignificados e mesclados às suas crenças pessoais anteriores. Essa hipótese é averiguada no quarto capítulo a partir da Matriz Religiosa Brasileira e como ela se relaciona com a questão do não-teísmo, havendo sincretismos □ mantendo a crença no Deus cristão e/ou transferindo-a subjetivamente para outras figuras religiosas budistas, como líderes religiosos ou as próprias deidades □ ou a sua completa adoção, sem conflitos religiosos internos.

⁶ Cf. BIDWELL, Duane R. Practicing the Religious Self: Buddhist-Christian Identity as Social Artifact, *Buddhist-Christian Studies*, p. 6.

O resultado final da pesquisa ocorre a partir da problemática: até que ponto existem repercussões da religião ou espiritualidade antiga dos convertidos na nova religião – no caso, o Budismo Tibetano – ou até que ponto a mente do novo adepto apreende as novas ideias religiosas? Em outras palavras, haveria alguma relação entre a visão budista tibetana com a religiosidade brasileira? O primeiro questionamento pode levar a um segundo patamar: se há algum sincretismo, como ele acontece na prática budista entre os convertidos brasileiros? Por fim, a pergunta final e principal reside no seguinte questionamento: qual a dificuldade do brasileiro em adotar a cosmovisão budista?

CAPÍTULO I

O BUDISMO PRIMITIVO

I.1 Contexto Cultural da Índia Antiga

Inicialmente, para que se compreenda a filosofia budista e os elementos que giram em torno de seu universo e que são considerados elementos que compõem sua cosmovisão do que lhes é considerado “divino”, é necessária uma rápida passagem pelo contexto cultural, e especificamente religioso, que a precedeu. Será apresentado o contexto religioso e social da época de Sidartha Gautama na Índia, trazendo ao leitor o pensamento filosófico dos *Vedas* □ os livros de sabedoria para os hindus □ que contêm, provavelmente, a base para a formulação do pensamento não-teísta, que influenciado a partir da concepção de *Brahman*, modificou-se para uma visão não-teísta.

Durante os séculos XI ao III a.e.c., a Índia se dividia em diversos pequenos estados. Também neste período foram estabelecidas diversas escolas de pensamento, contribuindo para uma vasta produção filosófica e religiosa.

Havia uma característica singular na vida cultural indiana, que eram as rigorosas divisões hereditárias de castas, cuja sistematização era feita em quatro principais: os

brâmanes, os *kshatryas*, os *vaisyas* e os *sudras*. É importante frisar novamente que este sistema de castas era hereditário, de forma que não havia a possibilidade de uma pessoa mudar de casta por pura vontade e esforço, formando um sistema que gerava um ciclo social imutável.

Os *brâmanes* ocupavam a posição mais alta desse sistema de castas e recebiam o mais alto respeito da sociedade indiana, possuindo a função de instrutores religiosos e culturais e, conseqüentemente, acabavam por influenciar também questões militares e políticas. Os *kshatryas* eram oficiais e guerreiros da realeza, reunindo poder político e militar em uma única linhagem. Os *vaisyas* eram a classe dos negociantes, possuidores de riquezas e controladores do comércio. E, por último, a quarta casta dos *sudras* era a classe dos camponeses que trabalhavam no cultivo e plantio da terra. Além das quatro castas mencionadas acima, havia a classe dos escravos hereditários, que ocupavam funções inferiores (como abater animais e similares) e sofriam grande exclusão, exploração e preconceito da sociedade indiana.

Como os *brâmanes* eram os tutores da educação cultural indiana, eram eles que mais alimentavam essa organização de castas, pois ao mesmo tempo conservavam seu poder e influência na sociedade indiana como sendo a mais alta casta. Os *brâmanes* formularam importantes conceitos que viriam a ser a ênfase do Vedismo⁷ (e posteriormente, do Hinduísmo) que eram os conceitos de *Brahman* (o Absoluto) e *Atman* (o Verdadeiro Eu), tirados dos quatro *Vedas*. A palavra “*Veda*” significa “Tratado de Sabedoria” ou “Tratado Explanatório”, e eram produções literárias que buscavam o conhecimento do universo e da vida humana, sendo a fonte de inspiração de onde os *brâmanes* apoiavam todo o seu discurso teológico que determinava a consciência cultural do povo indiano.

Os *Vedas* eram divididos em três partes: versos de louvor (há quatro coleções de versos de louvor, denominados os quatro *Vedas*: o *Rig-Veda*, que contém elegias e cânticos; o *Yajur-Veda*, que descreve os sacrifícios; o *Sama-Veda*, que contém canções; e o *Atharva-Veda*, de orações) e coleções de mantras; livros de conduta chamados

⁷ O Vedismo foi a religião da Índia, mais precisamente da região norte, antes do Hinduísmo.

Brahmanas (livros dos brâmanes e aprendizado espiritual) e os livros de significado oculto, chamados *Upanishads* (filosofia esotérica)⁸.

Segundo Huai-Chin, professor e estudioso chinês de temas confucionistas, taoístas e budistas, sobre os versos de louvor e coleções de mantras, pode-se dizer que:

As elegias e explicações Védicas são a fonte da religião e filosofia indianas. Homenageiam uma multidão de deuses e espíritos, oferecem adoração e canções de louvor ao Céu e à Terra, ao Sol e à Lua, a ventos e nuvens, ao trovão e à chuva, e a uma infinidade de fenômenos naturais, como montanhas, rios e animais. Assim, pode-se dizer que a religião Védica era uma cultura primitiva panteísta⁹. Em sua mensagem religiosa e filosófica, os Vedas não falam de inferno nem de passado, não contém o conceito de causa e efeito nem o de recompensas ou castigos kármicos. Entretanto, mantém que a alma humana não perece. Sua idéia é que, após a morte do corpo, a alma retorna ao céu de Yama. Os Vedas ensinam que, em todas as questões relacionadas ao sacrifício em favor dos deuses e espíritos e em todas as orações para evitar calamidades e atrair bênçãos, as pessoas podem encontrar resposta cantando os versos dos Vedas. [...] Desta crença religiosa primitiva gradativamente foram surgindo relatos sobre a origem da humanidade, com o objetivo de satisfazer as necessidades metafísicas. A origem da humanidade se devia a um deus chefe que tudo criara. Ele era a divindade suprema, a origem do universo e da espécie humana¹⁰.

Ao ler o trecho acima, nota-se que o Vedismo é essencialmente composto por aspectos teístas, justificados pelas homenagens a deuses e espíritos, e principalmente pela crença em um deus que tudo cria e tudo criou. Reforçando esta ideia, conforme o reconhecido indólogo Heinrich Zimmer, uma prática comum em relação à cosmovisão teísta védica na antiga idade védica era a prática de transcender a mente realizada pelo “caminho da devoção” (*bhakti-mārga*), ou seja, pela dedicação às personalidades simbólicas dos deuses e ao seu cultuamento em ritos¹¹.

Durante os séculos seguintes, a atenção dos filósofos indianos introverteu-se e a meta a ser atingida era procurada seguindo um caminho de descoberta interior, o que acabou dando origem aos “livros de conduta pura”, ou *Brahmanas*, e posteriormente, aos *Upanishads*.

⁸ Cf. HUAI-CHIN, *Breve História do Budismo*, p. 6.

⁹ N.A.: Panteísmo é a doutrina que identifica Deus com o Universo (ANTÔNIO HOUAISS, 2001).

¹⁰ HUAI-CHIN, op. cit., p. 6.

¹¹ Cf. ZIMMER, *Filosofias da Índia*, p. 251.

Essa segunda seção dos *Vedas*, os *Brahmanas*, foi produzida para estimular a classe *brâmane* a formar uma religião bramânica solidamente construída, já que a filosofia védica por si só já não satisfazia por completo as necessidades espirituais da sociedade indiana. A maioria desses livros de conduta visavam à afirmação e ênfase dos sacrifícios e canções que os *Vedas* usavam para louvar os deuses, além de fornecer explicações sobre o ser humano e o mundo e fórmulas de oração pra evitar desgraças e atrair bênçãos.

Porém, a grande característica dos *Brahmanas* é o surgimento de uma nova ideia teológica que, posteriormente, é possível ter influenciado a filosofia budista. A partir do conceito de um deus criador, diziam que este mesmo deus não estava separado do “Eu” ou Ser Verdadeiro (no contexto budista, estes conceitos são homólogos em relação à perfeição búdica ou natureza real) de um ser humano. Este deus era chamado de *Brahman*, que significa “absolutamente puro e perfeitamente real”, afirmando que não há dualidade entre o *Atman* (o Verdadeiro Eu dos seres humanos) e o verdadeiro Eu de *Brahman*:

Desse modo, *brahman*, como poder supremo em altura e profundidade, último e transcendente, habitando os planos visíveis e tangíveis da nossa natureza, transcende não apenas o chamado “corpo denso” (*sthula-sarira*) mas também o mundo interior de formas e experiências – as noções, ideias, pensamentos, emoções, visões, fantasias, etc. – do “corpo sutil” (*suksma-sarira*). Como poder que transforma e anima tudo no microcosmo, bem como no mundo exterior, é o hóspede divino do corpo mortal e se identifica com o Eu (*atman*); o aspecto superior daquilo que no Ocidente chamamos, de maneira indiscriminada, “alma”¹².

Na citação acima, Zimmer tentou aproximar o conceito de *Atman* para uma compreensão mais próxima da visão ocidental, ainda que “alma” e *Atman* não possuam exatamente o mesmo significado.

O pesquisador de Budismo e tradutor de páli, Nissim Cohen (1930-2009) também mostra uma explicação, talvez mais simplificada e objetiva, para o entendimento de *Atman*:

[...] a busca de conhecimento do Eu (sânscrito, *atman*), que veio a ser visto como a essência subjacente a toda realidade: tanto o mundo externo quando a

¹² Ibid, p. 63.

personalidade. Contudo, isto não era um “eu” pessoal, mas restava além do corpo e mente, como uma realidade transcendente, e, ainda assim, imanente, que era a verdadeira natureza da pessoa. Estando além da individualidade empírica, ele era um Eu universal, o mesmo em todos os seres¹³.

Ainda, Zimmer especifica que “o termo ‘brahman’ [...] tem sido o conceito mais importante e singular da religião e da filosofia hindu desde os tempos védicos até os nossos dias¹⁴”.

Esta correlação entre o Eu (*Atman*) e/ou Poder Sagrado (*Brahman*) tomou para si mesmo toda atenção da filosofia indiana, absorvendo por completo seu interesse, ameaçando seriamente a mitologia védica, reduzindo muito sua importância e prestígio: “[...] o complexo ritual politeísta dos primeiros estágios da tradição védica caiu em desuso e uma forma de adoração menos elaborada, porém mais íntima e mais profunda, se fez popular¹⁵”.

Sobre este período de transformação teológica no contexto indiano, Zimmer oferece mais detalhes:

O problema crucial do teólogo é estabelecer contato com as divindades adequadas aos propósitos da época e descobrir, se possível, qual dentre os deuses é, em geral, o mais poderoso. Porém, isto corresponde ao problema da investigação [...], onde a meta novamente é determinar e estabelecer um contato efetivo com o princípio supremo que a tudo controla – mas agora mediante o caminho (*marga*) do conhecimento (*jñana*) ao invés daquele do rito¹⁶.

Dessa forma, se nota que houve uma mudança na teologia védica com a complexa formulação da ideia de *Brahman* e *Atman*, mas foi conservada a sua visão teísta dos outros deuses indianos e também do divino supremo por meio da ideia de um deus-chefe, *Brahman*.

Em um dado momento, os brâmanes aumentam seu papel e monopolizam os rituais coletivos, o que não acontecia no início, quando os sacerdotes não eram ainda necessariamente brâmanes. Uma parte do vedismo bramânico desloca-se para a ideia de

¹³ COHEN, *Ensinamentos do Buda*, p. 42.

¹⁴ ZIMMER, op. cit., p. 61.

¹⁵ Ibid, p. 239.

¹⁶ Ibid, p. 245.

uma autossuficiência do sacrifício: julga-se que sua execução perfeita obtém o que se pretendia, sem intervenção dos deuses, o que confere aos brâmanes um poder exorbitante.

Surge, então, o Bramanismo, caracterizado por uma inflação sacrificial e ritualista, que aos poucos foi se disseminando até se tornar o centro filosófico da civilização indiana, gerando reações hostis em tempos posteriores.

O historiador das religiões Yves Lacoste exemplifica a influência brâmane no meio social indiano por meio da seguinte citação: “[...] o vedismo não comporta templos e os brâmanes vivem de honorários e doações; assim, a doação de uma vaca é o ato piedoso por excelência, e aquele que rouba um brâmane pode esperar a pior das maldições, a ruína e o inferno¹⁷”.

A filosofia védica influenciou o pensamento e a consciência das três classes superiores (os *brâmanes*, *kshatryas* e *vaisyas*) em direção ao modo de vida do *shramana*, que busca o abandono do lar para cultivar o caminho da realização espiritual. Este estilo de vida era fundamentalmente restrito, razão pela qual os *kshatryas* – apesar de poderem estudar a filosofia bramânica e praticar o *shramana* – reagiram insatisfeitos diante da incontestável liderança dos *brâmanes*. Como resposta à insatisfação por parte dos *kshatryas* em relação à centralização do poder entre os *brâmanes*, surgiram novas tendências de pensamento formuladas pelos próprios *kshatryas* nos campos da religião, filosofia, cultura e educação, movidos pela investigação da real verdade do mundo em busca do espírito último do *Atman*. Este desenvolvimento literário e filosófico viria a ser a segunda transformação na sociedade indiana, formando a terceira parte dos *Vedas*, chamados de *Upanishads*, sendo livros de significado oculto que reuniam a filosofia religiosa indiana e a filosofia amplamente divulgada dos intelectuais e do povo.

Resumidamente, o objetivo último dos ensinamentos dos *Upanishads* é libertar, elevar, refinar e levar o ser do indivíduo de volta ao grande ser de *Brahman*: “a busca que tem inspirado e deificado o espírito do homem na Índia através dos tempos objetiva saber como chegar a *Brahman* e com ele permanecer em contato; [...] como se tornar divino enquanto ainda na terra¹⁸”. Nota-se que há uma ênfase no desenvolvimento do ser, de forma que a auto-análise desenvolveu-se como uma disciplina paralela, correlata, que cooperava na avaliação especulativa das potências e efeitos externos.

¹⁷ LACOSTE, *O Nascimento das Religiões*, p. 272.

¹⁸ ZIMMER, op. cit., p. 64.

Os filósofos do período dos *Upanishads* foram os primeiros intelectuais e livre-pensadores de seu tempo, indo além da concepção teológica tradicional dos *brâmanes*, monopolizada por eles. Apesar de não os negarem, deixam de lado os mitos e os ritos de sacrifício para se concentrarem na questão do *Atman*. Zimmer afirma esta ideia ao dizer:

[...] a investigação védica sobre o fundamento secreto da diversidade do cosmo desenvolveu-se gradualmente e sem interrupção até que, séculos mais tarde, com as *Upanishad*, os raciocínios pictográficos da mitologia e da teologia foram deixados para trás, substituídos pelos abstratos conceitos da metafísica¹⁹.

Afirma-se e é desenvolvida, com mais profundidade, uma teologia baseada na não-dualidade de *Brahman* e *Atman*, assegurando que tanto a essência do senhor da criação, que está além da forma, quanto a essência dos humanos, que estão no nível da forma, são fundamentalmente um todo único, assim como a miríade de fenômenos do mundo nasce fundamentalmente da mesma raiz que todos os seres nascem.

Segundo o discurso dos *Upanishads*, ao produzir todos os fenômenos aparentes, *Brahman* não tem qualquer propósito específico além de brincar com os seres humanos. Portanto, todo fenômeno aparente nada mais é que ilusão vazia, de forma que a única coisa que realmente existe é o *Atman/Brahman* único²⁰, ou como também explica Zimmer, “os nomes e as formas são acidentais e efêmeras; em última análise, a realidade é apenas argila²¹”.

Esta concepção de fenômenos não-dualista é muito importante e fundamental também para se compreender a ideia de Realidade Última no universo budista, pois é a partir dela que se entendem as ideias da budeidade e o ensinamento da Vacuidade (não-dualidade dos seres e fenômenos), que também serão explorados com mais detalhes ao longo do desenvolvimento da pesquisa.

Ainda que conservassem a visão teísta por meio da personificação de *Brahman*, a filosofia de que “[...] o princípio supremo transcende a esfera dos ‘nomes e formas²²’” começa a se desenvolver cada vez mais, gradualmente deixando em segundo plano

¹⁹ Ibid, p. 241.

²⁰ Cf. HUAI-CHIN, op. cit., p. 9.

²¹ ZIMMER, op. cit., p. 241.

²² Ibid, p. 240.

qualquer tipo de personificação ou conceitualização do divino, mas ainda assim, não eliminado.

É importante notar que Sidartha Gautama fazia parte da casta dos *kshatryas*, o que provavelmente o levou a ser influenciado mais diretamente por esta filosofia da não-dualidade, já que os *Upanishads* foram, inicialmente, desenvolvidos pelos *kshatryas*.

Os pensamentos dos *Upanishads* ganharam presença na cultura indiana, mas a posição de liderança dos *brâmanes* permaneceu intacta. Porém, o efeito prático do movimento como um todo foi o de despersonalizar progressivamente o universo e solapar o prestígio dos primitivos deuses védicos²³, pois a produção intelectual e teológica que antes era empregada no estudo e desenvolvimento do elaborado sistema de sacrifícios e ritos védicos era agora focado para o interior do indivíduo mediante a filosofia de *Brahman* e *Atman*. Mesmo assim, ainda que desvalorizados, os deuses nunca foram destronados na Índia.

Por outro lado, este novo desenvolvimento da filosofia indiana, devido ao aprofundamento da idéia de *Brahman/Atman*, modificou a função da teologia védica daquela época, que passou a ser a de identificar e compreender toda a série de máscaras que cada poder divino poderia assumir, rotulando-as de maneira certa com os “nomes” correspondentes. Os nomes foram agrupados em invocações e ladainhas e a função do código sacrificial era a de conjurar as forças nomeadas nas ladainhas através de fórmulas apropriadas e, assim, subordiná-las aos projetos da vontade humana²⁴.

Diante desse contexto social e religioso, Sidartha Gautama questionou seu sistema de crenças e foi em direção de sua própria busca espiritual.

I.2 Desenvolvimento do Pensamento Budista

Sidartha Gautama refletiu de forma crítica sobre sua realidade social e cultural, fazendo surgir o Budismo como uma necessidade de revolução filosófica, que, de acordo com sua visão, se preocupava em remover doutrinas equivocadas e manter as mais próximas da compreensão real da vida, além de acabar com complicações excessivas e

²³ Cf. Ibid, p. 243.

²⁴ Cf. Ibid, p. 242.

aderir à simplicidade²⁵. Interpretam-se “doutrinas equivocadas” não por simplesmente serem de outras correntes filosóficas diferentes do Budismo, mas sim, pelo travamento espiritual que a religião bramânica enfrentava em sua época (em torno de 1200 a.e.c.), possuindo práticas religiosas que não visavam a um desenvolvimento mais profundo do ser, buscando o cumprimento de desejos pessoais por meio da sua – talvez, excessivamente – complexa ritualística (como sacrifícios e encantamentos), vistos como algo superficial por Sidartha. O Bramanismo de sua época era uma religião clerical, comercializada e vinculada a castas²⁶.

Sobre esta abordagem, o pesquisador Nissim Cohen esclarece melhor as colocações acima:

Todas as outras preocupações e interesses fora isto – como os dogmas teológicos, sutilezas metafísicas, rituais e cerimônias de adoração –, o Buda pôs de lado como irrelevantes à tarefa em mãos, o deslindamento do problema do sofrimento. [...] Para ganhar liberdade do sofrimento é fútil rezar aos deuses, adorar objetos sagrados, nos apegarmos aos rituais e cerimônias²⁷.

O sistema de pensamento dos *Upanishads* preocupava-se com assuntos sublimes e ainda com o conceito de *Atman*, mas ainda assim, faltava-lhe um sistema humanista de pensamento. Esta característica contribuía grandemente para a permanência da divisão extremamente rígida de castas e, conseqüentemente, para a grande desigualdade entre elas.

Sidartha certamente foi influenciado pelas transformações gerais que ocorriam no plano filosófico e intelectual de sua época: melhor conhecimento da natureza, fonte de demitologização e de relativização dos sacrifícios; desenvolvimento das classes médias urbanas, especialmente a pequena burguesia e os letrados, principais portadores da racionalização ético-espiritual; emergência da ciência, da metafísica e da filosofia, que relativizam os costumes e as crenças estabelecidas²⁸.

Desta forma, ao elaborar toda a sua filosofia, Sidartha Gautama entra em conflito com a religião bramânica por ser a alimentadora da desigualdade social, de um ritualismo

²⁵ Cf. HUAI-CHIN, op. cit., p. 31.

²⁶ Cf. PIERIS, *Viver e Arriscar*, p. 23.

²⁷ COHEN, op. cit., p. 20.

²⁸ Cf. LACOSTE, op. cit., p. 303.

exagerado e por seu politeísmo védico²⁹. Como resposta a essa realidade, a doutrina de Sidartha Gautama surge para transformar essas condições de desigualdade, apresentando o elemento humanista como equilibrador das injustiças sociais, mantendo os pontos positivos da cultura preexistente e eliminando suas deficiências, negando o conceito de que a humanidade era dividida em castas e indicando um modo de elevar, refinar e aperfeiçoar a natureza humana³⁰.

Sidartha, ao contrário dos *brâmanes* de sua época, não pôs restrições sobre as pessoas às quais ele ensinou o *Dharma*³¹, sustentando o discurso de que o que tornava uma pessoa nobre era seu caráter e conduta pessoais, e não sua posição de casta e família. Assim, ele abriu as portas da libertação a pessoas de todas as classes sociais. Mesmo com restrições monásticas no início, também abriu, inclusive, as portas de seu ensinamento às mulheres, também discriminadas no âmbito religioso³².

Sidartha também questionou a crença dos *brâmanes* por manterem práticas religiosas que, segundo ele, eram visões equivocadas sobre a compreensão do mundo. Oficialmente, a filosofia budista passou a negar os *Vedas*, os sacrifícios e a matanças de seres vivos em geral. Ao negar os *Vedas*, se negava a concepção do divino como representações personificadas e conceitualizadas de acordo com a metafísica hindu, consideradas pela filosofia budista como uma compreensão limitada do divino, não por se tratar especialmente do divino, mas pelo fato de se atribuir uma compreensão última racionalizada acerca de algo. Teologicamente, enquanto o Bramanismo propunha um modelo substancialista em termos de *Brahman*, o Budismo passou a defender a cosmovisão da não-substancialidade³³. Essencialmente, para o Budismo, a ideia de um *Brahman-Criador* é perigosa, pois gera teorias e práticas errôneas, que não podem conduzir à libertação do indivíduo³⁴.

Em verdade, isso não significa que a personificação do divino seja considerada algo errado de acordo com a visão budista, já que o ser humano encontra inúmeras maneiras de externar a sua compreensão do mundo, e ao fazê-la, é natural que a ideia que

²⁹ Cf. Ibid, p. 305.

³⁰ Cf. HUAI-CHIN, op. cit., p. 5.

³¹ Conjunto de ensinamentos budistas ou o caminho budista.

³² Cf. COHEN, op. cit., p. 21.

³³ Cf. USARSKI, *O Budismo e as Outras*, p. 231.

³⁴ Cf. WIJAYARATNA, O budismo nos países do Theravâda, In DELUMEAU (org.), *As Grandes Religiões do Mundo*, p. 444.

queira passar perca a sua totalidade de significados. Na tentativa de refletir sobre a religião, o sagrado e as experiências religiosas, isso não poderia ser diferente. O que deve ser entendido com a ideia de “traduzir” o divino em um conceito é que, ao fazê-lo, esta ideia fica aprisionada em determinado conceito, já se transformando num pré-conceito e numa compreensão equivocada, cuja a ideia é reforçada por Môhan Wijayaratna: “o Buda criticou esta ideia de um Criador todo-poderoso em vários sermões”³⁵. Contudo, estes afirmam que esse Criador nem sempre é pura imaginação, mas antes uma ideia falsa elaborada por certos sábios ao cabo de experiências mal compreendidas³⁶.

Esta maneira de compreender o mundo foi elaborada por Sidartha Gautama principalmente por causa de sua experiência mística e de transformação mental sob a árvore *Bodhi*, chamada de “Iluminação” (*Nirvana*), ou usando o termo mais adequado, “Despertar”. Esta experiência foi a compreensão do mundo e de todos os fenômenos e vivências a ele relacionados realmente como inseparáveis da sua natureza real, que seria, de forma resumida, a compreensão da não-dualidade em todas as formas e fenômenos, e assim, se esforçando para compreendê-los nunca de uma única maneira tendenciosa (influenciado pelos seus próprios preconceitos), mas com a visão de sua totalidade. Esta natureza real pode ser traduzida, em termos budistas, como “natureza búdica”, ou budeidade, considerada como a base do ser e a essência da mente³⁷.

A proposta ontológica de Sidartha Gautama foi a apresentação da ideia de que não existe um Eu individual, como também não há um Eu Absoluto que constitui a Realidade Última³⁸, ao contrário da proposta bramânica. A sua percepção do divino se despiu de teísmos, gerando uma perspectiva do divino baseada na sabedoria do *tathata*, ou seja, “tal como é”, que significa a verdadeira natureza das coisas, ou realidade suprema. É a onisciência e percepção das coisas como elas são³⁹.

A própria experiência da Iluminação permite a vivência do divino, que não é concebido como personificado ou necessário de uma explicação. A Iluminação é o estado mental que compreende o reconhecimento da natureza real (a natureza iluminada) de cada ser e cada fenômeno, e em razão disso, gera-se uma visão não-dual (a partir da

³⁵ *Majjhima-nikâya*, II, 122; *Anguttara-nikâya*, I, 173.

³⁶ *Ibid*, p. 444.

³⁷ Cf. RINPOCHE, *Portões da Prática Budista*, p. 180.

³⁸ Cf. PIERIS, *op. cit.*, p. 66.

³⁹ Cf. *Ibid*, p. 111.

compreensão da Vacuidade), pois se tudo é manifestação da Iluminação, tudo é perfeito □ ou seja, tudo é uma manifestação da budeidade □ e portanto, tudo é reconhecido como divino. Portanto, o objetivo do praticante budista é eliminar os obstáculos que causam o obscurecimento da mente para que ele possa enxergar esta natureza perfeita de todos os seres e de todos os fenômenos – atingindo, assim, a Iluminação – e não adorar um deus ou deuses através da perspectiva hindu do *bhakti-marga* (“caminho da devoção”).

Em relação às perspectivas teístas, é importante esclarecer que atualmente o Budismo não as considera, de forma alguma, como perspectivas errôneas. Exemplo disso é a fala de Tenzin Gyatso – o 14º Dalai Lama – que fala positivamente da experiência religiosa de crenças monoteístas, e portanto, teístas: “[...] ao estarmos cientes de que nossas vidas são criação de Deus, desenvolvemos uma profunda reverência por Deus e o desejo de viver inteiramente de acordo com seus propósitos, pondo em prática nosso potencial humano mais elevado⁴⁰”.

Ainda assim, apesar de sua proposta não-teísta, essa abordagem acaba sendo ela própria um portão para o contato com o que pode ser chamado de “divino”, só que não em modelos personificados ou conceitualizados, já que a Iluminação – também chamada, como já dito, de “Despertar” e reconhecimento da natureza búdica – foi concebida como o próprio divino dentro do contexto budista, tanto como experiência de elevação espiritual pessoal como a natureza real presente em todos os seres, reconhecida (desperta) por eles ou não. Zimmer exemplifica melhor essa ideia:

Na Índia, a busca da força primordial alcançou, através de especulações de alto voo, o plano de uma realidade de onde tudo procede como mera manifestação fenomênica e temporal. Esta potência última, no universo e no homem, transcende tanto a esfera sensorial quanto a conceitual⁴¹.

É provável que a razão, portanto, do Budismo ter se desenvolvido como um sistema filosófico não-teísta está no fato de que, em sua gênese, as ideias iniciais de *Brahman/Atman* foram compreendidas por Sidartha de uma maneira totalmente não-personificada e não-conceitualizada, a partir da iniciativa de que não há um Eu Absoluto

⁴⁰ GYATSO, *A Essência do Sutra do Coração*, p. 24.

⁴¹ ZIMMER, op. cit., p. 244.

imutável, mas apenas a presença da Iluminação, ou budeidade, que percebe os seres e fenômenos com pureza, identificando a sua perfeição como simplesmente são.

Os ensinamentos de Sidartha Gautama não se preocupavam e não ofereciam uma visão mitológica nem do mundo presente, nem de um mundo do além, e tampouco um credo definido, concentrando-se no seu método terapêutico de transformar o ser humano.

Apesar da ausência □ ou pronunciamento □ quanto ao mundo sobrenatural, o Budismo adquiri perspectivas sagradas ao tratar de ideias como “buda”, “divindade/deidade” e “natureza búdica”. Esses elementos podem ser considerados a expressão da “divindade” para os budistas, especialmente se vinculados à tradição tibetana.

Naturalmente, por ser o Budismo uma religião sem teísmos, os seus aspectos sagrados são concebidos de outra maneira, como será visto no capítulo a seguir.

I.3 Perspectivas Não-teístas no Budismo

Sidartha, cujo significado quer dizer “realização de todas as verdades e posse de bons augúrios”, nasceu em uma família nobre indiana composta por guerreiros renomados, ou *kshatriyas*. Além do sobrenome Gautama, também eram identificados por *Ikshvaku*, *Suryavamsa* e *Shakya*. Por esta última nomeação de seu clã, Sidartha foi posteriormente conhecido como “*Shakyamuni Buda*” (“*Shakyamuni*” quer dizer o “sábio silencioso [*muni*] dos *Shakya*”).

De acordo com Huai-Chin⁴², o mito mais conhecido sobre o nascimento de Sidartha Gautama é o seguinte: o clã dos *kshatriyas*, liderado pelo monarca Suddhodana, casado com a rainha Maya, governava uma região chamada Kapilavastu, localizada naquela época a oeste do rio Rohini, na Índia. Já Cohen fala que, na realidade, o estado dos *kshatriyas* era uma oligarquia republicana, de maneira que seu pai provavelmente era o chefe do conselho governante⁴³.

Naquela época (séc. V a.e.c.), era costume a mãe ter filhos na casa dos pais, e por isso muitas esposas quando estavam grávidas viajavam para os aposentos de suas famílias de origem para terem seus bebês. A rainha Maya fez o mesmo, e se dirigiu para a casa dos pais no Nepal. Porém, a rainha entrou em trabalho de parto no meio do trajeto. O local no

⁴² HUI-CHIN, op. cit., p. 37.

⁴³ COHEN, op. cit., p. 34.

qual haviam parado era uma floresta chamada Lumbini, já dentro das fronteiras do Nepal, onde o nascimento de Sidartha ocorreu, datando o ano aproximado de 560 a.e.c. Infelizmente, a rainha Maya veio a falecer sete dias após o seu nascimento, e Pajapati Gotami, a irmã caçula de Maya e segunda esposa de Suddhodana, foi sua ama de leite na infância. Ela também foi, posteriormente, líder da primeira comunidade de monjas budistas.

Há uma lenda budista que conta que ao nascer, Sidartha deu seis passos e disse: “Após incontáveis eras, este é meu último nascimento. Entre todos os *devas* e humanos, sou o primeiro e o melhor. Durante esta vida venho dar fim à dor, à doença e à morte, e prometo trazer a salvação universal para todos os seres sencientes”. Mesmo sendo uma lenda, esta frase merece importante atenção, pois possui profundo sentido filosófico e sua interpretação pode ser equivocada se não analisada corretamente.

Quando Sidartha disse “eu sou o primeiro e o melhor”, ele não estava se referindo à sua natureza pessoal como Sidartha Gautama e nem adotando uma atitude exibicionista, mas sim, estava se referindo à sua natureza búdica, que é a natureza real presente em todos os seres, ou a própria perfeição. Ele estava querendo dizer que todos os seres são budas, e por sua vez, possuem sua natureza búdica perfeita que precisa ser reconhecida e desperta.

Durante o decorrer de sua vida, Sidartha, mesmo sendo um abastado príncipe do clã de guerreiro *kshatryas* e cercado por inúmeros confortos e riquezas, começou a se incomodar com questões existenciais e com o travamento espiritual que sua religião, o Bramanismo, enfrentava na época. No período da vida de Sidartha, o Bramanismo enfrentava uma forte deturpação dos *brâmanes* – os sacerdotes hindus - que manipulavam o povo, levando-os a uma fé cega. Cohen oferece mais detalhes:

Com o passar dos anos, ele [*Sidartha*] tornou-se cada vez mais introspectivo. [...] Um jovem à volta com problemas existenciais, aflito e angustiado por questões ligadas ao mistério e enigma da vida: a observação de que as coisas nesta vida são passageiras, transientes e impermanentes; a constatação de que a insatisfação ou sofrimento é um fenômeno mais geral, mais abrangente, mais duradouro do que a sua contra-partida, a felicidade, de mais escassos momentos e menos duradoura. E acima de tudo, o enigma, o mistério da vida que se expressa naquele ciclo interminável que começa com nascimento, caminha rumo ao envelhecimento, termina na morte para recomeçar de novo no nascimento; depois o envelhecimento, morte e assim infinitamente⁴⁴.

⁴⁴ Ibid, p. 35.

O Budismo foi uma resposta à realidade que Sidartha observou, marcada pela futilidade da vida, como os elementos referidos na citação de Cohen acima. O Bramanismo já carregava a ideia de *Samsara* (Ciclo de Morte e Renascimento), e diante dessa ideia, Sidartha se perguntava qual era o motivo de todos os seres nascerem, viverem sua existência, morrerem e nascerem novamente, levando-o a pensar que este ciclo expressava grande futilidade e inutilidade na vivência dos seres vivos como um todo, já que durante sua existência, os seres experimentavam muito sofrimento e não possuíam uma forma de pará-lo, assim como não sabiam como se livrarem do *Samsara*.

Movido por uma grande compaixão, o objetivo de Sidartha Gautama se torna descobrir como cessar o sofrimento de todos os seres, tornando-se ele mesmo um grande *bodhichitta* (palavra do vocabulário budista para designar um ser determinado a alcançar a iluminação para trabalhar pelo bem-estar de todos os seres, até que eles mesmos alcancem sua natureza búdica e, portanto, a liberação definitiva do sofrimento⁴⁵).

Ao meditar sobre este tema, Sidartha chega à compreensão de que o sofrimento está na própria mente dos seres, devido a concepções errôneas sobre os fenômenos que acontecem durante a vida e sobre as próprias opiniões e pensamentos que são criados. Aqui, chega-se a uma das palavras-chave para se compreender o tema deste capítulo: a palavra “concepção”. Sidartha compreendeu que as concepções que se têm das coisas e fenômenos são limitadoras, ou seja, não incluem em sua totalidade o significado real daquilo que representam, e isso inclui tentar explicar o universo divino, tentando encaixá-lo numa imagem, ideia ou concepção relacionadas ao intelecto.

A filosofia budista rejeita explicitamente toda fórmula controvertida do intelecto considerando-a inadequada para expressar a verdade paradoxal que, de acordo com seu pensamento, repousa além do domínio das concepções mentais⁴⁶. O Buda rejeitava qualquer especulação metafísica, já que a metafísica, como ele mesmo percebeu, era um campo onde o senso comum podia desenfrear-se e onde não há uma medida padrão para determinar se existe ou não qualquer realidade⁴⁷.

Há quem diga que esta negação de Sidartha em tratar de temas metafísicos era uma deficiência em seu conhecimento. Na verdade, como aponta Usarski, esta indiferença sobre

⁴⁵ Cf. KHADRO, *Comentários sobre Tara Vermelha*, p. 23.

⁴⁶ Cf. ZIMMER, op. cit., p. 329.

⁴⁷ Cf. COHEN, op. cit., p. 40.

determinados assuntos (como a existência de um deus supremo ou a vida além morte) era uma estratégia característica de seu método de ensino chamado *Avyataka*, método que se completava com a abordagem de Sidartha à razão de seu público, tendo como objetivo a indução à dúvida sobre a suposta naturalidade da fé em dogmas convencionais⁴⁸.

Conforme o professor de filosofia budista e Lama tibetano, Dzongsar Jamyang Khyentse, “os budistas não crêem em um criador todo-poderoso e não têm o conceito de que o sentido da vida foi, ou precisa ser, decidido ou definido⁴⁹”, já que não é este o objetivo do praticante budista.

Paralelamente sobre este assunto, ainda que não seja especificamente sobre Budismo, o psicólogo James Farris apresenta uma ideia semelhante ao dizer:

[...] a psicologia entra indiretamente na discussão sobre a relação entre “Deus” e a “experiência religiosa”, ao observar de que [sic.] todo o comportamento humano é mediado pela percepção e linguagem. Nesse sentido, não há, não existe, experiência pura. Nossas experiências são sempre filtradas, interpretadas, expressas, entendidas e comunicadas, por meio da linguagem, das estruturas cognitivas e das faculdades perceptivas. Segundo essa linha de pensamento, a “experiência religiosa pura de Deus” não existe, não pode existir. Só existem símbolos, ideias, conceitos, construções, práticas, e percepções de ou sobre Deus⁵⁰.

De acordo com a visão budista, essa compreensão de que as concepções e conclusões são limitadoras levam a entender que é necessário haver um equilíbrio no pensamento, concebendo os fenômenos que ocorrem de maneira pura, como não sendo nem bons nem ruins, nem verdadeiros ou inválidos, e sem as conclusões precipitadas da própria mente – que distorcem a real natureza das coisas, ou seja, uma mente com a ausência do pensamento dualista. A filosofia budista, quando aplicada à realidade metafísica, salienta o fato de que a razão e a linguagem se aplicam apenas ao mundo finito (numa tentativa de compreensão) mas nada pode ser dito sobre o infinito⁵¹. Daí a necessidade do método *Avyataka*.

Cohen também explica este tema tão complexo:

⁴⁸ Cf. USARSKI, op. cit., p. 173.

⁴⁹ KHYENTSE, op. cit., p. 53.

⁵⁰ FARRIS, Psicologia e Religião **In** *Caminhando* 9/2002, p. 31.

⁵¹ ZIMMER, op. cit., p. 360.

[...] não é a experiência contemplativa em si que ele (o Buda) invalidava, mas a interpretação da mesma. A questão das fontes de conhecimento válidas que levam à verdade, era um assunto que preocupava o Buda, porque não desejava que seus discípulos e as pessoas que o procuravam para orientação viessem a cair na malha das visões errôneas⁵².

Sidarta chamava a atenção para o fato de que uma teoria baseada em tradição, relato ou revelação (e o mesmo servia para conclusões do raciocínio lógico) poderia ser verdadeiro ou falso. Na ausência de qualquer garantia quanto à sua verdade ou falsidade, não é apropriado depender da teoria como meio válido de conhecimento. Portanto, com base nesse tipo de conhecimento, não é prudente chegar a uma decisão com respeito à natureza da realidade⁵³.

Este modo de pensar está relacionado ao ensinamento que viria a ser chamado de “Vazio” (ou Vacuidade; em páli, *Sunyata*), que procura fazer entender a noção de que os conceitos e explicações sobre todas as coisas, seres e fenômenos são equivocados e destituídos de uma “realidade última” que o caracterizaria eternamente; pois podem existir diversas explicações para apenas uma palavra, várias funções para uma só ferramenta ou, ainda, vários valores sentimentais dados a um só objeto, por exemplo. Na percepção da vacuidade não há absolutizações. O ensinamento da vacuidade também será explorado com mais detalhes no decorrer da pesquisa.

Devido a essa posição, a percepção budista do divino adquire outro paradigma, concentrando-se em tentar compreender a sua totalidade por meio da experiência religiosa pessoal, levando o rumo da pesquisa para a “natureza real”, que seria a natureza búdica presente em todos os seres, mas que precisa ser reconhecida e exercitada pelo próprio praticante, reconhecendo, por sua vez, as qualidades budeidade. Esta natureza búdica seria a ausência primordial de obscurecimentos, ou a natureza pura do ser⁵⁴.

Nesta etapa é importante compreender o que o termo “buda” quer realmente dizer. Cohen oferece uma breve, porém, esclarecedora explicação acerca do termo “buda”:

Buda (páli e sânscrito, *buddha*) não é um nome próprio, mas um título honorífico significando “O Desperto, “O Iluminado”. Este título foi lhe dado porque ele despertou do profundo sono da ignorância no qual o resto do mundo

⁵² COHEN, op. cit., p. 43.

⁵³ Cf. Ibid, p.45.

⁵⁴ Cf. KHYENTSE, op. cit.,?, p. 127.

está absorvido; porque ele penetrou nas verdades mais profundas concernentes à condição humana; e porque ele proclamou essas verdades com o propósito de despertar outros e possibilitá-los a compartilhar de sua realização⁵⁵.

A tentativa do pensamento budista ao falar sobre a natureza búdica – ainda que ela mesma também acabe por se tornar um conceito – é não limitar o mundo em concepções dualistas. Portanto, *para compreender o divino sob a ótica budista, deve-se sê-lo*, já que todos os fenômenos do mundo empírico são permeados pela budeidade e possuem uma natureza búdica⁵⁶, tendo a proposta do pensamento budista como objetivo de reconhecer essa natureza búdica e exercitar as qualidades da deidade, que seriam, basicamente, a mente não-dualista e o exercício da compaixão, enxergando os fenômenos com pureza quando todos os obscurecimentos mentais forem extinguidos.

Finalmente, com a formulação da noção de natureza búdica, ocorre um grande transtorno entre as elites sacerdotais e pessoas da realeza indiana. Ao dizer que a natureza búdica é uma parte inerte em todos os seres, isso sugere uma igualdade entre todas as pessoas e demais seres vivos, sendo uma filosofia totalmente contraditória no meio social indiano, marcado por castas inferiores e superiores. Sidartha negava o sistema de castas indiano, não fazendo distinção entre *brâmanes* e *párias* (os sacerdotes e a parcela mais empobrecida da população, respectivamente), divulgando a ideia de que todas as pessoas e demais seres vivos têm em si uma natureza perfeita adormecida e têm a possibilidade de evoluírem espiritualmente.

Devido a uma doença, Sidartha falece cerca de oitenta anos após seu nascimento, deixando a cargo de seus primeiros alunos a difusão do pensamento budista para quem estivesse interessado em ouvir, e dividiram-se, por sua vez, em três vertentes budistas, tradicionalmente chamados de três *yanas* ou veículos: o *Hinayana*, o *Mahayana* e o *Vajrayana* (ou *Tantra*).

As escolas *Hinayana*, de que resta apenas o *Theravada*, centram-se essencialmente nos discursos do Buda *Shakyamuni*, incluindo a sua orientação no sentido de desenvolver a consciência meditativa e evitar todas as emoções e ações negativas, compreendendo países como o Sri Lanka, Vietnã, Camboja, Tailândia, Malásia e Indonésia.

⁵⁵ COHEN, op. cit., p. 19.

⁵⁶ Cf. USARSKI, op. cit., p. 45.

O *Mahayana* inclui grande parte do que se ensina no *Hinayana*, mas enfatiza a motivação altruísta dos praticantes, que devem atingir a plena iluminação para salvarem todos os seres sencientes do sofrimento. O *Mahayana* é predominantemente praticado na China, Taiwan, Japão e Coreia.

O terceiro e último veículo se chama *Vajrayana* ou *Tantra*, que significa "corrente ininterrupta" da ignorância à iluminação. O *Vajrayana* é um veículo criado no Tibete e a junção do *Hinayana* e do *Mahayana*, e tem como costume tradicional e religioso ser transmitido através de iniciações de mestres a discípulos. No Budismo Tibetano, como dito anteriormente, os três veículos tornam-se um só caminho⁵⁷.

Com o decorrer do tempo, naturalmente o Budismo sofreu várias mudanças, tanto filosóficas como teológicas, fundindo-se também às perspectivas e costumes do país que o acolheu. Concentrando-se na questão tibetana, o Budismo também obteve diversas transformações, como será visto no capítulo a seguir.

1.4 Esboço Histórico do Budismo no Tibete

O Budismo adentra no Tibete pela primeira vez após a conquista do Nepal e de algumas zonas da China, quando o grande rei tibetano Songtsen Gampo (617-650) se casa com uma princesa nepalesa, depois casando-se, por sua vez, com uma princesa chinesa⁵⁸.

Em contrapartida, havia um sistema religioso nativo de base xamânica chamado *Bön*, sendo a religião nativa do Tibete e com quem passa a ter certa rivalidade. A religião *Bön*, um sistema de crenças provavelmente em parte originárias do Irão e de diversas regiões da Índia, misturadas mais tarde com a influência do Budismo⁵⁹.

Apesar de seus desentendimentos doutrinários, não há como negar que tanto o Budismo como o *Bön* se influenciaram mutuamente, cujo fato é melhor explicitado por Don Farber:

A religião *Bön* e o Budismo Tibetano possuem uma relação complexa de influências mútuas. A religião *Bön* transmite a mesma mensagem de compaixão e sabedoria, e possui o seu próprio e extenso cânone. A diferença

⁵⁷ Cf. FARBER, op. cit., p. 13.

⁵⁸ OLSON, *Buddhism A-Z*, p. 24-25.

⁵⁹ Cf. ROBERT, O Grande Veículo na Índia e no Extremo Oriente, In DELUMEAU (org.), *As Grandes Religiões do Mundo*, p. 500.

mais marcante consiste na ligação xamanista da religião Bön à Natureza, e o seu uso de rituais envolvendo forças naturais para curar desequilíbrios mentais e físicos. A cultura do Budismo Tibetano foi fortemente influenciada pela religião Bön em muitos aspectos da medicina, da astrologia, bem como nos costumes de pendurar bandeiras de oração, queimar incenso e oferecer *torma* (bolos rituais)⁶⁰.

Ao se estudar o Budismo Tibetano no contexto contemporâneo, claramente são notadas características xamânicas do *Bön* em suas práticas religiosas. O *Bön* é parte crucial da cultura tibetana e não foi esquecido quando houve a introdução efetiva do Budismo no Tibete; ao contrário, o *Bön* foi readaptado ao Budismo, ocasionando um forte sincretismo entre as duas denominações religiosas. Este aspecto xamânico que o Budismo Tibetano possui devido ao *Bön* pode ser uma das características que atraem tantos brasileiros a esta tradição, devido ao seu perfil religioso relacionado sincreticamente ao xamanismo indígena, ao Espiritismo e às religiões africanas, cujas associações poderão ser melhor observadas em um capítulo específico.

A segunda grande difusão do Budismo no Tibete ocorreu no reinado de Trisong Detsen (740-798). O rei Trisong convidou muitos eruditos budistas vindos da Índia para ensinarem no Tibete, mas segundo a história tradicional, os "espíritos locais" – relacionados à religião *Bön* – irritaram-se e iniciaram uma série de desastres naturais, obrigando os eruditos indianos a retornarem para a sua terra de origem. Insistentemente, o rei Trisong chama novamente um outro erudito, o famoso Padmasambhava – que viria a se tornar posteriormente o patrono do Budismo no Tibete – e desta vez conseguiu acalmar os espíritos locais e difundir ainda mais o Budismo em solo tibetano. Este erudito, porém, também foi forçado a se retirar devido a um forte sentimento xenofóbico do povo tibetano.

O Budismo no Tibete, porém, viria a ser perseguido futuramente pelo último rei tibetano, Lang Darma (838-842). Diante dos abusos beatos de seu excessivamente religioso antecessor, Lang Darma desencadeia uma violenta perseguição ao Budismo e a seus praticantes, fechando monastérios, obrigando monges e monjas a retornarem à vida laica e encerrando qualquer tipo de contato com os eruditos budistas indianos. A perseguição é encerrada pelo assassinio do rei por um monge budista no ano de 842, que também

⁶⁰ FARBER, op. cit., pp. 16-17.

culminou no fim da monarquia tibetana e, conjuntamente, ao início de um novo período na história do Tibete e do próprio Budismo Tibetano⁶¹.

O Budismo da primeira transmissão, que se fazia remontar aos monges Ântaraksita e Padmasambhava, mergulhou então no caos, até que no século XI outro religioso indiano, Atíã, restabeleceu uma ordenação regular e uma linhagem de ensino reconhecida. Esta segunda transmissão nunca mais foi interrompida até o presente século e marcou o segundo período do Budismo Tibetano, e até a instituição do Dalai Lama, no século XVII, não tornou a haver poder político central no Tibete⁶².

O Budismo Tibetano que é conhecido atualmente só viria a tornar-se uma grande religião após grandes transformações, tendo, a partir do primeiro século, o desenvolvimento de ritos, símbolos, regras monásticas e uma hierarquia. Os meios para avançar em direção à iluminação se multiplicam, como a construção, manutenção e embelezamento dos mosteiros, glorificação e oferendas ao Buda. E logo o Buda torna-se igual a um deus, enquanto os méritos acumulados tornam-se garantia de santidade, de sorte e sucesso⁶³.

É interessante notar que a partir dessas práticas iniciais o Budismo Tibetano acabou, de certa forma, tomando formas subjetivamente teístas. Jean-Nöel Robert concorda com essa ideia ao dizer que:

[...] o tantrismo reintroduziu no budismo uma verdadeira dimensão panteísta, e até monoteísta. Esta ideia, que foi desenvolvida pelo grande budologista japonês Nagao Gajin, é sem dúvida um pouco provocadora, mas mostra pelo menos como o vajrayâna se afastou do budismo ateu das origens⁶⁴.

O Tantrismo, ao qual Jean-Nöel se refere na citação acima, é sinônimo de *Vajrayana*, como é chamado o veículo do Budismo Tibetano.

Naturalmente o *Vajrayana* passa a possuir diversas deidades budistas, muitas delas sendo adaptações de antigas divindades hindus ou da antiga religião *Bön*. Ainda assim, há um pequeno mal-entendido quanto à sua interpretação, ou em outros termos, um preconceito teológico entre os eruditos budistas. É um fato que existem inúmeras deidades budistas no *Vajrayana*, e em primeira mão essa tendência pode parecer com uma

⁶¹ Cf. OLSON, op. cit., p. 26.

⁶² Cf. ROBERT, op. cit., p. 500.

⁶³ Cf. LACOSTE, op. cit., p. 470.

⁶⁴ ROBERT, op. cit., p. 492.

mentalidade teísta. Porém, como citado já no início da presente obra, o motivo por haverem tantas divindades está no fato de que cada uma delas enfatiza um determinado aspecto das qualidades iluminadas e comunica este aspecto simbolicamente⁶⁵, fato que, muitas vezes, não é compreendido inicialmente pelos convertidos, que oram aos budas e bodisatvas como se fossem deuses e deusas.

Os apontamentos de Jean-Nöel e Nagao Gajin quanto à tendência teísta do *Vajrayana* são extremamente válidos. Porém, deve-se ter precaução, pois os próprios praticantes experientes do *Vajrayana*, como a monja Thubten Chodron, especificam que esta é uma tendência errônea de quem pratica o Budismo Tibetano⁶⁶.

É no segundo período histórico que surgem as quatro tradições – ou escolas – do Budismo Tibetano: *Nyingma*, *Kagyü*, *Sakya* e *Gelug*. A escola que merece o foco de interesse, porém, é apenas a escola *Nyingma*, pois é a linhagem de onde provém os mestres budistas de tradição tibetana do Chagdud Gonpa no Brasil.

A escola *Nyingma*, cujo nome quer dizer "Escola da Antiga Tradução", foi criada pelo próprio erudito Padmasambhava no século VIII após uma conversão espiritual em massa⁶⁷. Padmasambhava, para os seguidores dessa escola, possui um significado mais profundo do que apenas uma figura histórica. Ele é considerado um guia e protetor do praticante, que veneram com a mesma devoção que dedicam ao Buda Shakyamuni, como uma espécie de patrono da linhagem.

Por ser a escola mais antiga do Budismo Tibetano, muitas escolas beberam de sua fonte de ensinamentos, cujo principal é chamado de *Dzogchen*. Antes de apresentar os elementos principais que compõem o ensinamento do *Dzogchen*, é importante introduzir ao leitor um pouco do contexto budista no Ocidente e especialmente no Brasil, concentrando-se na inserção do Budismo Tibetano em solo brasileiro e, por sua vez, com a inauguração do Templo Odsal Ling.

⁶⁵ CHODRON, op. cit., p. 27.

⁶⁶ Estas explicações também foram oferecidas a mim pela Lama Tsering, lama responsável pelo Templo Budista Odsal Ling, em entrevista pessoal.

⁶⁷ Cf. FARBER, op. cit., p. 18.

CAPÍTULO II

O BUDISMO OCIDENTAL

Após a apresentação do pensamento da Índia antiga na época de Sidartha Gautama e uma breve explicação do pensamento do Budismo primitivo e seus conceitos-chave, este segundo capítulo concentra-se em como esta doutrina é atraída ao Ocidente e, mais tarde, ao Brasil, se concentrando no Budismo Tibetano e no Templo Odsal Ling, se tornando uma das tradições budistas mais populares em terras brasileiras.

Por último, há a introdução ao seu ensinamento principal, o *Dzogchen*, □ compreendido a partir de três elementos: a compaixão, a *bodhicitta* e a vacuidade □ que fornece os elementos-chave do que é considerado “divino” para essa tradição budista tibetana, lecionado pela Lama do Odsal Ling, e contemplada pela comunidade do templo. A importância de se conhecer tal ensinamento reside no fato de que ele é o principal ensinamento desta escola tibetana, sendo lecionada universalmente pelos mestres *Nyingma*, e naturalmente, é a mensagem da noção de “divino” que é recebida também pelos budistas brasileiros de mesma tradição, inclusive os brasileiros, e a importância de seu estudo é fundamental para compreender a noção de “divino” que a comunidade em questão possui de acordo com os ensinamentos tradicionais tibetanos ou não.

II.1 O Budismo no Brasil

Segundo Frank Usarski, o Budismo no Brasil pode ser subdividido em quatro fases. A primeira fase encontra-se entre 1810 e a II Guerra Mundial, momento no Budismo estava restrito aos imigrantes asiáticos e às suas práticas domésticas, de acordo com suas tradições herdadas⁶⁸.

O segundo período da história do Budismo no Brasil tomou lugar no período pós-guerra e foi caracterizado pelo estabelecimento de instituições associadas a comunidades étnicas budistas. Esta dinâmica foi estimulada pela maioria dos japoneses para permanecerem no Brasil. A decisão de não retornar ao seu país de origem colocou fim à “imigração experimental” assim como à ideia dos imigrantes de que, em casa, outra pessoa era responsável pelos assuntos religiosos da família até que a mesma retornasse e assumisse seu lugar. Como consequência, uma série de instituições japonesas budistas foi estabelecida⁶⁹.

Em terceiro lugar, e mais importante, é preciso reconhecer o papel catalisador do Templo Bushinji Soto-Zen em São Paulo, que naquela época começou a demonstrar uma maior abertura para com o público brasileiro. Provavelmente, os representantes mais renomados do círculo inicial de budistas convertidos foram Murillo Nunes de Azevedo e Ricardo Mário Gonçalves. Azevedo, inspirado não apenas pelo Budismo, mas também pela Teosofia, era engenheiro mas também oferecia cursos na universidade sobre religiões orientais e produziu uma série de escritos budistas. A história é similar também para Gonçalves, que trabalhava como professor de História na Universidade de São Paulo e além de seu comprometimento com o Budismo, também era maçom. Tanto Azevedo como Gonçalves desempenharam um papel notável e peculiar na popularização do Budismo Japonês entre uma audiência brasileira maior⁷⁰.

A quarta fase foi caracterizada pela crescente emancipação do Zen de comunidades étnicas japonesas, assim como a multiplicação e diversificação substancial de instituições predominantemente frequentadas por budistas convertidos, que começou na metade do século 1970. Assim como em outros países ocidentais, esse desenvolvimento tirou proveito

⁶⁸ Cf. Ibid, p.530.

⁶⁹ Cf. Ibid, p. 531.

⁷⁰ Cf. Ibid, p. 532.

de orientações espirituais de movimentos da contracultura e de um crescente número de publicações sobre religiões orientais. Em muitos casos, a audiência brasileira entrou em contato com ideias relevantes por meio de traduções de livros do inglês para o português⁷¹.

Ainda em relação à quarta fase do Budismo no Brasil, houve uma tendência no aumento do interesse pelo Budismo Tibetano. Em 1988, seguidores de Tarthang Tulku inauguraram a primeira instituição budista tibetana no Brasil, o Centro Nyingma Tarthang Tulku. Pouco tempo depois, os discípulos de Lama Gangchen, da tradição *Gelug*, fundaram o Centro de Dharma Shi De Choe Tsog, também em São Paulo. Em 1993, novamente em São Paulo, mais três instituições budistas tibetanas foram inauguradas: o Thubten Dargye Ling (comprometido com Geshe Lobsang Tenpa), o Centro Budista Mahabodhi (da New Kadampa Tradition) e o Odsal Ling (inspirado pelo mestre *Nyingma*, Chagdud Tulku). Em 1995, discípulos de Chagdud Tulku inauguraram um templo em Três Coroas, no Rio Grande do Sul, como a sede futura do movimento e lar permanente do Chagdud Gonpa, que até então permanecia no norte da Califórnia. Nos anos seguintes, a organização de Chagdud Tulku estabeleceu uma série de centros locais em cidades como Belo Horizonte, Florianópolis, Rio de Janeiro, Salvador e Goiânia⁷².

O *boom* Zen da década de 1960 foi seguido pelo aumento de interesse pelo Budismo Tibetano. Os professores tibetanos, como Tarthang Tulku (nascido em 1935) e Chögyan Trungpa (1939-1987) já tinham chegado aos Estados Unidos em 1969 e 1970, respectivamente. Eles formaram suas próprias organizações com ramos europeus estabelecidos nos anos 80. A partir de meados da década de 1970, uma alta classe de lamas conduziu ensinamentos em excursões pela Europa, pelos Estados Unidos, pela Austrália e, mais tarde, também, pela África do Sul e América do Sul. Muitos membros dos movimentos de protesto e da contracultura do final dos anos 60 tornaram-se, e continuam a ser, fascinados pelos rituais e símbolos budistas tibetanos e pela vida dos lamas. Em apenas duas décadas, os convertidos ao Budismo tibetano foram capazes de fundar diversos centros e grupos, às vezes superando o número de todas as outras tradições em um país⁷³.

Este rápido crescimento, acompanhado por uma expansão das instituições já existentes, como sugere Martin Baumann, levou a um considerável aumento no número de

⁷¹ Cf. *Ibid.*

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 533.

⁷³ BAUMANN, *op. cit.*, p. 51.

grupos e centros budistas no ramo dos budistas convertidos, e os brasileiros também acompanharam essa mudança.

A partir desse fenômeno de expansão, podem ser observadas três maneiras principais para a sua chegada e estabelecimento em terras não-asiáticas: pela imigração, pelos missionários e importado por ocidentais convertidos, isto é, textos budistas de línguas asiáticas traduzidos e publicados, ideias e práticas budistas foram adotadas e professores da Ásia foram convidados a dar palestras no Ocidente⁷⁴, sendo que o Budismo Tibetano se encaixa na última via.

O Budismo durante a quarta fase no Brasil se tornou mais popular, cujas razões provavelmente são as seguintes: ausência de obstáculos linguísticos, intercâmbio de informações, Budismo engajado em projetos sociais, seu dinamismo em termos de organização e promoção de eventos budistas e visitas de líderes budistas da Ásia⁷⁵.

Baumann também classifica o Budismo em "tradicionalista" e "modernista":

"(...) o Budismo tradicionalista, com sua ênfase na devoção, no ritual, nas festividades religiosas e em conceitos cosmológicos específicos, contrasta com o Budismo modernista, com sua ênfase na meditação, na leitura de textos e compreensão racionalista⁷⁶."

Poderia ser dito que o Budismo tradicionalista relaciona-se com o Budismo étnico, e o Budismo modernista relaciona-se com os budistas convertidos, geralmente ocidentais, que apreciam um lado mais racional e deixam o folclore de lado.

No caso do Budismo Tibetano, no entanto, Baumann chama à atenção ao fato de que ele é uma *exceção à regra*, pois os seguidores ocidentais das escolas tibetanas não correspondem à abordagem sugerida acima. Neste tipo de Budismo, segundo ele, os elementos tradicionalistas, como as atitudes devocionais, os elementos litúrgicos e a supremacia do professor são mantidos em alta consideração entre os convertidos, cuja razão será estudada nas análises seguintes ao longo do trabalho.

II.1.2 Introdução do Budismo Tibetano no Brasil

⁷⁴ Cf. Ibid, p. 37.

⁷⁵ Cf. Ibid, pp. 30-31.

⁷⁶ Ibid, p. 61.

No mês de março de 1959, o Tibete é invadido pelos comunistas chineses liderados por Mao Tsé Tung. Durante o processo de dominação, muitos mosteiros foram destruídos, assim como demais monges, monjas e leigos foram assassinados. Qualquer tibetano com um espírito nacionalista era capturado e torturado, fazendo com que muitos tibetanos, inclusive monges e mestres de linhagens, fugissem de sua terra natal.

Com a fuga em massa de mestres tibetanos do Tibete, o Budismo e a cultura tibetana de uma forma geral foram ameaçados. Não apenas os mestres tibetanos mudaram de local, mas também alguns dos fenômenos religiosos que são atribuídos às tradições budistas tibetanas, como as reencarnações de mestres já falecidos. Um exemplo a ser citado referente a esse fenômeno é o reconhecimento de um rapaz brasileiro, Michel Lenz Cesar Calmanowitz, como a reencarnação de um grande lama.

Usarski faz uma observação quanto a esse fenômeno, dizendo que "do ponto de vista da História das Religiões, estas reencarnações ocidentais são interessantes por indicarem a transição de uma religião culturalmente especializada e geograficamente limitada para uma religião mundial⁷⁷".

As atrocidades que o governo chinês infligiu ao povo tibetano está registrado em livros e matérias jornalísticas. No romance "As Montanhas de Buda"⁷⁸, por exemplo, o jornalista Javier Moro relata a história verídica de duas monjas tibetanas adolescentes desde o momento em que são capturadas pelo governo chinês em uma manifestação nacionalista e torturadas em um campo de concentração, até o momento em que fazem a longa e perigosa travessia pelas montanhas do Himalaia em busca de liberdade.

Muitos monges e lamas fugidos do Tibete acharam uma nova casa em outros continentes, como é explicado por Usarski:

"Devido à ocupação do Tibete pelos chineses, à fuga de grande parte da hierarquia religiosa e ao deslocamento da vida monástica para os países vizinhos, sua situação mudou dramaticamente a partir da segunda metade do século XX. Fora da sua terra natal, onde muitos dos seus mosteiros originais foram destruídos durante a revolução cultural, estabeleceram-se novos centros de tradução do Budismo

⁷⁷ USARSKI, Seu caloroso coração brasileiro e a energia pura de Maitreya atuam muito bem juntos - Reflexões sobre Lama Michel In USARSKI (org.), *Budismo no Brasil*, p. 288.

⁷⁸ MORO, *As Montanhas de Buda*, passim.

Tibetano em países asiáticos. Logo depois o Vajrayana se abriu para o público ocidental⁷⁹."

Alguns mestres tibetanos foram para a Europa, outros foram para as Américas, e outros, ainda, vieram para o Brasil, cuja introdução e desenvolvimento do Budismo Tibetano no país foi possível, primeiramente, pelo movimento de Tarthang Tulku, que abriu o primeiro centro do Budismo Tibetano em território brasileiro com a inauguração de seu Centro *Nyingma* em São Paulo em 1988. Logo depois o Centro Dharma Shi De Choe Tsog, associado ao Lama Gangchen, mestre dentro da escola tibetana *Gelug*, estabeleceu-se em São Paulo.

Nos anos 90 também um grupo da escola tibetana *Sakya*, sob a liderança de Sakya Trizin, estabeleceu-se no Rio de Janeiro, e na mesma época dois grupos da escola *Kagyü* associados a Kalu Rinpoche emergiram⁸⁰. Em 1993, mais três instituições do Budismo Tibetano foram fundadas em São Paulo: o Thubten Dargye Ling, associado ao mestre Geshe Lobsang Tenpa; o Centro Budista Mahabodhi, que faz parte do New Kadampa Tradition, movimento internacionalmente conhecido, fundado e liderado por Geshe Kelsang Gyatso, e o Odsal Ling, inspirado pelo mestre da escola *Nyingma*, Chagdud Tulku, que mudou-se dos Estados Unidos para o Brasil em 1996, transferindo, conseqüentemente, a sede de seu movimento da Califórnia do Norte para Três Coroas, no Rio Grande do Sul, cuja mudança de polo administrativo conferiu à esta linhagem budista grande expressividade no Brasil.

No Brasil, ainda, existem mais quatro lamas: Lama Yeshe e Rigdzin, no Templo Dordje Ling, no Paraná; e a Lama Sherab, no Templo Khadro Ling, no Rio Grande do Sul, além da própria Lama Khadro. Com a exceção de Lama Yeshe e Lama Sherab, que são brasileiras, todos os outros lamas são norte-americanos. No entanto, há centros do Chagdud Gonpa espalhados por quase todos os estados do território nacional, mas que não possuem um desenvolvimento completo de seus integrantes devido à ausência da figura principal, que é o lama. Para não deixar a comunidade abandonada, o Chagdud Gonpa criou um sistema de "líderes secundários", que são praticantes leigos com intensa experiência de prática que, autorizados pelos lamas, podem orientar a comunidade. A autoridade do lama,

⁷⁹ USARSKI, op. cit., p. 287.

⁸⁰ Cf. USARSKI, O Budismo no Brasil: um resumo sistemático, In USARSKI (org.), *Budismo no Brasil*, pp. 28-29.

porém, sempre permanece imbatível, pois segundo a tradição, é ele que detém a realização espiritual das práticas realizadas em questão.

Dentre os templos pertencentes ao Chagdud Gonpa no Brasil, junto do Khadro Ling, na cidade de Três Coroas/RS, o Odsal Ling é um dos mais importantes por ter a presença de dois lamas permanentes, que são Lama Tsering e seu marido, Lama Norbu. Por se encontrar em uma das metrópoles mais populosas do país, o Templo Odsal Ling recebe inúmeros visitantes todas as semanas, assim como simpatizantes que geralmente escolhem se tornar budistas em algum momento. O que era apenas uma tímida comunidade budista iniciante, atualmente é uma das maiores comunidades budistas do Brasil, cujo o capítulo a seguir oferecerá maiores detalhes.

II.2 Templo Odsal Ling

A comunidade do Odsal Ling formou-se timidamente na casa de uma das praticantes mais antigas, onde recebiam pessoalmente os ensinamentos de Chagdud Tulku Rinpoche⁸¹ e realizavam as práticas budistas tibetanas de acordo com a sua orientação. Mais tarde, a comunidade cresceu e conseguiu adquirir um local mais bem preparado para receber novos praticantes e mais organizado de acordo com os costumes budistas tibetanos, que requer espaço para a colocação de diversos objetos considerados sagrados, estátuas e *tangkas*⁸², imagens sagradas de deidades budistas. Este local foi chamado de "centro urbano"⁸³, por localizar-se em um dos pontos mais populares da metrópole paulistana, próximo à Avenida Paulista.

Em 2001, surgiu o projeto de compra de terreno e construção de um templo tradicionalmente tibetano⁸⁴. A cidade escolhida foi Cotia, e mais tarde o templo foi carinhosamente apelidado de "Refúgio", em contraponto à movimentação do espírito da cidade grande do centro urbano.

Após o falecimento de Chagdud Tulku em 2002, a principal responsável pelo Templo Odsal Ling passou a ser a Lama Tsering Everest⁸⁵, que foi aluna de Chagdud Rinpoche ainda quando este residia nos Estados Unidos. Sua autoridade e aceitação provém

⁸¹ Imagem na página 103.

⁸² Imagem na página 106.

⁸³ Imagem na página 104.

⁸⁴ Imagem na página 104.

⁸⁵ Imagem na página 105.

da própria nomeação que Chagdud ofereceu a Tsering em 1995, tendo em seguida sendo convidada a dar ensinamentos no Odsal Ling, em São Paulo. Junto de Lama Tsering, há também o Lama Norbu, seu marido, que a auxilia nas tarefas do templo. Geralmente, Lama Norbu trabalha em eventos no templo com as crianças, enquanto Lama Tsering se preocupa em atender o público adulto⁸⁶.

A inauguração oficial do Templo Odsal Ling em 3 de dezembro de 2008 proporcionou com a visita de alguns mestres tibetanos renomados, que além de ter tido a presença de lamas do próprio Chagdud Gonpa, também tiveram a visita do Lama Dzongsar Khyentse Rinpoche, um importante lama reconhecido internacionalmente. A presença do Lama Dzongsar é interessante devido ao fato de que ele não pertence à linhagem *Nyingma* – que é a tradição do Chagdud Gonpa – mas sim, à linhagem *Sakya*. Isso mostra como é intensa a interrelação entre as linhagens tibetanas, dando uma forte característica ecumênica. Pelo menos, essa tendência no Brasil é particularmente forte, pois a comunidade budista brasileira tibetana, independente de linhagens, une-se para organizar-se e receber mestres tibetanos e promover eventos importantes. Referente a essa tendência, é igualmente válido lembrar de uma das visitas do Dalai Lama ao Brasil ocorrida em 2006, que foi recebido não em um local organizado pelas comunidades brasileiras de tradição tibetana, mas sim, pelo Templo Zu Lai, que é de tradição C'han (Zen) taiwanesa.

Ao especificar alguns aspectos que fazem com que um movimento religioso se estabeleça em uma nova cultura anfitriã, Usarski cita Rodney Stark explicando que, de maneira resumida, pode-se distinguir três fatores-chave para que isso ocorra: a substância da oferta religiosa; o grau de inter-relação entre o sistema religioso e a sociedade; e a competência organizacional do movimento em questão. Ainda, há também o consenso entre o membros da comunidade a respeito de um líder legítimo⁸⁷.

No caso do Templo Odsal Ling, todos os elementos acima estão presentes. A oferta religiosa se torna extremamente atrativa a partir dos diversos elementos que a tradição tibetana apresenta: além dos próprios ensinamentos budistas, motivo pelo qual o aluno

⁸⁶ Cf. Chagdud Gonpa Odsal Ling: <http://www.budismotibetano.com.br>

⁸⁷ STARK, **Apud**, USARSKI, Seu caloroso coração brasileiro e a energia pura de Maitreya atuam muito bem juntos - Reflexões sobre Lama Michel **In** USARSKI (org.), *Budismo no Brasil*, p. 308.

iniciante foi atraído, existe uma grande gama de rituais, cores e deidades, compondo um mundo mágico diante da frieza e calculismo do mundo moderno ocidental.

Em segundo lugar, compreendendo a relação entre o sistema religioso e a sociedade, os ensinamentos do Budismo Tibetano do Templo Odsal Ling possuem grande relevância e conexão com a vida dos alunos, trazendo sentido à existência e norteando atitudes diante do dia-a-dia na cidade grande.

Em terceiro lugar, a competência organizacional é extremamente presente, dando seriedade ao movimento. O Templo Odsal Ling faz parte da rede Chagdud Gonpa, presente em quase todo o mundo. No Brasil, a sede localiza-se na cidade de Três Coroas, no estado do Rio Grande do Sul, cujo nome é Khadro Ling e dirigido pela responsável nacional, a Lama Chagdud Khadro, viúva do já falecido Chagdud Tulku Rinpoche, o fundador.

Em último e quarto lugar, o consenso entre os membros da comunidade a respeito do líder não poderia ser mais visível. O líder das comunidades budistas tibetanas são os "Lamas" e possuem grande importância para uma comunidade, que depende de seus ensinamentos para o crescimento espiritual pessoal. A figura do lama é tão importante no Budismo Tibetano que sua presença é equiparada à de um buda devido às suas realizações espirituais.

Apesar da grande reverência dos praticantes budistas diante de outros lamas tibetanos, é em Chagdud Tulku que a atenção dos praticantes do Odsal Ling e demais centros do Chagdud Gonpa reside. Por ser o mestre fundador dessa rede e de ter sido um dos maiores detentores do mais profundo conhecimento da linhagem *Nyingma*, há uma grande reverência, chegando a ser até religiosa, para com este mestre. Portanto, é condizente que algumas considerações sobre essa importante personalidade relacionada ao Templo Odsal Ling sejam feitas, o que constará no capítulo seguinte.

II.2.1 Chagdud Tulku Rinpoche

Em sua autobiografia⁸⁸, Chagdud Tulku conta sua vida e trajetória como lama tanto no Tibete como no Ocidente. Seu nome real era Gardji Uangtchug, tendo nascido em 1930 na região leste do Tibete, considerada um tanto quanto selvagem por ser habitada por tibetanos com um ímpeto guerreiro e de personalidade forte. Ainda em tenra infância,

⁸⁸ RINPOCHE, *o Senhor da Dança*.

Gardji Uangtchug recebeu a visita de monges e lamas do monastério Chagdud Gonpa □ fundado em 1131 □ e foi reconhecido como a décima sexta reencarnação do abade do mesmo. A partir daí, ele é chamado de Chagdud Tulku⁸⁹, cujo nome significa “O Poderoso Senhor da Dança”.

O monastério que Chagdud Tulku passou a juventude e recebeu seu treinamento como lama se chamava Tenpel Gonpa, localizado a nordeste da região de Tromtar, no Tibete. Por ser uma região naturalmente isolada por uma cadeia de montanhas e longínqua das fronteiras chinesas, o Tenpel Gonpa foi um dos poucos monastérios budistas tibetanos que não foram destruídos pela invasão chinesa ocorrida em 1950.

Além de ter estudado os ensinamentos budistas, Chagdud Tulku também estudou arte tibetana e medicina, tendo se formado médico de acordo com as tradições tibetanas, atividades que exercia conjuntamente com sua função de lama. Mesmo sendo pertencente à tradição *Nyingma*, Chagdud Tulku recebeu ensinamentos e iniciações de muitos outros mestres tibetanos renomados. Ele mesmo era reconhecido como um grande lama e detentor de grande sabedoria e poderes curativos, sendo, quando vivo, o maior mestre detentor dos ensinamentos do *Dzogchen*, o ensinamento-base da tradição *Nyingma*.

Ainda na Ásia, Chagdud Tulku conheceu alguns ocidentais estudantes e praticantes do Budismo Tibetano, e dentre eles estava Jane, que mais tarde viria a se tornar sua esposa e futura diretora da rede Chagdud Gonpa, conhecida como Lama Khadro.

O encontro com os alunos ocidentais abriram a possibilidade para Chagdud Tulku sair da Ásia e desenvolver as tradições do *Nyingma* e do Chagdud Gonpa nos Estados Unidos, o que ocorreu a partir de 1979. Estabeleceu-se, no norte da Califórnia, a sede do Chagdud Gonpa, chamado Rigdzin Ling, e mais tarde, em 1995, mudou-se para o Brasil, assim como também a sede de seu monastério, que foi estabelecida na cidade de Três Coroas no Rio Grande do Sul, chamado Khadro Ling.

Em 2002, Chagdud Tulku falece e deixa a direção geral para sua esposa, Chagdud Khadro, e a direção do Templo Odsal Ling, em São Paulo, como Lama Tsering, ambas norte-americanas. O fato de Chagdud Khadro ser mulher, e ainda, ocidental, foi um passo considerado revolucionário pelos lamas tibetanos. No entanto, ambas as lamas norte-

⁸⁹ O título “tulku” é dado às pessoas que são reconhecidas como reencarnações de mestres renomados já falecidos no passado.

americanas, Lama Khadro e Lama Tsering, são grandemente respeitadas e reconhecidas como detentoras de grande sabedoria por outros lamas tibetanos, sugerindo que o Budismo Tibetano começou a alcançar patamares universais, não se restringindo mais apenas à comunidade tibetana.

Como mencionado, Chagdud Tulku era um grande detentor dos ensinamentos do *Dzogchen*, sendo considerado a chave para o reconhecimento da budeidade. Devido à sua grande importância para a tradução *Nyingma* e, portanto, para a base dos ensinamentos dos templos Chagdud Gonpa em geral □ nos quais o Templo Odsal Ling está incluso □ é pertinente explorar de uma maneira um pouco mais detalhada este profundo ensinamento do Budismo Tibetano, cujo estudo será oferecido ao leitor no próximo capítulo.

II.2.2 Cotidiano do Templo

Ao analisar a comunidade budista do Odsal Ling, pôde ser observado uma característica interessante: a forte fidelidade à cultura tibetana. As práticas são todas realizadas em tibetano, mesmo que o praticante não saiba falar tal língua. No entanto, o adepto, ao ler as palavras em tibetano em seu livrinho de práticas, chamado de *saddhana*⁹⁰, também pode identificar sua respectiva tradução para o português na linha abaixo. A justificativa para que as práticas se mantenham em tibetano e não sejam feitas em português é que a sonoridade em tibetano fica melhor, pois muitas delas são cantadas, e ao tentar fazê-las em português, os próprios praticantes acharam dificuldades. Outro motivo é devido à preservação da própria língua e cultura tibetana, que já está sendo esquecida devido à ameaça da invasão do Tibete pela China. No entanto, algumas preces são feitas em português, geralmente curtas.

Nessas traduções das preces contidas nas *saddhanas*, há uma grande minuciosidade em preservar o seu real sentido tibetano. Não há traduções para palavras em português que são diferentes, ainda que passem um sentido semelhante. Os budistas tibetanos preservam as palavras em tibetano e traduzem rigidamente com o que elas querem passar, justamente para evitar compreensões equivocadas. A preocupação é tanta com esta postura que muitas vezes, durante algumas práticas, a própria Lama Tsering pede uma pausa para que possa explicar o sentido das palavras em tibetano.

⁹⁰ Imagem na página 105.

Em relação aos festivais, há as comemorações usuais, como o Paranirvana do Buda, do mestre Chagdud Rinpoche, e outras atividades religiosas relacionadas às iniciações, retiros e práticas especiais referentes a eclipses e fases da lua. As atividades realizadas durante essas “comemorações” são marcadas exclusivamente por práticas religiosas. No entanto, há três pequenos festejos anuais realizados pelo templo.

Há o Brechó, para arrecadar fundos para o templo, onde são realizadas, além da venda de produtos utilizados, a venda de quitutes feitos pelos próprios praticantes da comunidade, ou encomendados de outros locais e doados ao templo para que possam ser vendidos aos participantes.

Também há a Festa de Dia das Mães, que após um ensinamento especial de Dia das Mães pela manhã, há a abertura para uma festinha marcada por shows musicais e barracas de alimentos.

Por último, há a Mostra Cultural, que há a mostra e venda de obras de arte, como quadros, esculturas e artesanatos, também com a presença de shows musicais e barraquinhas de alimentos. Em um dos anos em que foi realizada a Mostra Cultural houve uma apresentação interessante: uma apresentação de dança religiosa de uma comunidade candomblecista. Isto mostra a posição plural e tolerante que a comunidade do Odsal Ling possui, e porque não, também mostra a pluralidade brasileira se expressando por meio do Budismo no Brasil.

Festividades que os brasileiros costumam realizar, como Páscoa, Festas Juninas, Natal e outros, não são comemorados religiosamente pela comunidade. Especificamente durante as festividades religiosas cristãs, geralmente acompanhadas de feriados, a comunidade aproveita para realizar retiros budistas. No entanto, durante a época natalina, a comunidade prepara uma grande árvore de Natal “budista” no refeitório do templo, e durante a Páscoa, há a produção de chocolates em forma dos símbolos auspiciosos da tradição budista tibetana para serem vendidos na loja do templo.

Quanto à classe social dos praticantes dessa comunidade, pode-se dizer que são, em sua grande maioria, de classe média a classe média-alta, com grande poder aquisitivo.

II.2.3 Dzogchen: A Essência Espiritual da Escola Nyingma

A prática principal para os seguidores da escola *Nyingma* se chama *Dzogchen*, ou "A Essência do Coração da Grande Perfeição", que consiste em levar o praticante à compreensão de sua natureza primordial – a sua natureza como buda – e, desse modo, à sua plena iluminação⁹¹.

A organização dos elementos tratados neste capítulo para a compreensão da vivência do “divino” no Budismo Tibetano foram sugeridos pessoalmente pela própria Lama Tsering. Nagarjuna, um dos maiores filósofos e praticantes budistas para os tibetanos, também cita esses três elementos como sendo a chave para a iluminação:

Nagarjuna afirma que, para aqueles que desejam atingir o estado onisciente de um Buda, é essencial manter três princípios fundamentais: a grande compaixão, que é a raiz; a *bodhichitta*, que surge da grande compaixão; e a sabedoria que realiza a vacuidade, que é o fator-chave que complementa os outros dois⁹².

Este ensinamento toma três elementos □ a compaixão, a *bodhichitta* e a vacuidade □ como fundamentais para perceber os fenômenos experienciados pelo praticante, dando-lhe, conjuntamente, o sentido de “divino”, ou em outras palavras, sua compreensão do “Absoluto” a partir do reconhecimento dos fenômenos como manifestações da budeidade.

A seguir, estes três elementos serão estudados com mais profundidade.

Compaixão

A compaixão é considerada como uma das principais qualidades da deidade e como uma das formas de reconhecer a budeidade nos seres e nos fenômenos.

Dentro do universo budista, a compaixão é uma virtude a ser desenvolvida não apenas em relação aos outros seres humanos, mas a todos os seres sencientes. Esta preocupação em desenvolver compaixão não só pelas pessoas, mas por todos os seres, é uma preocupação fundamental dentro do Budismo, como reforça Chodron: “a compaixão é o desejo de que se livrem do sofrimento e suas causas. Ao longo do tempo nós nos

⁹¹ RINPOCHE, op. cit., pp. 20-21.

⁹² GYATSO, op. cit., p. 129.

esforçamos para cultivar esses sentimentos em relação a todos os seres – nós mesmos, os conhecidos e os desconhecidos⁹³”.

Tenzin Gyatso, o 14º Dalai Lama, também compartilha sua opinião sobre esta importante virtude dentro do Budismo, falando que “a compaixão é uma aspiração, um estado da mente, de querer que os outros fiquem livres do sofrimento⁹⁴”. O Lama Dilgo Rinpoche aprofunda esta ideia falando que o sentimento da compaixão nasce a partir do momento que se contempla o sofrimento alheio, fazendo nascer então uma profunda compaixão em relação aos seres sencientes e desejando fazer algo para mudar esta situação⁹⁵. Chagdud Tulku Rinpoche também reafirma a importância da compaixão dentro do Budismo a partir da seguinte reflexão: “quando passamos a compreender [...] que todos querem ser felizes, todos sofrem, todos nos dedicaram a bondade de um pai ou de uma mãe, todos possuem natureza búdica, geramos compaixão por todos eles, sem exceção⁹⁶”. Usar o sofrimento como objeto de meditação é uma maneira poderosa também de se gerar uma poderosa compaixão.

Fundamentalmente, ao enxergar todos os seres com compaixão, há o abandono gradual de visões errôneas que a mente pessoal desenvolveu, como atitudes julgadoras, por exemplo. Isso significa que cultivar a compaixão se torna um exercício mental para enxergar todos os seres como iguais, que buscam a cessação de seus sofrimentos particulares, e portanto, buscam todos a felicidade.

O objetivo deste exercício ao conceber todos os seres com compaixão seria não mais vê-los como seres individuais – ou seja, vê-los apenas por meio de seu ego – mas como seres que também possuem a perfeição búdica, sua natureza real, ainda que não desperta. Essa é uma forma de auxiliar a prática meditativa de reconhecer gradualmente a deidade em todos os seres através da sua natureza real, que é buda. Esta explicação é reforçada por Chodron, que diz que amar igualmente todos os seres:

envolve olhar além das aparências, para o coração das pessoas, e reconhecer que todo ser senciente deseja tanto quanto nós ser feliz e evitar o sofrimento. Desse modo, todos os seres sencientes são iguais. Familiarizar-nos com essa

⁹³ CHODRON, op. cit., p. 33.

⁹⁴ GYATSO, op. cit., p. 53.

⁹⁵ Cf. RINPOCHE KHYENTSE, *The Excellent Path to Enlightenment*, p. 48.

⁹⁶ RINPOCHE CHAGDUD, *Portões da Prática Budista*, p. 147.

visão esvazia a mente julgadora e crítica que adora encontrar defeitos nos outros⁹⁷.

Sobre esta visão, o Lama Dzongsar Khyentse traz um lembrete muito importante sobre a prática da compaixão ser tão importante para desenvolver a budeidade: “Quando entendemos que os nossos inimigos vivem sob a poderosa influência da ignorância e da raiva, que são prisioneiros de seus hábitos, é mais fácil perdoar comportamentos e ações que nos irritam⁹⁸”, já que suas ações negativas decorrem de seu ego, que é apenas uma parte ilusória de seu ser. Dilgo Rinpoche também concorda com a explicação de Dzongsar Khyentse ao dizer que as pessoas são vítimas de seus próprios venenos mentais, e por isso merecem toda a compaixão por todo o sofrimento extra que elas estão construindo para elas mesmas por agirem de tal maneira negativa⁹⁹.

Sidarta Gautama, em sua longa jornada na busca para cessar o sofrimento, compreendeu que no ciclo da vida não havia mal nem bem, não havia culpa nem culpados; e isso o libertou para sentir apenas grande compaixão¹⁰⁰. Desse modo, a compaixão é como um resultado da compreensão do reconhecimento ilusório dos fenômenos, cujas pessoas estão imersas. Porém, conforme ensina Dilgo Rinpoche, “ter compaixão por todos os seres sencientes não é o suficiente. A Compaixão sozinha não pode ajudar. Nós temos que colocá-la em prática e realmente ajudar os seres¹⁰¹”.

Ao meditar com profundidade sobre a compaixão e gradativamente desenvolvê-la como uma virtude prática, a compreensão da natureza de Buda evolui para a nobre desenvoltura da *bodhichitta*, que será estudada no item seguinte.

Bodhichitta

A geração da *bodhichitta* é tão importante que ela é considerada a própria mente da iluminação, concebida por excelência como sendo o comprometimento sério para com a prática budista¹⁰².

⁹⁷ CHODRON, op. cit., p. 34.

⁹⁸ KHYENTSE, op. cit., p. 153.

⁹⁹ Cf. RINPOCHE KHYENTSE, op. cit., p. 42.

¹⁰⁰ Cf. Ibid, p. 63.

¹⁰¹ Ibid, p. 43.

¹⁰² Cf. RINPOCHE PATRUL, *As palavras do meu professor perfeito*, p. 61.

A *bodhichitta* é a aspiração de alcançar a Iluminação com o nobre objetivo de libertar todos os seres de qualquer tipo de sofrimento que possam vivenciar¹⁰³. Sua importância dentro do caminho budista é imensa, não apenas como um fator de motivação no início da prática, mas como fator complementar e de reforço durante cada estágio do caminho. A aspiração da *bodhichitta* é dupla, abrangendo tanto o desejo de ajudar os outros quanto o de se tornar iluminado¹⁰⁴, e portanto, torna-se um exercício para a budeidade do praticante.

A preocupação com os outros seres é um ponto de partida essencial para a geração da *bodhichitta*, pois ela só é manifestada na medida em que o praticante supera seu desejo de autossalvação e desenvolve a sensação de compaixão com todos os seres submetidos às condições do *samsara*¹⁰⁵, ou em outras palavras, mergulhados no oceano do sofrimento.

Porém, mais do que ter compaixão e desejar que todos os seres cessem seus sofrimentos, o praticante budista deve ter a aspiração de ele mesmo realizar esta tarefa em benefício aos seres, como explica Gyatso:

Com o objetivo de gerar *bodhichitta*, não adianta apenas desejar compassivamente que os outros seres sencientes fiquem felizes e livres do sofrimento. É necessário ter um imenso senso de comprometimento de que eu mesmo vou assumir a responsabilidade de libertar todos os outros seres do sofrimento¹⁰⁶.

Portanto, o empenho do próprio praticante em atingir a Iluminação é essencial, pois expressa um engajamento extremamente poderoso e fiel ao caminho budista.

Segundo o Lama Patrul Rinpoche, é imprescindível que se gere a *bodhichitta* antes da realização de qualquer prática, para que assim a motivação do praticante seja direcionada de maneira correta e satisfatória:

Diga a si mesmo: “é para o bem-estar desses seres que escutarei e colocarei em prática o Darma profundo. Conduzirei todos eles, meus pais, atormentados pelas aflições dos seis reinos da existência, ao estado búdico onisciente, libertando-os de todos os fenômenos cármicos, tendências habituais e

¹⁰³ Cf. RINPOCHE KHYENTSE, op. cit., p. 37.

¹⁰⁴ Cf. GYATSO, op. cit., p. 81.

¹⁰⁵ Cf. USARSKI, op. cit., p. 48.

¹⁰⁶ GYATSO, op. cit., p. 126.

sofrimentos de cada um dos seis reinos”. É importante ter esta motivação cada vez que você ouve ou pratica os ensinamentos¹⁰⁷.

Patrul Rinpoche, assim como Tenzin Gyatso, aconselham que para desenvolver a *bodhichitta* plena é necessário treinar a mente nas “quatro qualidades incomensuráveis”, que por sua vez são: o amor, a compaixão, a alegria e a imparcialidade (ou equanimidade)¹⁰⁸.

Ao iniciar a prática da geração da *bodhichitta*, o primeiro passo seria desenvolver a imparcialidade, que segundo Dilgo Rinpoche, é a qualidade mais fundamental entre as quatro trabalhadas¹⁰⁹.

Trabalhar com a imparcialidade significa que é preciso o treino da renúncia ao ódio pelos inimigos e à paixão pelos amigos, e ter uma atitude equânime em relação a todos os seres¹¹⁰, de forma que não haja preferência ou asco por nenhuma das partes, sendo um exercício muito valioso. Ao considerar todos os seres de maneira neutra, a *bodhichitta* genuína é iniciada. A compaixão deve ser a mesma para todos, e os sentimentos de apego (tanto como de paixões como de aversões) devem ser neutralizados, pois são obstáculos para se gerar a imparcialidade.

O exercício da imparcialidade abre portas para a próxima qualidade incomensurável, que é o amor. Como enfatiza Patrul Rinpoche, “com a meditação sobre a imparcialidade incomensurável como descrita acima, você passa a ver todos os seres dos três mundos com o mesmo amor grandioso¹¹¹”.

O amor como qualidade incomensurável para a geração da *bodhichitta* faz referência à prática bondosa para com os outros seres de maneira estritamente sem interesses ou segundas intenções. É a virtude sendo praticada pela própria felicidade de praticá-la.

Especificamente sobre o comportamento inspirado nesta qualidade, que é o amor, Patrul Rinpoche ensina:

¹⁰⁷ RINPOCHE PATRUL, op. cit., p. 62.

¹⁰⁸ Cf. Ibid, p. 303.

¹⁰⁹ Cf. RINPOCHE KHYENTSE, op. cit., p. 45.

¹¹⁰ Cf. RINPOCHE PATRUL, op. cit., p. 303.

¹¹¹ Ibid, p. 307.

Tente agir gentil e agradavelmente com o corpo, procurando não prejudicar os outros, mas sim ajudá-los. A sua fala não deve expressar atitudes de desprezo, crítica ou inveja. Faça com que cada palavra que você diga seja agradável e sincera. Com relação à sua atitude mental, quando ajudar os outros, não deseje nada em troca. [...] Simplesmente deseje felicidade para os outros do fundo do seu coração e apenas considere o que seria mais benéfico para eles. Ore repetidamente com estas palavras: “em todas as minhas vidas que eu nunca prejudique nem um fio de cabelo de outro ser e sempre ajude a cada um deles”¹¹².

Assim, com a imparcialidade e o amor desenvolvidos, como se poderia negar o sofrimento vivenciado por todos os seres? Se alguém necessita de ajuda, como este ser poderia ser negado? É nesta etapa, então, que a compaixão entra em cena, sendo a qualidade-chave para a *bodhichitta*.

A meditação torna-se mais intensa quando o praticante se coloca no lugar do sofredor, tentando imaginar como aquele ser infortunado estaria se sentindo. Ao fazer dessa maneira, o sofrimento com o outro ser é compartilhado e uma profunda compaixão é desenvolvida. Quão bom seria se estes seres pudessem se livrar dessa situação angustiante neste exato momento, sem demora, neste mesmo instante! Esses pensamentos devem ser guardados no coração, meditando com uma compaixão tão imensa que seja insuportável e que os seus olhos se encham de lágrimas.¹¹³ Quando o praticante compartilhar desses mesmos pensamentos e sentimentos, sua geração de *bodhichitta* estará no caminho correto.

Por fim, a última qualidade incomensurável a ser citada é a alegria, que predominantemente, consiste em ter uma mente sem inveja a partir do desenvolvimento de um sentimento de felicidade em relação àqueles que lhe são indiferentes¹¹⁴. Seria se rejubilar com a situação afortunada de outros seres, desejando as melhores possibilidades e felicidade infinita, sem nenhum desejo malfeitor ou pitada de inveja, buscando roubar sua felicidade afortunada.

Meditar sobre a qualidade incomensurável da alegria é meditar sobre a alegria que o próprio praticante pode gerar a partir da alegria do outro ser, e a partir disso, estender essa alegria para todos os outros, de forma a desejar que todos os seres possam experimentar uma situação afortunada que possam deixá-los bem e felizes.

¹¹² Ibid, p. 308.

¹¹³ Cf. Ibid, p. 312.

¹¹⁴ Cf. Ibid, pp. 326-327.

Cultivar a *bodhichitta* é um processo gradativo, sendo que a meditação sobre as quatro qualidades incomensuráveis seria uma eficiente forma pedagógica para treinar a mente no caminho da *bodhichitta*.

O treinamento da *bodhichitta* é um dos passos importantes que compõem a dinâmica de compreensão do “divino” no Budismo Tibetano porque é a partir dela que se treina a visão da budeidade no outro, sendo um “caminho do coração”. Porém, este caminho do coração deve ser fundido com o caminho da visão, que treina a visão da budeidade no mundo e nos fenômenos a partir da sabedoria.

Esta sabedoria é a experiência real da talidade, o estado natural de todas as coisas. Conforme Patrul Rinpoche, “essa é a sabedoria além de toda a elaboração, a verdade da vacuidade. Nesse momento, despertamos a *bodhichitta* absoluta¹¹⁵”.

Vacuidade

A Vacuidade talvez seja o conceito mais difícil de ser compreendido dentro da filosofia budista. É algo que pode ser ensinado, mas dificilmente expressado em palavras. Isto porque sua ideia é extremamente abstrata, e a tentativa de sistematizá-la excessivamente, dizem os eruditos sobre Budismo, poderia prejudicar seu significado original. Sobre isso, Zimmer concorda ao dizer:

Conceitos tais como o de Vacuidade (*Sunyata*) só podem ter significado para um ego que se agarra à realidade das coisas; aquele que perdeu a sensação de que essas coisas são reais não pode encontrar sentido em semelhante palavra¹¹⁶.

Com esta afirmação, Zimmer quer dizer que o significado da Vacuidade é tão sutil e abstrato que quando o estudante compreende seu significado, até a palavra que o define – Vacuidade – perde sentido.

O ensinamento da Vacuidade procura ir além dos conceitos. É por esse motivo que sua definição às vezes não é clara, pois ao defini-la demasiadamente, ela se torna uma ideia aprisionada num conceito. Esta aversão contra conceitos é uma estratégia da filosofia budista para manter a ideia de Vacuidade sempre livre na mente do praticante.

¹¹⁵ Ibid, p. 334.

¹¹⁶ ZIMMER, op. cit., p. 337.

Porém, a mente humana, ao conhecer uma ideia pela primeira vez, necessita de um mínimo de racionalização, ou seja, conceitualização, para entendê-la, o que faz a palavra “Vacuidade” ser carregada de muitas ideias e explicações, e por fim, acaba sendo ela própria um conceito. Tenzin Gyatso comenta sobre este fato ao dizer: “claro que uma visão intelectual correta não é substituta para a realização direta da vacuidade (que é não-conceitual), mas não obstante é uma ferramenta vital na tarefa para a abordagem dessa realização¹¹⁷”.

O sábio budista indiano, Nagarjuna □ citado por Zimmer □ sobre a conceitualização da Vacuidade, disse: “não pode ser chamado vazio nem não-vazio, nem ambos nem nenhum deles; contudo, para indicá-lo, é chamado o Vazio¹¹⁸”. Portanto, a conceitualização da Vacuidade, quando estudada, é inevitável. O que não deve ocorrer é o apego da mente a esses conceitos. Depois de entendidos, o conceito de Vacuidade perde o sentido, porque ele próprio é vazio. Sobre o termo “vazio”, Chagdud Tulku explica que assim como em um sonho, apesar de se manifestarem, os fenômenos não existem verdadeiramente, pois são percebidos inicialmente por nosso ego, que os concebem em sua essência ilusória, não percebendo, sua essência primordial é a budeidade. Por isso dizemos que os fenômenos são “vazios¹¹⁹”.

Como primeira aproximação do sentido de Vacuidade, pode ser dito, basicamente, que a Vacuidade é uma maneira de se treinar a mente para ver o mundo de maneira neutra, em todos os seus aspectos. O objetivo deste exercício mental é não ter aversões nem preferências, posturas que prejudicam a visão búdica em relação a todos os seres e a todos os fenômenos, já que tudo e todos possuem uma natureza perfeita dentro de si: tudo é budeidade.

[...] o conceito de vazio e de vacuidade foi empregado na doutrina *Madhyamika* como um instrumento pedagógico conveniente e eficaz para conduzir a mente além do sentido da dualidade, que infesta todos os sistemas nos quais o absoluto e o mundo da relatividade são descritos por termos opostos ou antagônicos¹²⁰.

¹¹⁷ GYATSO, op. cit., p. 92.

¹¹⁸ ZIMMER, op. cit., p. 359.

¹¹⁹ Cf. RINPOCHE CHAGDUD, op. cit., p. 161.

¹²⁰ ZIMMER, op. cit., p. 360.

Sobre a mesma abordagem, Chodron também faz uma observação:

Percebendo o vazio (vacuidade), podemos purificar a mente de toda a negatividade e obscuridade. No momento, nossas mentes estão obscurecidas pela ignorância: o modo como percebemos a nós mesmos e aos outros fenômenos como existentes não é o modo como realmente existem¹²¹.

No final da citação de Chodron acima, há a frase “não é o modo como realmente existem”. Qual é, então, a realidade dos outros seres e dos fenômenos experimentados por eles? Ora, é a natureza búdica, que é perfeita. É por isso que o exercício da Vacuidade é importante para se compreender o divino na concepção budista. Sua compreensão faz sumir gradativamente as dualidades que são atribuídas às experiências pessoais, e desse modo, faz surgir uma postura neutra, que é agradável em todas as situações, relevando a perfeição que há em todas as pessoas e em todas as experiências, pois quem atribui o que é “bom” ou “ruim” são as próprias concepções e preconceitos mentais, ou como também explica Zimmer: “o mundo externo não é mera ilusão, não deve ser considerado como inexistente; entretanto, seus traços encantadores ou repulsivos derivam da atitude interior involuntária daquele que o vê¹²²”.

Mas é necessário ir adiante na compreensão da Vacuidade. Enxergar o mundo com Vacuidade é ainda mais do que ver tudo e a todos com neutralidade. Ao começar a exercitar a Vacuidade desta maneira, o praticamente percebe que o que está sendo decodificado e negado é o próprio ego, tanto o seu como os das outras pessoas. Tenzin Gyatso sugere que:

Devemos ser muito claros que apenas o eu que é agarrado como intrinsecamente real precisa ser negado. O eu, como fenômeno convencional, não é rejeitado. Esse é um aspecto fundamental dos ensinamentos do Buda sobre a vacuidade. Sem conhecer essa distinção, não se pode entender plenamente o significado do não-eu¹²³.

Ao negar o eu, o que resta para definir a essência dos seres e dos fenômenos é a natureza de buda.

Os seres e os fenômenos, se vistos com Vacuidade, não são intrinsecamente negativos nem positivos; simplesmente, fazem parte do processo de composição das

¹²¹ CHODRON, op. cit., p. 57.

¹²² ZIMMER, op. cit., p. 330.

¹²³ GYATSO, op. cit., p. 44.

coisas¹²⁴. As ideias, pensamentos e opiniões geradas a partir dessas experiências são criações da própria mente, diferindo de acordo com a perspectiva do ser que experimenta tal fenômeno, mostrando o quanto é relativo classificar as coisas como negativas ou positivas. Vistas sob a perspectiva da Vacuidade, o correto seria dizer que as coisas “simplesmente são”.

“Enquanto você vir uma diferença entre o samsara e o nirvana”, – diz Nagarjuna – “você está no samsara¹²⁵”, ou seja, ao compreender corretamente a Vacuidade, a própria ideia de Iluminação se dissipa, assim como a ideia de Samsara, pois tudo é Vacuidade. Ambas são a mesma coisa, dependendo apenas de como o praticante os concebe. Como compartilha Gyatso: “Para nós é importante evitar a apreensão errônea de que a vacuidade é uma realidade absoluta ou uma verdade independente. A vacuidade deve ser entendida como a verdadeira natureza das coisas e eventos¹²⁶”. Unindo as duas ideias de Nagarjuna e de Gyatso, o que eles querem dizer é que essa natureza – a Vacuidade – não é independente da forma, mas sim uma característica da forma; a vacuidade é o modo de ser forma. Deve-se entender a forma e sua vacuidade em unidade; não são duas realidades independentes¹²⁷.

Ao estudar a Vacuidade, o estudante também pode cair na armadilha de confundir-la com algum tipo de “estado sobrenatural”. Gyatso aborda o tema e esclarece desentendimentos:

É importante esclarecer que não estamos falando de vacuidade como sendo algum tipo de estrato absoluto da realidade, aparentado, por assim dizer, com o antigo conceito indiano de *Brahman*, concebido como uma realidade absoluta subjacente, a partir da qual emerge o mundo ilusório da multiplicidade. A vacuidade não é uma realidade essencial, que reside de algum modo no coração do universo, da qual surge a diversidade de fenômenos. A vacuidade só pode ser concebida em relação a coisas e eventos individuais¹²⁸.

Sobre o não-teísmo, sua relação com a Vacuidade está no fato de que se alguém começa a se aprofundar intensamente neste ensinamento e a segui-lo com fidelidade, pode

¹²⁴ Cf. KHYENTSE, op. cit., p. 48.

¹²⁵ Cf. COMTE-SPONVILLE, *O Espírito do Ateísmo*, p. 179.

¹²⁶ GYATSO, op. cit., p. 104.

¹²⁷ Cf. Ibid, p. 105.

¹²⁸ Ibid, p. 107.

destruir a fé em um criador – um ser absoluto, independente, eterno, que, em resumo, não é vazio¹²⁹.

Sob uma perspectiva monoteísta, alguns dizem que a Vacuidade é a percepção de Deus, mas como sugere os estudos do professor Masao Abe junto com John Cobb Jr., esta concepção é um tanto equivocada.

Seguindo os estudos comparativos feito por Sung Jin Song entre os dois professores, “Deus” seria a realidade última para os cristãos, enquanto que a “Vacuidade” é a realidade última para os budistas. Estas duas realidades podem sim ser comparadas e podem se aproximar, mas ainda assim deve ser levado em consideração que são conceitos diferentes. O conceito de “Deus” é pessoal, enquanto que o conceito de “Vacuidade” é impessoal¹³⁰.

Cobb considera a hipótese da multiplicidade das realidades últimas, que consiste na ideia da significância da existência de muitas fés, pois propõem não uma única realidade, mas mais do que uma, já que essas diferentes realidades últimas são relevantes às distintas experiências e expressões religiosas de diferentes crenças. Cobb não aceita que a visão de Vacuidade e Deus são dois nomes para a mesma realidade, e por sua vez, também não aceita que ambos os conceitos expressem visões opostas do que a realidade última é. Cobb sugere que Vacuidade e Deus nomeiam duas realidades últimas diferentes nas quais o ser humano está relacionado, por sua vez, por duas maneiras diferentes¹³¹. Com esta hipótese, Cobb justifica todas as crenças religiosas, que possuem suas próprias questões e necessidades teológicas. Assim como Deus não pode ser a resposta para a questão budista, o Nirvana também não pode ser a resposta para a questão cristã¹³².

Já para o professor Masao Abe, como budista, ele considera a realidade última como sendo a Vacuidade. Até Deus, para ele, emerge da Vacuidade¹³³. Abe se apoia nos pensamentos do filósofo indiano Nagarjuna para entender a Vacuidade. Segundo Abe, foi Nagarjuna que filosoficamente estabeleceu a doutrina da Vacuidade (*Sunyata*) ou “não-

¹²⁹ Cf. Ibid, p. 28.

¹³⁰ Cf. SONG, God and Emptiness: A Comparative Study of John B. Cobb, Jr. and Masao Abe **In** *Sinhak Gwa Saige: Theology and The World*. 2/2005, p. 57.

¹³¹ Cf. Ibid, pp. 58-59.

¹³² Cf. Ibid, p. 59.

¹³³ Cf. Ibid, p. 65.

ser”, que transcendem ambos o ser e o não-ser; Vacuidade é vazio, mas ao mesmo tempo cheio¹³⁴.

Segundo Usarski, apesar de *Sunyata* (Vacuidade) ser um substantivo, Abe o considera mais como um verbo, no sentido de “esvaziar” ou “des-substancializar”¹³⁵. Realmente, é mais didático considerar a Vacuidade como um “ato”, já que é um exercício mental.

Vacuidade é a ausência de expectativas, a aceitação da realidade, e a partir disso, trabalhar com a ideia de que as experiências não são agradáveis e nem desagradáveis: elas simplesmente são. Ao contrário do que se pode concluir, esta forma de pensar não impede que o praticante deixe de se sentir feliz, muito pelo contrário. A prática mental da Vacuidade ajuda a repelir sentimentos de repulsa, e a encontrar um estado de equilíbrio e tranquilidade.

A transformação mental e o desenvolvimento espiritual gradativos devem ocorrer com base no que os budistas chamam de união do método (*upaya*) e da sabedoria (*prajna*)¹³⁶. O método seria a via da compaixão, enquanto que a sabedoria seria a compreensão da vacuidade. A união de método e sabedoria acabaria por gerar o estado búdico, ou em outras palavras, o reconhecimento da budeidade em todos os seres e fenômenos.

¹³⁴ Cf. Ibid, p. 66.

¹³⁵ Cf. USARSKI, op. cit., p. 257.

¹³⁶ Cf. Ibid, p. 125.

CAPÍTULO III

EXPOSIÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO

III.1 Informações sobre o desenvolvimento da pesquisa

A coleta de dados na pesquisa de campo foi realizada por meio de dois fatores: observação em campo e por meio de entrevistas com os membros da comunidade do Templo Odsal Ling.

As observações em campo foram realizadas em torno de cinco anos, com a participação de diversos eventos do templo, como iniciações, práticas especiais e retiros. Durante esses eventos, a pesquisadora se concentrou em observar principalmente o comportamento dos participantes durante as práticas religiosas, assim como sua interação social e cosmovisão por meio de comentários informais e comportamentos.

Em relação às entrevistas, estas foram realizadas mais tardiamente. Em sua maioria, os entrevistados eram membros da comunidade que trabalhavam voluntariamente nas atividades do templo, não havendo uma quantidade de tempo propícia para uma entrevista longa, justificando a rapidez e objetividade de suas respostas.

Os entrevistados foram convidados a participarem da pesquisa, com uma breve introdução da mesma para que soubessem de seu tema, especificando-se apenas que se tratava de uma pesquisa acadêmica de mestrado sobre os budistas brasileiros de tradição tibetana. O título do trabalho, no entanto, não foi revelado no início para não influenciar a resposta dos entrevistados.

As entrevistas foram aplicadas aos participantes da comunidade Odsal Ling em eventos especiais, especificamente no Dia do Brechó, realizado uma vez ao ano. Esta data foi escolhida devido à facilidade em contatar os membros da comunidade, se apesar de estarem trabalhando em suas respectivas funções do evento, possuíam certa maleabilidade para oferecerem uma rápida atenção à entrevista.

Os dias de ensinamentos, apesar de possuírem grande presença de membros, não eram muito adequados por aconselhamento da própria Lama Tsering, que preocupou-se de atrapalhar a prática meditativa dos alunos, mesmo fora do templo e do horário de ensinamento. Devido a esta restrição, a pesquisadora achou que a melhor alternativa seria realizar as entrevistas em eventos públicos no templo.

III.2 Observações em Campo

Como foi especificado anteriormente, as observações em campo já eram realizadas há cinco anos, principalmente por meio de participações em retiros e ensinamentos especiais oferecidos pelos Lamas do próprio Chagdud Gonpa, como Lamas tibetanos convidados em datas especiais, como por exemplo, a inauguração do Templo em Cotia.

Para tal observação dos praticantes, o seguinte questionamento foi realizado: como essas pessoas recebem os ensinamentos budistas? Esses praticantes entram em conflito com a cosmovisão budista? Qual é o relacionamento que possuem com as deidade budistas? O que pensam dos objetos e símbolos considerados sagrados por essa religião?

Em primeiro lugar, foi observado um grande número de praticantes de meia-idade, seguido pela presença de jovens em torno de 20 a 30 anos. Havia também equilíbrio entre a presença de homens e mulheres na composição da comunidade.

A primeira aproximação com a comunidade do Odsal Ling se deu no espaço do Centro Urbano no ano de 2005, já que o Templo em Cotia ainda não tinha sido construído.

Já na entrada do salão – que os praticantes chamavam de "shrine", ou "câmara" em inglês – havia um aviso preso à parede de como se comportar dentro do centro: não colocar as *saddhanas* diretamente no chão, não esticar as pernas e apontar o pé para a Lama; não entrar vestindo sapatos. Essas ações, para quem não está habituado com a cultura oriental em geral, já pode ser um diferencial e oferecer um teor mais sagrado para o praticante. São regras que todos cumprem, e se algum praticante as desobedecer, principalmente por desconhecimento, é muito comum outros praticantes o chamarem a atenção, porém, de maneira carinhosa. Essas pequenas regras de comportamento já oferecem um sentido de seriedade e organização ao grupo.

De maneira igualmente respeitosa, quando a Lama adentra no salão, todos os praticantes se levantam e se mantêm levemente curvados com as mãos em posição de prece na altura do peito. Quando a Lama finalmente se senta em um assento especial reservado apenas para ela – notoriamente se assemelhando a um trono – todos os praticantes se põem a fazer três prostrações, reverenciando a mente, a fala e o coração de Buda, simbolizados pela presença da própria Lama. Durante esse ato, a pesquisadora pôde notar que o ritual de recebimento ao Lama, assim como o tratamento especial a ela conferido (o trono do Lama, as flores sempre frescas na mesa, a postura das pessoas que vão falar com ela, sempre numa posição humilde e curvadas, respeitosamente submissas) gera uma imagem mágica em torno da Lama. No imaginário do praticante, ela não é apenas uma professora, mas um personagem sagrado. Ao realizarem as prostrações, nota-se que muitos praticantes as fazem com verdadeira devoção não apenas ao Buda, mas igualmente à Lama, conferindo a ela um sentido divino.

A imagem das deidades budistas, assim como dos Lamas da linhagem, são consideradas igualmente sagradas. Há um cuidado especial em não deixar imagens e símbolos auspiciosos jogados no chão. Quando isso ocorre acidentalmente, os praticantes tomam a imagem para si e levam até a altura da testa, como para se desculpar e demonstrar respeito à deidade ou ao Lama.

Durante os ensinamentos, todos ouvem atentos e silenciosamente. De uma maneira geral, os praticantes são extremamente receptivos diante dos ensinamentos budistas, não apresentando dificuldade em se adotarem essa cosmovisão para si. Não foi notado nenhum tipo de comportamento que demonstrasse desconforto. Há um tema, no entanto, que sempre

causa um certo susto nos alunos iniciantes: a morte. A constante repetição de que "todos irão morrer" é um tema recorrente na filosofia budista, e para os alunos que estão começando nesse caminho, provenientes de uma cultura ocidental que tem a morte como tabu, este ensinamento pode ter uma conotação um tanto quanto macabra. Porém, essa impressão negativa é transformada em algo corriqueiro logo após alguns poucos meses de práticas, quando o aluno já está em processo de familiarização com o Budismo Tibetano.

Em relação ao relacionamento com as deidades budistas e demais personagens considerados sagrados, notou-se uma devoção similar à devoção de cristãos católicos para com seus santos. É incomum os praticantes se dirigirem a "Deus", substituindo expressões como "Ah! Meu Deus" por "Oh! Meus Budas" e derivações similares. Também fazem apelos aos Budas e ao falecido Lama Chagdud Tulku Rinpoche para a remoção de obstáculos momentâneos, como por exemplo, parar de chover, achar objetos importantes, achar vaga em um estacionamento, e qualquer outro problema cotidiano. Por exemplo, durante uma festa do Templo, houve uma ameaça de chuvisco, o que poderia atrapalhar todo o andamento da festa. Uma das praticantes colocou as mãos em prece e pediu a Chagdud Rinpoche que fizesse parar de chover para que a festa tomasse seu andamento. Igualmente, quando há alguma pessoa doente, aconselham a recitar o mantra do Buda da Medicina e a colocarem a imagem do mesmo junto ao doente, para que a sua energia possa curá-lo.

Símbolos e objetos considerados auspiciosos também possuem grande importância na vida religiosa dessas pessoas. Em sua grande maioria, colocam adesivos de símbolos sagrados budistas em seus automóveis, tanto para a sua proteção como para auto-identificação como budistas. Carregam fotos de Lamas, deidades e outros símbolos na carteira, para proteção. Há uma porção de penduricalhos para se colocar em casas, para purificar energias negativas e atrair as bênçãos dos budas para mais perto.

De uma maneira geral, esses praticantes possuem grande devoção quanto às deidades budistas, conferindo grande poder a seus mantras e à presença de seus Lamas, assim como o poder transformador de seus símbolos auspiciosos, conferindo ao Budismo Tibetano um modo mais interessante de se viver a religiosidade.

III.3 Apresentação do Roteiro das Entrevistas

As perguntas que compõem o questionário foram criadas com o intuito de descobrir se o praticante em questão possui uma mentalidade teísta, não-teísta ou sincrética, para assim se poder traçar um perfil aproximado do budista brasileiro de tradição tibetana.

As questões da entrevista procuram averiguar o passado religioso do praticante e, ao final, são apresentados três pequenos textos para que o praticante interprete de acordo com a sua opinião e crença pessoal, deixando livre a maneira para que respondam de maneira subjetiva. A partir dessas respostas, a pesquisadora interpretará se possuem uma visão predominantemente não-teísta (indicando que o convertido brasileiro pode sim transformar sua cosmovisão) ou predominantemente teísta (indicando que o convertido possui dificuldade em abandonar a cosmovisão a que esteve acostumado).

A primeira pergunta, “*Há quanto tempo é praticante budista?*”, procura-se saber o tempo de prática do aluno na tentativa de descobrir se haveria alguma relação entre a adoção de pensamento quanto ao não-teísmo budista e o tempo que permaneceu em contato com os ensinamentos no templo. Seria provável que, quanto maior o tempo de prática, mais o aluno absorveria a cosmovisão budista; e quanto menor o tempo de prática, o aluno poderia apresentar um discurso sincrético com outras crenças a que estava acostumado a crer.

Na segunda pergunta, “*Você frequentou ou frequenta algum centro budista além do Odsal Ling?*”, o objetivo é tomar conhecimento se o aluno frequentava outros centros budistas além do Odsal Ling, tanto da mesma linhagem como de outras tradições. Considerando que a “dupla-pertença budista” é uma tendência normal no budista brasileiro, há a possibilidade de que haja uma mistura de ensinamentos oferecidos ao praticante, que por sua vez, pode acabar desenvolvendo uma cosmovisão diferente de um aluno que frequenta apenas o Odsal Ling.

A terceira pergunta, “*Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista?*”, é muito importante para averiguar a tendência do budista brasileiro. Naturalmente, esse questionamento procura descobrir se o praticante possuía outras crenças, e naturalmente, outra cosmovisão em relação à sua interpretação do que lhe é “divino”, podendo influenciar grandemente na recepção e interpretação dos ensinamentos budistas oferecidos em seu momento religioso presente.

A quarta pergunta, “*Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?*”, procurou descobrir um possível comportamento sincrético religioso no budista brasileiro. Considerando que o sincretismo religioso é tão presente na sociedade brasileira □ às vezes sendo considerado até natural □ foi prudente aplicar esse questionamento aos entrevistados, pois se as respostas fossem positivas, certamente seriam uma grande influência quanto à caracterização da cosmovisão do budista brasileiro.

A quinta pergunta é a mais complexa e subjetiva da entrevista, apresentando três trechos de origens diferentes para que o entrevistado pudesse interpretar, de acordo com sua crença pessoal, se eram compatíveis com o Budismo e o porquê.

Segue o primeiro trecho:

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Como foi visto anteriormente no capítulo sobre o *Dzogchen*, a ideia de viver a budeidade é essencial na prática do Budismo Tibetano, associado, portanto, à experiência da própria budeidade e, conseqüentemente, revelar essa natureza búdica. Foi a partir desta concepção que o trecho citado acima foi escolhido.

A presença da palavra “Deus” também foi intencional, para observar se o praticante budista associaria essa divindade a algum deus em particular (o Deus cristão, por exemplo), ou se ofereceria uma interpretação ressignificada à cosmovisão budista e sua relação com a revelação da “vida divina”, fazendo surgir o questionamento do que é, afinal, revelar a vida divina? Ou ainda, o que seria vida divina? E a partir daí obter uma resposta que pudesse passar sua cosmovisão.

O segundo trecho encontra-se a seguir:

*“DEUS, Energia.
Constante movimento,
Essência... Eterno.”*
[Haikai escrito por Cida]

Novamente a palavra “Deus” foi intencional, no entanto, a presença das palavras “energia” e “essência” podem modificar sua interpretação, tendenciosamente personificada. A associação da palavra “Deus” com palavras que não se relacionam à personificação divina tornam a sua interpretação mais abrangente, especificamente em relação à presença da palavra “essência”. O que seria essa “essência”, proveniente desse “Deus”, para o budista?

A palavra “constante movimento” interliga-se com a impermanência, ensinamento tão presente nos discursos budistas e também associada à capacidade do aluno praticar a sua budeidade. Considerando isso, a pesquisadora imaginou ser igualmente uma boa escolha de texto para que o budista entrevistado pudesse ter certa facilidade em desenvolver sua interpretação e associá-la à sua prática religiosa quanto à sua cosmovisão.

Por último, há o seguinte trecho, um tanto mais longo:

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.”

[Tantra “Rei que tudo cria”]

Diferentemente dos outros dois trechos anteriores, este último trecho provém de um texto budista. No entanto, a constante menção do “eu sou” oferece um sentido diferente, podendo ser interpretado de muitas maneiras. No Budismo há o ensinamento da inexistência do ego, o que pode oferecer uma interpretação diferente do “eu sou”. Há a possibilidade do entrevistado interpretar o “eu sou” como a essência real de todas os seres e fenômenos □ a budeidade □ ou atribuí-lo a outra personalidade divina, geralmente dando um sentido teísta ao texto. A intenção da escolha do texto foi justamente esta: oferecer esta dupla interpretação quanto ao “eu sou” e averiguar como o entrevistado relaciona-o com o Budismo.

III.3 Apresentação dos Resultados

Como foi especificado anteriormente, o objetivo da primeira pergunta era observar se o tempo de prática do aluno influenciaria na formulação de sua cosmovisão. De acordo com as respostas oferecidas, notou-se que alguns já eram praticantes há pelo menos três anos, sendo poucas as pessoas entrevistadas consideradas como alunos iniciantes (com até dois anos de prática). A maioria dos alunos já faziam parte da comunidade entre cinco a vinte anos.

Na segunda pergunta, o objetivo foi saber se o aluno frequentava outros centros budistas além do Odsal Ling, tanto da mesma linhagem como de outras tradições. Dentre as respostas, não houveram afirmativas.

Apenas duas pessoas entrevistadas especificaram que, no passado, faziam parte de outras comunidades budistas tibetanas antes do Odsal Ling, e uma terceira pessoa entrevistada especificou que participou apenas de um retiro em um templo de outra tradição budista.

J. A. fazia parte da comunidade curitibana do Rigdzin Ling □ também uma comunidade do Chagdud Gonpa □ há mais de dez anos. Depois que se mudou para São Paulo, passou a frequentar o Odsal Ling. No caso de V. C., aluna iniciante, antes era aluna de Sogyal Rinpoche, um renomado lama tibetano reconhecido internacionalmente. V. C. chegou a ir à França para participar presencialmente de seus ensinamentos, mas encontrou dificuldade em permanecer longe do Brasil. O próprio mestre Sogyal aconselhou-a a ir para a *sangha* do Odsal Ling e ser aluna de Lama Tsering, que foi o que fez. No caso de M. R., ele fez apenas um rápido retiro no Templo Zu Lai □ budismo de tradição zen taiwanesa □ no ano de 2005, mas não teve vontade de permanecer na tradição.

A terceira pergunta procurou desvendar o passado religioso do entrevistado antes de ser budista. Curiosamente, a maioria dos entrevistados disse não pertencer a nenhuma outra religião e nem a ter nenhum outro tipo de crença antes de serem budistas, se autodenominando de “céticos”. A minoria que respondeu ter alguma crença especificou que frequentava o Espiritismo, e outros responderam que eram católicos, mas não necessariamente por escolha pessoal, como conta D. H. C.: *“minha família sempre foi católica, mas eu sempre fui muito cética.”* J. M. também se encontrava na mesma situação, respondendo que *“fui criada no Catolicismo, mas não praticava.”* J. A. apresentou uma resposta interessante, porém, foi a única a mostrar um passado religiosamente plural: *“por conta da minha mãe, conheci muitas religiões quando era menor, como o Catolicismo, Espiritismo, Candomblé... Quase todas! Mas o Budismo foi a única que quis seguir.”* J. A. também chegou a dizer que não considerava o Budismo como uma religião, e sim como uma filosofia, pois para ela, *“na religião existe Deus e dogmas, coisas inexistentes no Budismo”*.

A quarta questão procurou desvendar se há dupla-pertença do entrevistado a outra religião ou se ele pratica qualquer outra atividade de cunho espiritual diferente do Budismo. A maioria dos entrevistados responderam que não, com exceção de V. J. Praticante budista há apenas seis meses, disse ainda se considerar católica: *“se me perguntarem minha*

religião, digo que sou católica. Não me sinto segura o suficiente para me autodenominar de budista". No entanto, ela especificou que parou de frequentar as missas.

No caso de M. R., ele disse eventualmente participar de encontros espíritas, e que também gostava muito do Hinduísmo por ser praticante de Yoga e, por causa disso, possuía certa veneração aos deuses hindus, que guardava certo sentimento religioso.

Já A.M. diz que aprecia participar de encontros religiosos de outras crenças, apesar de sua "crença oficial" ser o Budismo Tibetano. Eventualmente participa de alguns encontros de uma seita japonesa chamada *Sentendaidô*, além de realizar alguns encontros em grupo para realizar rituais de cura vinculados à Nova Era, como os Mestres Ascencionados da Grande Fraternidade Branca. Para ela, essas atividades não destoam sua crença no Budismo, pois apenas são outras maneiras de ela estender sua prática de compaixão a todos os seres.

A quinta pergunta apresentava três trechos para que o entrevistado pudesse interpretar de acordo com sua crença e opinião pessoal, obtendo-se as respostas mais diversas e subjetivas. Apesar disso, as respostas foram rápidas e cumpriram seu papel em indicar a interpretação pessoal que os entrevistados possuíam sobre o conceito de "divino" dentro da sua prática budista e se seguiam o discurso oficial passado pela tradição *Nyingma*.

Em primeiro lugar, todos os entrevistados¹³⁷ pareceram concordar enfaticamente que "*não há Deus no Budismo*". Esta fala surgiu diversas vezes na maioria das respostas. No entanto, a interpretação dada à palavra "Deus" obteve interessantes interpretações. Para M. G., "*se Deus e vida divina forem considerados como a Realidade Última budista, fica condizente. É só uma questão de denominação.*" Para V. C., "*todas as religiões levam ao mesmo lugar: à bondade. Esse 'Deus' é a nossa capacidade amorosa, a nossa essência.*" Para P. M., "*temos o divino dentro de nós, e o Budismo mostra que temos essa essência iluminada; para mim, Deus é Buda e vice-versa; é uma energia primária.*"

Em relação ao segundo trecho apresentado aos entrevistados, as mesmas observações foram realizadas quanto à palavra "Deus". Devido à presença das palavras "essência" e "constante movimento", alguns entrevistados realizaram uma leitura budista a partir da relação de ambas as palavras com conceitos como "essência búdica" e

¹³⁷ Com exceção de uma praticante iniciante, que se autodenominou cristã católica e especificou que acreditava em Deus.

“impermanência”, respectivamente. Conforme suas respostas, esse “Deus” do qual o trecho fala poderia ser retraduzido como a budeidade devido à esta relação.

De acordo com a opinião de M.I.C.C., quando o texto menciona as palavras *“essência, energia e constante movimento”*, *sim, é compatível. “Deus” e “eterno” e não. O conceito de Deus é inexistente no Budismo, assim como “eterno” vai de encontro com o ensinamento budista da impermanência”*.

Como foi observado na resposta acima, a palavra “eterno” causou discordância. De acordo com a visão budista da maioria dos entrevistados, nada que existe no mundo pode ser considerado eterno, como exemplifica M.C.: *“acho que não é compatível, por causa do “eterno”, se for interpretado como duradouro, permanente.”*

Por outro lado, T. realizou uma leitura inversa ao termo “eterno”: *“[...] se fizermos um paralelo búdico, esses elementos expressam sim a budeidade pelo fato de que essa natureza búdica não está sujeita à impermanência, sugerido pelo termo ‘eterno’”*. J.M. pareceu ter a mesma opinião ao dizer que *“embora fale novamente em Deus, concordo que condiz com o Budismo, pois fala-se sobre o “constante movimento”, que interpretei como sendo a impermanência, e “essência” e “eterno” são, para mim, a budeidade.”*

Em relação ao terceiro e último trecho apresentado aos entrevistados, muitos entrevistados problematizaram a presença do “eu” no texto, argumentando que, de acordo com o Budismo, não existe um eu individual; o que existe verdadeiramente é apenas o eu búdico, ou a budeidade, como argumenta M.M.: *“no Budismo entendemos que tudo é unidade. O espaço vasto que tudo permeia sem divisão. O que faz distinção entre eu e o outro, entre isto e aquilo é o ego; este imerso na confusão da ignorância.”*

O entrevistado M.G. fez um excelente apontamento ao chamar à atenção para o fato das diversas formas de leitura de acordo com a concepção ocidental ou oriental, que podem modificar completamente a sua interpretação: *“[...] o ponto de vista ocidental precisa fazer um ajuste ao interpretar este texto, pois ao falar do ‘eu’, não é o ‘eu egóico’, mas sim, o ‘eu búdico’”*.

Esclarecida questão do “eu”, alguns entrevistados identificaram as características contidas no texto como emanções da budeidade, como sugere V.C.: *“sim, acho compatível. Se nós somos Buda, possuímos todas essas características citadas no texto.”* A entrevistada B. também identificou os elementos citados como características relacionadas

à budeidade: “*para mim entendi que é a Vacuidade que tudo permeia. Isso resume tudo.*”

Essas características da budeidade contidas no texto foram identificadas a partir deste “eu” □ interpretado como o eu búdico □ ser o núcleo e a causa de tudo que existe, dos fenômenos e da existência. Para esse budistas entrevistados, o núcleo associado a todas as coisas citadas no texto é, nada mais, nada menos, do que a própria budeidade, ou a perspectiva iluminada.

Em relação à compreensão do discurso oficial da linhagem *Nyingma* e quanto à concepção do que lhes é considerado como divino de acordo com a compreensão budista tibetana, os praticantes entrevistados pareceram compreender muito bem do que estavam falando, reproduzindo o discurso do *Dzogchen*, ora subjetivamente, ora objetivamente, por meio da relação dos trechos apresentados com a ideia de budeidade, utilizando termos como “impermanência”, “vacuidade que tudo permeia” e “a inexistência do eu”.

CAPÍTULO IV

ENCONTROS DO BUDISMO TIBETANO COM A BRASILIDADE

Na obra "O Silêncio", Shusaku Endo romantiza a relação histórica da tentativa de inserção do Cristianismo no Japão em meados do ano 1630. Neste caso, é relatada a experiência de quando uma fé teísta é introduzida em um local de crença diferente. A religião oficial do Japão, até então, era o Xintoísmo, uma religião de raízes xamânicas. Porém, o Budismo já havia se mesclado com as crenças locais e muito de sua filosofia já estava infiltrada no pensamento japonês, inclusive a concepção não-teísta de mundo. É curioso pensar o que ocorre quando uma crença teísta adentra em um ambiente não-teísta, especificamente falando quando o Cristianismo é confrontado pelo Budismo pelos personagens do livro, que apesar de serem fictícios, tiveram as experiências baseadas em fatos reais. Porém, o que ocorre quando acontece o processo contrário? É essa a realidade do Budismo Tibetano quando adentra no Brasil¹³⁸.

¹³⁸ ENDO, *O Silêncio*.

Para analisar esse quadro, esta última etapa da pesquisa irá se concentrar em reflexões teóricas acerca da religiosidade brasileira e da identidade budista, para que assim seja possível realizar a interpretação dos dados coletados em campo relacionando-os com o conhecimento teórico adquirido.

Em primeiro lugar, será introduzido ao leitor considerações acerca da religiosidade brasileira, para que se possa estabelecer uma conexão com o Budismo Tibetano no Brasil a partir de um importante componente: os poderes mágicos. Em seguida, o leitor irá conhecer um pouco mais sobre a identidade budista no Ocidente, para que possa, por sua vez, melhor compreender a identidade budista brasileira. Por fim, o conhecimento teórico será aplicado à análise da comunidade do Templo Odsal Ling, analisando a conexão de sua cosmovisão e suas práticas religiosas à luz da religiosidade brasileira,

Identidade Budista no Brasil

O termo “ser budista” no Brasil, assim como no Ocidente de maneira geral, pode ser um tanto quanto problemático. Considerando que é uma religião □ ou filosofia, como muitos o chamam □ proveniente do Oriente, a forma como é atraído e recebido pelos ocidentais pode ocorrer de maneira diferenciada.

Como sugere Charles Prebish, os convertidos ocidentais geralmente possuem dificuldade para adotarem o Budismo como sua nova religião, pois além de estarem acostumados com outros modelos religiosos, como o Cristianismo ou o Judaísmo, precisam se adequar a uma cosmovisão completamente diferente do pensamento ocidental¹³⁹, como ilustra o trecho abaixo:

Eu ainda sou apenas simpatizante do Budismo [...]. Nosso país é um país tradicional católico e a maioria da população, assim como eu, foi criada e educada nos moldes da Igreja Católica, que traz a figura de Deus personificado, à nossa imagem e semelhança. Talvez seja esse o ponto crucial, o conceito mais difícil de ser mudado ou entendido, visto que no Budismo não existe a figura de Deus personificado¹⁴⁰.

¹³⁹ Cf. PREBISH, *American Buddhism as a Way of Life*, pp. 154-155.

¹⁴⁰ USARSKI, Frank, O dharma verde-amarelo diversificado: quatro perspectivas sobre budismo brasileiro contemporâneo, In ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (org.), *Religião, Raça e Identidade*: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues, p. 111.

Como observado na citação acima, percebe-se uma ligação forte com a crença religiosa anterior do praticante iniciante do Budismo.

Quando é mencionado o termo “budistas brasileiros”, refere-se a uma moda, uma marca, uma identidade ou algo mais, como uma escolha religiosa com tipos de práticas, filosofias e conceitos complexos? O que significa ser chamado de “budista” no Brasil?

Desde a metade do séc. XX, o Budismo vem se tornando cada vez mais popular no Brasil do ponto de vista de atividades ecléticas, práticas meditativas e de cura alternativa (muitas delas relacionadas filosoficamente ao Budismo), assim como imagens e símbolos budistas, usados espiritualmente ou não. Esta popularidade crescente, explica Usarski, acontece da seguinte forma:

Em muito casos, ideias e aproximações budistas infiltraram-se na sociedade brasileira de uma maneira sutil e muitas vezes despercebida. Para entender essa dinâmica, é necessário compreender o seguinte: uma consequência da recepção do Budismo no Ocidente é a emancipação gradual de crenças e práticas dos corpos institucionais que estiveram ativamente envolvidos no processo de transplantação do Budismo no cenário ocidental. Nesse processo, livros tematicamente relevantes, revistas, artigos, filmes, documentários e websites interpretaram um papel decisivo na popularização contínua do Budismo. Como resultado, e similarmente aos outros países ocidentais, o Budismo no Brasil transcendeu, em muitas maneiras, suas barreiras sociológicas formais e está agora ressoando difusamente¹⁴¹.

De tão popular, muitas vezes o Budismo é utilizado de maneira alternativa, sem vínculos religiosos, como confirma o mesmo autor. Da perspectiva do público geral, o conteúdo budista, símbolos e aproximações originalmente formados em um certo contexto cultural agora aparecem como elementos universais de uma *sabedoria perene*, pronta para ser espontaneamente citada e aplicada, geralmente destituída de uma noção clara da identidade sistemática de suas ideias e métodos¹⁴².

Principalmente devido a essa ressignificação do Budismo no Ocidente, há muitos questionamentos se esse Budismo praticado por ocidentais é o mesmo praticado pelos orientais, como problematiza Danyluk¹⁴³. Seriam as mesmas práticas e métodos?

¹⁴¹ USARSKI, Frank. Buddhism in South America: An Overview with Reference to the South American Context **In** *2600 Years of Sambuddhatva*, p. 536.

¹⁴² Cf. Ibid.

¹⁴³ DANYLUK, Angie. To Be or Not To Be: Buddhist Selves in Toronto, *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No. 2, 2003.

Em realidade, o objetivo deste questionamento não é comparar a prática dos budistas ocidentais, especificamente os brasileiros, em relação aos orientais. O melhor questionamento quanto à identidade do budista brasileiro seria perguntar-se como o próprio budista se vê, e o porquê se diz budista.

Em muitos casos, o “budista brasileiro” simplesmente é apenas um simpatizante, não se autodenominando de budista. O termo simpatizante¹⁴⁴ se refere a indivíduos que possuem uma certa simpatia a uma religião, mas não a acolhem exclusivamente ou totalmente da religião, frequentando algumas atividades do templo, festividades ou práticas meditativas, nada muito sério e que haja a necessidade da mudança de hábitos ou crenças religiosas. O simples fato de participar de algumas práticas meditativas e festividades já o satisfaz quanto ao seu desejo de participar do Budismo.

Identidade Budista no Templo Odsal Ling

Apesar de ser uma pesquisadora sobre estudos etnográficos relacionados à dupla-pertença religiosa entre cristãos e budistas ocidentais, Rose Drew¹⁴⁵ oferece uma análise sistemática quanto à identidade budista ocidental que pode ser aplicada conjuntamente aos budistas brasileiros. São quatro as tendências a serem observadas: (a) alguns dos indivíduos possuem uma identidade religiosa primária; (b) outros alternam entre duas identidades religiosas primárias; (c) outros, ainda, não conseguem atribuir identidade a nenhuma religião; e (d) outros simplesmente estão confusos demais quanto ao tema para responderem algo.

No caso do Templo Odsal Ling, relacionando a classificação acima com as entrevistas e observações em campo, pode-se dizer que estes praticantes budistas se enquadram no item (a) e (b), sendo a religião primária o próprio Budismo, considerando que algumas pessoas não possuíam nenhum outro tipo de crença antes de se tornarem budistas. O item (b) se aplica aos budistas que anteriormente possuíam outra crença

¹⁴⁴ Cf. TWEED, Thomas A. 1999. ‘Night-stand Buddhists and other creatures: sympathizers, adherents, and the study of religion’, in Duncan Ryuken Williams and Christopher S. Queen (eds), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Surrey: Curzon Press, pp. 71–90, **apud** DANYLUK, Angie. To Be or Not To Be: Buddhist Selves in Toronto, *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No. 2, 2003

¹⁴⁵ Rose Drew, *Christian or Buddhist? An Exploration of Dual Religious Belonging*. New York: Routledge, 2011, **apud** KNITTER, Paul F. A “Hypostatic Union” of Two Practices but One Person? *In Buddhist-Christian Studies* 32, 2012, pp. 20.

religiosa □ em sua maioria, cristã □ mudando sua referência religiosa ao Budismo gradativamente, porém, de maneira muito receptiva e rápida.

Entre os frequentadores assíduos do templo, todos se autodenominam budistas¹⁴⁶, associando esta autodenominação conjuntamente à aceitação das Quatro Nobre Verdades, à realização das práticas religiosas e oficializando sua opção como budista cumprindo a iniciação do Voto de Refúgio nas Três Joias. No caso do Budismo *Vajrayana*, há o refúgio também no Lama, figura essencial para a comunidade budista. De acordo com Lama Tsering, um “*budista Vajrayana sem um Lama realiza sua prática de maneira cega*”, pois o Lama possui a sabedoria e oferece as instruções necessárias para guiar o aluno em seu crescimento espiritual e mental.

Aparentemente, para um indivíduo ser considerado oficialmente budista, ele precisa ter o reconhecimento do Lama e da comunidade, realizado publicamente por meio do Voto de Refúgio, mesmo que, após esse período, ele não frequente as atividades do templo assiduamente. Os ensinamentos do Lama, no entanto, possuem importância fundamental para que o praticante possa dar continuidade e evoluir sua prática.

Ao serem questionados se são budistas, os membros do Templo Odsal Ling dizem que “sim”. Também se autodenominam como budistas entre si em conversas informais e durante os ensinamentos. Também são reconhecidos como tais pela Lama e por outros Lamas tibetanos, quando estes visitam o Templo Odsal Ling em períodos especiais para oferecerem seus ensinamentos. Portanto, pode dizer-se que a comunidade do Templo Odsal Ling é composta por indivíduos que adotaram o Budismo como religião, e não apenas como *hobby* ou como participantes simpatizantes. Apesar disso, a presença de simpatizantes não é excluída, obviamente.

Referente à sua identidade religiosa, claramente se dizem budistas, identificando-se ainda mais com a linhagem tibetana. Mas porque esses brasileiros encontraram sua identidade religiosa em uma religião oriental, considerando o passado religioso cristão da sociedade brasileira? James Coleman, um sociólogo que pesquisa budistas ocidentais, suspeita que uma das diversas razões pela qual esses convertidos ocidentais abandonaram suas crenças antigas □ quando havia alguma □ é porque se sentiam desconfortáveis com a

¹⁴⁶ Com exceção de alguns poucos alunos iniciantes, que estão em um processo de transição religiosa e ainda não se sentem confortáveis o suficiente para se autodenominarem “budistas”.

rigidez e a tendência egóica que vinham junto daquela identificação religiosa¹⁴⁷, o que realmente foi observado em algumas respostas das entrevistas realizadas.

Em relação ao Budismo Tibetano em particular, há uma característica que muito chama a atenção dos brasileiros, em sua maioria, de maneira indireta e subjetiva. É a presença de *poderes mágicos*, característica esta que se encontra essencialmente presente na *Matriz Religiosa Brasileira*, subjetivamente inserida em toda a sociedade brasileira, seja o indivíduo budista ou não.

A Matriz Religiosa Brasileira

O termo *Matriz Religiosa Brasileira* é utilizado por José Bittencourt Filho para designar uma interação de ideias e símbolos religiosos que se relacionam, conferindo aos brasileiros uma mentalidade religiosa comum, sendo uma representação coletiva que ultrapassa inclusive a classe social que se encontram¹⁴⁸.

O sincretismo e miscigenação são os principais instrumentos por meio dos quais essa matriz religiosa pôde ser criada¹⁴⁹. Para descobrir a cosmovisão que compõe a Matriz Religiosa Brasileira basta, em termos muito sucintos, recorrer à história brasileira: com os colonizadores chegaram o Catolicismo e a magia europeia, se mesclando, em seguida, às tradições indígenas. Posteriormente, as religiões africanas trazidas pelos escravos negros ofereceram importantes elementos, como o reforço de poderes mágicos e a crença em espíritos. Finalmente, no século XIX dois novos elementos encontraram a religiosidade brasileira: o Espiritismo Kardecista e fragmentos do Catolicismo romanizado¹⁵⁰, período em que José Bittencourt Filho julga ser o século da consolidação da Matriz Religiosa Brasileira¹⁵¹.

Além da forte crença em um deus e/ou seres transcendentais, outra característica importante da Matriz Religiosa Brasileira é a crença em *poderes mágicos*, crença que permaneceu às vezes explícita, às vezes velada, no imaginário social brasileiro¹⁵².

¹⁴⁷ Cf. COLEMAN, James William. Who Is a Buddhist? In *Buddhist-Christian Studies*, 32, 2012, p. 35.

¹⁴⁸ Cf. FILHO, op. cit., p. 41.

¹⁴⁹ Ibid, p. 17.

¹⁵⁰ Cf. Ibid, p. 41.

¹⁵¹ Cf. Ibid, p. 53-54.

¹⁵² Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão” In: *Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em Religião*. “Estratégias religiosas na sociedade

Essa crença possui raízes fortemente sociais, cuja realidade do indivíduo □ especificamente do escravo negro no período colonial □ era desprovida de esperança de liberdade e tinha de aguentar todos os malefícios que a escravidão lhe proporcionava. Diante desta situação, conforme José Bittencourt Filho, “já que esta opressão não podia ser vencida concretamente, as forças sobrenaturais eram manipuladas como uma alternativa espiritual de resistência, que se estendia também à cura dos males físicos¹⁵³.”

O escravo vivia num mundo mágico hostil que procurava dominar à custa da magia. Daí o prestígio que gozava o feiticeiro, respeitado e temido por todos, curando males do corpo e do espírito, doenças e mal de amor. Com remédios de ervas e palavras mágicas “curava” desde picada de cobra até bicheira de animal, intoxicações e bronquites. *Mesmo os brancos se serviam deles*¹⁵⁴.

Gradativamente, a presença da crença em poderes mágicos tornou-se intrínseca à sociedade brasileira, pois como mencionado na citação acima, era uma prática que se estendia além dos próprios escravos. Justamente por suas raízes negras, essas atividades de cunho sobrenatural geralmente eram consideradas hostis e marginalizadas pela maioria da sociedade, mas com a chegada do Espiritismo Kardecista no séc. XIX, devido às suas raízes europeias, houve uma aceitação mais positiva quanto ao sobrenatural e, conseqüentemente, à crença em poderes mágicos, que foi reforçada, autenticada e finalmente incorporada inteiramente às camadas intermediárias da sociedade brasileira.

Porém, no que consiste o termo “poderes mágicos”? Ou, ainda, quais elementos seriam constituintes da “magia”?

Para James Frazer¹⁵⁵, a o princípio da magia pode ser classificado em dois: a lei da similaridade, que consiste em imitar a causa para que esta se realize; e a lei do contato, que consiste na influência de objetos. Ainda, Frazer sistematiza a magia como “magia teórica” o conjunto de regras que determinam a sequência dos acontecimentos em todo o mundo, e de “magia prática” o cumprimento de alguns preceitos por seres humanos para que estes alcancem seus objetivos.

Durante as pesquisas de campo no Templo Odsal Ling, observou-se que, como primeira impressão, o Budismo Tibetano é considerado uma crença religiosa

brasileira”. São Bernardo do Campo: UMESP, Ano XII, n. 15, dez 1998, p. 49.

¹⁵³ FILHO, op. cit., p. 61.

¹⁵⁴ COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 4ª edição, 1998, p. 303.

¹⁵⁵ Cf. FRAZER, Sir James. *A magia simpática. O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 34.

completamente diferente do padrão religioso brasileiro por ser proveniente do Oriente e por possuir um discurso não-teísta. Porém, ao analisar esta linhagem budista com mais profundidade, nota-se que existem muito mais semelhanças do que diferenças em relação às práticas comuns da religiosidade brasileira, principalmente relacionado à presença de poderes mágicos, o que será curiosamente averiguado a seguir.

O Budismo Tibetano sob a Ótica da Religiosidade Brasileira

Como ocorre com as religiões que se desenvolvem em um território relacionado com os primórdios de seu desenvolvimento, seria natural encontrar motivos relacionados à religiosidade brasileira para que esses budistas encontrassem no Budismo Tibetano um sentido profundo para sua religiosidade. Porque o Budismo Tibetano se desenvolveu tanto entre esses ocidentais? Os elementos serão averiguados a seguir.

Cosmovisão do Budista Tibetano Brasileiro

De acordo com os dados observados nas entrevistas, pôde ser notado que alguns dos entrevistados não possuíam nenhuma outra crença antes de serem budistas, geralmente se autodenominando de “céticos” quanto à existência de um deus. Uma minoria respondeu que obteve criação cristã católica, e outras disseram que se aventuraram pelo Espiritismo até chegarem ao Budismo. O Espiritismo, neste caso, é a religião que mais se aproxima do Budismo devido à sua crença na Lei de Causa e Efeito, ou *Karma*, além da crença na reencarnação.

Mas ainda assim, os indivíduos que responderam não possuir nenhuma crença anterior foi maioria. O fato de atualmente serem budistas mostra que, simplesmente, (1) não se adequaram às religiões majoritárias da sociedade brasileira, ou ainda, (2) não concordavam com o discurso racional que caracteriza a sociedade ocidental de uma maneira geral, não sendo o ocidental racional que, descrente, despreza as tradições folclóricas da religião; mas o ocidental que, não se encaixando nesse mundo racional, procura algo que lhe inspire e lhe reencante, ou como Baumann cita, "pode-se argumentar

que é o exotismo e o reencantamento do mundo, percebido como frio e racional e, segundo Max Weber¹⁵⁶, privado de todo o misticismo, que atrai budistas convertidos¹⁵⁷”.

De acordo com as respostas cedidas na entrevista como um todo, notou-se que o tempo de prática do aluno é irrelevante, pois muitos deles, mesmo alunos iniciantes, já possuíam uma certa cosmovisão que já não se adequava no modelo teísta da maioria da sociedade brasileira. Surge a questão: a cosmovisão dos budistas brasileiros é de tal forma devido à transformação gradativa influenciada pelos ensinamentos budistas ou esses brasileiros se tornaram budistas porque já não se encaixavam no discurso teísta da mentalidade religiosa da maioria das religiões presentes na sociedade brasileira? De acordo com as respostas dos entrevistados, a pesquisadora se arrisca em dizer que a segunda resposta seria a melhor opção a ser adotada.

Como sugerido, é provável que a mentalidade dos budistas em potencial já caminhava naturalmente para uma concepção imanente do divino, e por conta disso não encontraram dificuldade em adotar a cosmovisão budista para si mesmos, como conta B.: *“Ao ouvir os ensinamentos, passei a compreender melhor essa ideia de “Deus” não-personificado. Passei a considerá-lo como a budeidade, e não tive dificuldades. Aliás, foi libertador.”*

Esse é um fenômeno que parece ter relação com a recepção do Ocidente ao Budismo de maneira geral. De acordo com Colin Campbell, “[...] ocorre atualmente no Ocidente um processo de ‘orientalização’, caracterizado pelo deslocamento da teodiceia tradicional por uma que é essencialmente oriental na sua natureza¹⁵⁸. Segundo o autor, a origem dessa mudança de pensamento está em duas crenças: a primeira é em relação à crença em “Deus” ou no divino; a outra diz respeito à vida após a morte, ou ainda, a relação desta vida com outras formas de existência¹⁵⁹. O que, em essência, tem-se como indiscutivelmente oriental é, entretanto, a adoção de uma concepção do divino imamente, e não transcendente¹⁶⁰, ou em outras palavras, o ocidental passou a ter uma ideia de divino

¹⁵⁶ WEBER, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, **Apud**, BAUMANN, *A difusão global do Budismo*, P. 62.

¹⁵⁷ BAUMANN, op. cit., p. 62.

¹⁵⁸ CAMPBELL, Colin. *A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, nº 1, 1997, p. 5.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid*, p. 10.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid*, p. 16.

muito mais abstrata, interligada ao Cosmos, do que a aceitar a ideia de uma deus personificado e longínquo.

Essa visão imanente do divino, como sugere Campbell, transformou a religiosidade de muitos ocidentais, onde os brasileiros também estão inclusos. Este tipo de visão também contribui para uma perspectiva mais tolerante, pois permite uma interpretação mais universal, mais plural e mais inclusiva do divino de outras religiões. Esta é uma postura importante no Brasil, já que é um país que possui uma sociedade religiosa altamente plural.

Porém, esta perspectiva plural e a capacidade de compreender e ressignificar a religiosidade do outro não foi encontrada em todos os praticantes budistas entrevistados. Quanto à recepção de outros conceitos religiosos □ como na problematização da palavra “Deus” presente em alguns trechos da entrevista □ foram observadas duas tendências: a primeira, a capacidade do praticante em conseguir ressignificar para a sua realidade religiosa budista a palavra “Deus”; e a outra, uma certa aversão à palavra “Deus” e ao seu conceito teificado, geralmente relacionado também à um desconforto ao Cristianismo.

Apesar de haver este desconforto em relação ao deus cristão e às religiões monoteístas em alguns praticantes, (como no caso de I., que respondeu não gostar de nenhum dos trechos mostrados na quinta questão por causa da palavra “Deus” e por considerá-las muito cristãs), em outros pôde-se observar uma postura tolerante e plural, demonstrando a capacidade em ressignificar a ideia do divino para a visão da sua própria religião, como diz N. Y.: “*o Budismo diz que nós somos Buda, podemos traduzir para Deus também.*”

Apesar de não acreditar em um Deus teificado, M. R. também apresentou a capacidade de ressignificar “Deus” para a sua própria realidade, porém, desta vez mais abstrata e não necessariamente relacionada aos moldes budistas do que lhes é considerado como a Realidade Última, como as noções que são ensinadas de acordo com o *Dzogchen* relacionando-as à budeidade: “*não acredito na palavra ‘Deus’, nem em uma figura. Mas acredito em algo que rege. Só não sei o que é! Uma Energia? Uma Lei? Não sei. Acho que o Budismo possui ma visão mais intelectual sobre Deus.*” Esta resposta de M. R. parece oferecer uma visão simplesmente imanente, porém, não exatamente budista. Esta visão pode ser influência de sua crença também no Hinduísmo e no Espiritismo, que disse frequentar esporadicamente.

Outra praticante, que participa da comunidade Odsal Ling há mais ou menos seis meses, apesar de frequentar regularmente as atividades e ensinamentos do templo, não se intitulava como budista. Segundo ela, “*se me perguntarem minha religião, digo que sou católica. Não me sinto segura o suficiente para me autodenominar de budista*”. Ela, inclusive, disse acreditar em Deus e não via conflito nenhum de possuir essa crença e ser frequentadora de um templo budista. Esta é uma atitude recorrente de quem está se aproximando do Budismo mas possui crenças anteriores, como sugere Usarski: “observa-se repetidamente que a falta de uma atitude budista ‘firme’ se manifesta como dúvidas sobre a ‘autenticidade’ ou ‘maturidade’ do compromisso com o Budismo¹⁶¹.”

Se há dupla-pertença a outra religião, geralmente são crenças associadas a ensinamentos similares ao Budismo, como o Espiritismo, Hinduísmo e seitas japonesas. Um dos praticantes, M. R., diz participar, às vezes, de encontros dessas duas religiões. A. M. também diz participar esporadicamente de encontros de uma seita japonesa, o *Sentendaidô*, mas diz que sua “religião oficial” é o Budismo Tibetano.

A dupla-pertença religiosa não é vista negativamente nem pela comunidade, nem pela própria líder do templo, Lama Tsering. Porém, a Lama chama a atenção de seus alunos para que não caiam em “armadilhas teístas”, ou seja, não concentrem suas concepções de mundo em conceitos teístas, que tendem a limitar a percepção do aluno quanto aos conceitos budistas mais complexos, como a Vacuidade por exemplo.

Conforme os estudos de André Droogers, a figura de Deus na religiosidade brasileira é distante. Sua atuação se dá por meio de seus intermediários, como Jesus, a Virgem Maria, santos, espíritos e orixás, que acabam se tornando os verdadeiros objetos da devoção e da atividade do ritual¹⁶². No caso do Budismo Tibetano praticado na comunidade do Templo Odsal Ling, pôde-se observar que essa devoção é direcionada aos budas e bodisatvas de seu universo religioso, incluindo, também, mestres de linhagem, como o próprio Chagdud Tulku Rinpoche.

Apesar de seu discurso não-teísta e de sua concepção simbólica em relação à deidade budistas □ compreendidas como diferentes aspectos da budeidade □ é natural

¹⁶¹ USARSKI, Frank, O dharma verde-amarelo diversificado: quatro perspectivas sobre budismo brasileiro contemporâneo, **In** ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (org.), *Religião, Raça e Identidade*: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues, p. 111.

¹⁶² Cf. DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 14, n. 2, 1987, p. 76.

que os praticantes se direcionem a essas deidades ou mestres de linhagem em geral para pedirem proteção ou remoção de obstáculos cotidianos. Expressões como “rezemos aos budas para que pare de chover” ou “rezemos para Tara Vermelha para que dê tudo certo” são corriqueiras entre os membros da comunidade. Mesmo não havendo a presença de um deus principal, como o deus-criador das religiões monoteístas ou o deus-criador hindu *Brahman*, não seria esta uma forma de teísmo indireto? A pesquisadora arrisca-se a responder que sim.

Quando questionada sobre esse tema pela pesquisadora, Lama Tsering concordou afirmativamente com o questionamento, argumentando que “*de acordo com a minha experiência como líder religiosa, concluí que é natural que o ser humano teifique. Para algumas pessoas, é a sua forma de compreender e praticar a religiosidade.*” No entanto, a Lama chamou à atenção de que quando percebe uma tendência teísta entre seus alunos, tenta fazê-los compreender as deidades budistas de outra forma, apresentando seus aspectos simbólicos da budeidade e desconstruindo gradativamente a imagem teísta que possuem em relação a determinada deidade. No entanto, aparentemente esse “teísmo indireto” parece prevalecer entre os membros da comunidade, ora compreendendo as deidades búdicas como elementos simbólicos da budeidade, ora concebendo-as como deidades que apaziguam o sofrimento humano e demais aspectos negativos da existência.

A Magia no Budismo Tibetano

Durante as práticas religiosas, os adeptos budistas se concentram em alguma deidade específica para desenvolver suas qualidades iluminadas, e junto disso, também esperam ter algum tipo de realização por parte da deidade búdica em suas vidas, como remoção de obstáculos em alguma situação em especial, cura de enfermidades físicas, emocionais ou espirituais, purificação de Karma negativo (evitando, assim, alguma desventura na vida presente), prosperidade material e proteção contra maldições.

Para analisar as práticas religiosas do Budismo Tibetano, deve-se sistematizá-la em dois aspectos que trabalham conjuntamente, podendo ser considerados duas faces de uma mesma moeda: por meio da meditação em relação às qualidades iluminadas da deidade específica, ocorre uma transformação mental e emocional na postura cotidiana e na cosmovisão do praticante, sendo este o seu (1) *aspecto racional*; e por meio da crença

no poder transformador proveniente da visualização das deidades e símbolos sagrados, da recitação dos mantras, na presença do Lama e, em algumas práticas em particular, em movimentos corporais e gestos manuais □ chamados *mudrás* □ percebe-se, por sua vez, seu (2) *aspecto mágico*.

Devido a esse aspecto duplo que o Budismo Tibetano possui, o teísmo e o não-teísta confundem-se. Oficialmente, há o discurso não-teísta, compreendido racionalmente; e indiretamente, há a vivência teísta por meio da devoção e fé em relação às práticas das divindades quando compreendidas por meio de seu aspecto mágico. Quando há a predominância de seu aspecto racional, a perspectiva não-teísta prevalece.

Para exemplificar o aspecto mágico de algumas práticas budistas tibetanas, pode-se citar a Prática de Tara Vermelha, a Prática de Akshobia, a Prática de Dakini Face de Leão e a Oferenda de Mandala.

A bodisatva Tara Vermelha é a principal deidade à qual as práticas são direcionadas no Templo Odsal Ling. Sua prática consiste, resumidamente, em desenvolver as qualidades iluminadas no praticante por meio das qualidades e motivações iluminadas da própria Tara, e para tal, há uma prece em especial para remover os obstáculos que possam impedir essa realização. Ao recitar o seu mantra repetidas vezes, o praticante crê que não apenas os obstáculos referentes à sua realização espiritual são removidos, como todos os outros possíveis obstáculos que possam prejudicar sua vida presente.

Na Prática de Akshobia, uma outra deidade budista importante no Budismo Tibetano, a crença é semelhante, assim como para muitas outras práticas do *Vajrayana*. Segue, abaixo, uma fala de Lama Chagdud Khadro, a atual responsável pela rede Chagdud Gonpa, durante ensinamentos sobre a Prática de Akshobia.

Pelo poder de Akshobia, pelo poder da linhagem *Nyingma* e pelo poder dos Lamas, os obstáculos são purificados. O poder de Akshobia é tão poderoso que ele purifica até as negatividades repetitivas em nossa vida, quebrando esse elo. Recitando o mantra longo de Akshobia (pelo menos três vezes) há a purificação do nosso Karma imediato quando morremos; e se recitarmos esse mantra no ouvido de seres que estão morrendo, evitamos que eles renasçam em reinos inferiores¹⁶³.

¹⁶³ Lama Chagdud Khadro, durante ensinamento sobre a Prática de Akshobia no Centro Urbano do Odsal Ling no dia 10 de novembro de 2007.

De acordo com a fala de Lama Khadro, é visível a crença no poder mágico que a Prática de Akshobia confere ao praticante budista se analisado a partir do objetivo de purificação de negatividades, tanto em vida como após a morte, tanto para o próprio praticante como direcionado a terceiros.

A prática de Dakini Face de Leão é muito interessante para esta análise, pois preocupa-se em livrar o adepto budista de maldições, cuja crença também é muito presente no imaginário religioso brasileiro decorrente da influência de religiões africanas e, por sua vez, afro-brasileiras.

Dakini Face de Leão é uma deidade budista existente apenas no Budismo *Vajrayana*. Não é considerada necessariamente uma bodisatva, mas uma Protetora do *Dharma*, significando que ela é uma deidade irada. No Budismo Tibetano, deidades iradas são seres cujas práticas são direcionadas à remoção de negatividades, obstáculos e malefícios. Esta deidade em particular muito provavelmente é proveniente do *Bön*, tendo sido reformulada de acordo com os moldes budistas tibetanos. A partir da recitação de seu mantra, crê-se que há a purificação de maldições atribuídas ao praticante devido ao desejo impuro de outras pessoas de prejudicar-lhe, nesta vida ou em vidas passadas, assim como maldições familiares.

Como último exemplo, cita-se a Oferenda de Mandala, que consiste em uma prática especial para desenvolver a generosidade no praticante a partir do desejo de que todos os seres sencientes possam obter bem-estar espiritual, emocional, físico e material. Conjuntamente, apesar de não ser o objetivo da Prática de Oferenda de Mandala, crê-se que o praticante também recebe os mesmos benefícios de prosperidade. Há também a Prática de Guru Dragpo, cujo um de seus principais objetivos é atrair dinheiro. Em algumas situações de dificuldade financeira, Lama Tsering pede aos membros da comunidade para que façam esta prática com o desejo direcionado à atração de prosperidade monetária ao Templo e para eles mesmos.

Além da crença nos poderes transformadores das práticas religiosas, também há a crença nos poderes dos próprios símbolos e imagens de deidades budistas, que lhes conferem proteção e inspiração iluminada no caminho búdico, cuja crença, em relação ao estudo de Frazer sobre magia e religião, se enquadra na lei do contato.

A própria figura do Lama possui uma simbologia mágica fortíssima, pois dele se

irradia as bênçãos da iluminação aos praticantes, possuindo o poder de facilitar o desenvolvimento da budeidade do aluno pelo simples fato de estar próximo ao Lama, considerado um ser iluminado.

Outro elemento interessante do Budismo Tibetano que se equipara às práticas mediúnicas presentes e tão comuns na religiosidade brasileira é o *Oráculo de Nechung*¹⁶⁴. Este oráculo é um médium que recebe mensagens de protetores do Tibete e do Budismo Tibetano, consultado pelo Dalai Lama e por seus auxiliares durante crises de estado. Transferindo para a realidade brasileira, o Oráculo de Nechung muito se assemelha à prática mediúnica de centros espíritas, tão peculiares da cultura brasileira.

Com os exemplos dados acima, que denotam grande presença de poderes mágicos na prática da religiosidade budista tibetana, nota-se que a mesma possui grande semelhança com a mentalidade religiosa brasileira. Talvez seja por isso que, certa vez, o próprio Chagdud Rinpoche disse à Lama Tsering que “*os brasileiros são muito semelhantes aos tibetanos. É por isso que o Budismo Tibetano obteve grande receptividade no Brasil.*”

¹⁶⁴ Checar imagem na página 107.

CONCLUSÃO

Inicialmente, devido a uma leitura superficial, esperava-se encontrar fortes traços teístas nos praticantes budistas do Templo Odsal Ling. No entanto, a surpresa ocorreu ao haver a percepção de que esses budistas brasileiros aparentemente possuíam uma visão diferenciada do que pode ser denominado de "transcendentalidade", resumida na ideia do não-teísmo budista.

A razão para tal conclusão foi devido ao fato de que esses budistas brasileiros, em sua maioria, eram indivíduos que não possuíam uma bagagem teísta, mas sim, já eram pessoas que não se adequavam às religiões majoritárias populares existentes no Brasil antes de serem budistas. Daí a sua não-pertença à nenhuma religião antes de se tornarem budistas.

A cosmovisão do Budismo Tibetano em relação à religiosidade brasileira é, em primeira mão, diferente. Mas, com um grande porém, a fórmula religiosa que o Budismo Tibetano oferece é praticamente a mesma da Matriz Religiosa Brasileira, mostrando a razão pela qual tantos brasileiros se identificam religiosamente com esta crença oriental.

A surpresa reside justamente no fato de que não há conflito entre a questão do teísmo e não-teísmo na mente desses praticantes, pois muitos deles demonstram a capacidade de adequarem o conceito simbólico de "Deus" para a sua própria interpretação religiosa correspondente ao Budismo Tibetano.

Diante disso, a novidade foi descobrir que a correspondência do Budismo Tibetano com a Mentalidade Religiosa Brasileira não residia exatamente (apesar de estar presente em alguns casos e situações) em um "teísmo tímido" entre os praticantes, mas sim, à forte presença da crença em poderes mágicos, tão presente no cotidiano religiosos brasileiro.

APÊNDICE

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: A.M.

Idade: 55 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Oito anos.

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Catolicismo, Espiritismo e movimento esotérico.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Sim, o Sentendaidô (uma seita japonesa que mescla elementos do Budismo e Xintoísmo), Reiki (sistema de terapia holística) e atividades ligadas ao Esoterismo.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Depende do ponto de vista. Se formos encarar essa realidade como essa vida, pra mim não é a realidade de Deus, porque Deus é Luz, Verdade, Pureza, Amor, Paz, e etc. A minha experiência de vida agora é o fruto do meu Karma (criado pela minha natureza não-divina), e por isso que ela não é a realidade de Deus (ou seja, não é perfeita). Procuro com que minha vida revele a natureza (vida) divina, como citado na frase, porém, não é todos os momentos que consigo. Deus, para mim, é o Criador, o Princípio de Tudo. Não o considero uma pessoa, mas uma Energia.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Acho compatível com o Budismo, pois apesar de não haver "Deus" no Budismo, há a ideia de que "a vacuidade é forma, e a forma é vacuidade", que quer dizer que nós todos, em matéria (forma) temos a mesma origem (vacuidade), que é a Iluminação, o estado búdico. Deus, para mim, é um Princípio, a Origem, e se ele é a origem, ele está em tudo e em todos, que entendi por "energia, constante movimento, essência e eterno".

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Considero que todas as características do texto acima são o estado búdico, pois o estado búdico é a origem do ser divino, o que é mostrado no texto. É praticamente tudo o que respondi na primeira resposta.

OBS.: A entrevistada especificou que apesar de não haver "Deus" no Budismo (e, portanto, nem o termo "divino"), ela o utiliza para "resumir" o sentido de "estado búdico", relação que fez com o seu passado cristão católico. Ela resumiria os dois termos, estado búdico e divino, em "verdadeira essência".

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: B.

Idade: 29 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

1 ano e meio. (iniciante)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Fui criada no Catolicismo, e depois passei a frequentar o Espiritismo.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: É compatível com o Budismo sim. Aprendi que a Realização é o aqui e o agora. Para mim, esse “Deus” é a própria Iluminação. Não considero Deus como uma pessoa.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Também acho compatível. Resignifico todo o sentido dessa citação como sendo a Iluminação. Sei que Deus possui outra leitura em outras religiões, mas para mim, nesse sentido, é compatível.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo

cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Sim. Muito lindo! Para mim entendi que é a Vacuidade que tudo permeia. Isso resume tudo.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: D. H. C.

Idade: 56 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

25 anos. (veterana)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Sim. Frequentei o Centro do Lama Gangchen, mas depois não fui mais porque ele alterava muito as práticas e eu não consegui acompanhar.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Minha família sempre foi católica, mas sempre fui muito cética.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Não acho compatível, pois minha ideia de Deus é que ele é inexistente. Se você aceita a ideia de Deus, você aceita a criação externa das coisas, e no Budismo não é assim. Para que Deus seja “perfeito” (Buda), ele precisa ter a capacidade de mudar.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Também não acho compatível, pois fala-se em Deus.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Este trecho é mais próximo do Budismo por causa do vocabulário, que se aproxima das qualidades de ser um Buda.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: I.

Idade: 31 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Mais de 5 anos. (intermediária)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Sim, o CEBB (Centro de Estudos Bodisatva), do Lama Padma Santem.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Frequentava o Seicho-no-ie, e também o Xamanismo.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não, e não sinto falta das minhas crenças antigas e nem necessidade de praticá-las.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Não gosto dessa frase por causa do nome “Deus”. Achei muito cristão. Porém, gostei de como a palavra “experiência” foi colocada. Buda dizia para experimentarmos a espiritualidade, e não acreditar cegamente nas experiências dos outros.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Não me diz nada. Não gosto da palavra “Deus”.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Não concordo que é condizente com o Budismo. O uso do termo “eu sou o núcleo” me incomoda por causa do “eu”, que é inexistente na visão búdica.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: J. M.

Idade: 38 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Quase 10 anos. (veterana)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Fui criada no Catolicismo, mas não praticava.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Até que acho compatível sim. Embora não tenhamos a ideia de Deus, eu interpreto que esse “agora” citado no texto, de acordo com a visão budista, é a “Verdade”.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Embora fale novamente em Deus, concordo que condiz com o Budismo, pois fala-se sobre o “constante movimento”, que interpretei como sendo a impermanência, e “essência” e o “eterno” são, para mim, a budeidade.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Sim, o trecho é muito budista, pois possui muitas características que indicam o estado búdico.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: J. A.

Idade: 35 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Mais de 10 anos. (veterana)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Eu frequentava a sangha do Chagdud Gonpa em Curitiba, chamado Rigdzin Ling, e depois que vim morar em São Paulo passei a frequentar o Odsal Ling.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Por conta da minha mãe, conheci muitas religiões na minha infância, como o Catolicismo, Espiritismo, Candomblé e muitas outras. Acho que a única religião que eu não conheci foi o Islã! Meu pai, ao contrário, é ateu. Mas mais tarde, o Budismo foi a única que quis seguir.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não. Aliás, nem sei se posso chamar o Budismo de religião, pois na religião, para mim, existe Deus e dogmas. O Budismo você pode mesclar com outras crenças, pois ele tem o objetivo do treino mental, e não da crença em algo “transcendental” exterior, como Deus. Então, não há conflitos.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Não acho compatível, pois há a citação de Deus e o Budismo é não-teísta.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Também não, pois para mim a citação parte de algo que criou algo, e no Budismo não há esse “criador” Deus.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Acho mais compatível com o Budismo, mas em partes. Os elementos condizem com a essência búdica, mas a questão do “eu” é errônea.

ENTREVISTA*Chagdud Gonpa Odsal Ling***Nome:** K. P.**Idade:** 44**Naturalidade:** brasileira**1) Há quanto tempo é praticante budista?**

15 anos. (veterana)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Espírita e católica.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.*“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]***Resposta:** É compatível. O Budismo não tem esse Deus “paterno” personificado, mas se você interpretar Deus como uma energia que tudo permeia, então sim.*“DEUS, Energia.**Constante movimento,**Essência... Eterno.”*

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Sim, acho compatível 100%. Porém, o nome que damos a esse “Deus” é outro: sabedoria que tudo permeia.*“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”*

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Não acho compatível. Bem, há algumas coisas que são e outras que não são. Por exemplo, “eu sou o núcleo” possui uma visão egocentrada, que não combina com o Budismo; “tudo permeia de mim” é compatível, pois todas as sensações provém da mente.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: M. C.

Idade: 35 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

2 ou 3 anos.

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Tinha um contato esporádico com o Espiritismo.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Sim, acho compatível se ressignificarmos o estado onisciente de Deus para o estado iluminado. O termo “Deus” não me incomoda, e não acho incompatível com o Budismo. Acho que quando isso acontece é por causa do estigma do termo, e não por causa do seu significado.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Acho que não, por causa do “eterno”, se for interpretado como duradouro, permanente.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Sim. É a origem independente de todo o mundo.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: M. G.

Idade:

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

10 anos. (veterano)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Sim. Ía a alguns encontros do Templo Zu Lai, antes da construção do seu templo em Cotia.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Não.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Acho compatível sim. Se “Deus” e “vida divina” forem considerados como a Realidade Última no geral, fica condizente. Acho só uma questão de denominação.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Há uma questão que não se encaixa no Budismo: a palavra “eterno”. Acho que não condiz porque, no Budismo, fala-se muito sobre a impermanência das coisas.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Também acho compatível. Porém, o ponto de vista ocidental precisa fazer um ajuste ao interpretar este texto, pois ao falar do “eu”, não é o “eu egóico”, mas sim, o “eu búdico”.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: M. M. C.

Idade: 54 anos

Naturalidade: brasileira (Campos – RJ)

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Há 16 anos. (veterana)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sou de família católica, e fui católica praticante até conhecer o Budismo.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não sinto necessidade.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Ao ouvir os ensinamentos budistas, entendemos que todos os seres vivos têm a Essência Búdica. Todos são Buda e, por isso, devem ser igualmente respeitados - *"minha vida revela a vida divina"*.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Tudo é impermanente, somente a Essência é "eterna"/ constante.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: No Budismo entendemos que tudo é unidade. O espaço vasto que tudo permeia sem divisão. O que faz distinção entre eu e o outro, entre isto e aquilo é o ego; este imerso na confusão da ignorância. Na ignorância sofremos insesantemente por acreditar na distorção da visão. E dentro desta ilusão/sonho sentimos apego e aversão; dividimos a unidade e nos tornamos eu e o outro, este o grande oceano de sofrimento. Este, o samsara ininterrupto de sofrimento até alcançarmos a liberação - a Iluminação.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: M. T.

Idade: 58

Naturalidade: brasileiro

1) Há quanto tempo é praticante budista?

Há 5 anos. (intermediário)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Sim, Khadro Ling e Fundação KFR, de Jigme Khyentse Rinpoche.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Como a maioria dos brasileiros era católico; daí virei agnóstico por muitos anos, para tornar-me agora budista tibetano da linhagem Vajrayana, escola Nyingma.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Não compatível. O Budismo não vê a realidade em Deus em um outro, nem mesmo no Buda, mas na nossa própria mente.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Movimento sim, eterno não. Tudo que é composto é impermanente.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Não, o problema aí é o "EU", nosso maior inimigo.

ENTREVISTA*Chagdud Gonpa Odsal Ling***Nome:** M. I. C. C.**Idade:****Naturalidade:** brasileira**1) Há quanto tempo é praticante budista?**

7 anos. (intermediário)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Não.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.*“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]***Resposta:** Não acho compatível, pois parece que o divino está sendo colocado como algo imposto. A nossa realidade, ou seja, a nossa vida, somos nós quem criamos, e não um outro ser. E outra: não há Deus no Budismo.*“DEUS, Energia.**Constante movimento,**Essência... Eterno.”*

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Quando fala “essência, energia e constante movimento”, sim, é compatível.

“Deus” e “eterno” e não. O conceito de Deus é inexistente no Budismo, assim como “eterno” vai de encontro com o ensinamento budista da impermanência.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: A maior parte deste trecho é condizente sim, pois possui características relacionadas ao estado búdico. Tudo está conectado, como diz o texto.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: M. R.

Idade: 34 anos

Naturalidade: brasileiro

1) Há quanto tempo é praticante budista?

5 anos. (intermediário)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Particpei apenas de um retiro no Templo Zu Lai, em 2005.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Passei pelo Espiritismo Kardecista e pelo Hinduísmo (que ainda simpatizo).

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

De vez em quando vou a reuniões do Espiritismo, e sou praticante de Yoga (tenho contado com a mitologia hindu e gosto muito das suas divindades. Por exemplo, gosto muito do deus Ganesha).

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Não, pois falam sobre Deus. Não acredito na palavra “Deus”, nem em uma figura associada a ela. Mas acredito em algo que rege tudo. Só não sei o que é! Será uma energia? Apenas leis? Não sei. Acho que o Budismo possui uma visão mais intelectual sobre Deus. Quando vim ao templo pela primeira vez, a grande presença da cor vermelha nas paredes me assustou, pois me lembrei do Inferno (coisa que a igreja ensina, né?). Mas depois eu me acostumei e não vejo mais assim.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Não, pois fala sobre Deus.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta:

ENTREVISTA*Chagdud Gonpa Odsal Ling***Nome:** N. Y.**Idade:** 50 anos**Naturalidade:** brasileira**1) Há quanto tempo é praticante budista?**

5 anos. (intermediária)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Tive formação católica, mas sempre fui muito interessada em conhecer outras religiões. Cheguei a conhecer a Umbanda, os Mórmons e outras tradições protestantes. Não cheguei a fazer parte dessas religiões, mas gostava de visitar. De frequência, posso dizer que foi apenas a Igreja Católica.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Sim, acho compatível. O Budismo diz que nós somos Buda, que podemos traduzir para a palavra “Deus” também. Ressignificando desta forma, para mim, o texto diz respeito à experiência pessoal sobre desenvolver a budeidade e refleti-la nas nossas vidas.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Também acho compatível. É só ressignificar “Deus” como “Buda”. São vários nomes que podemos dar à vida divina.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Se pensarmos que todos somos Buda e se tudo que existe é uma projeção da nossa mente, então este trecho é compatível com o Budismo sim.

ENTREVISTA*Chagdud Gonpa Odsal Ling***Nome:** P. M.**Idade:** 34**Naturalidade:** brasileira**1) Há quanto tempo é praticante budista?**

2 meses. (iniciante)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim. Já fui católica, evangélica, espírita...

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.*“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]***Resposta:** Acho compatível sim, pois temos esse “divino” dentro de nós. O Budismo nos mostra que temos a essência iluminada dentro de nós, e portanto, se relaciona a frase por causa de revelá-lo na própria vida. Para mim, Deus é Buda e vice-versa. É uma “energia primária”.*“DEUS, Energia.**Constante movimento,**Essência... Eterno.”*

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Sim, pois tudo está em constante movimento, que é a questão da impermanência.*“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contenho todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”*

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Ao mesmo tempo que concordo com outras características, não concordo com o “eu sou o núcleo”, pois não existe esse “eu” no Budismo.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: T.

Idade: 20 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

6 meses, mas já estudava o Budismo Tibetano há 2 anos.

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Fui criada no Catolicismo, e acreditava mais no Espiritismo.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Me parece uma frase muito católica, mas fazendo um paralelo com o Budismo, eu diria que é condizente se considerarmos que Deus é Buda, e se nós somos Buda, também somos esse “Deus” e revelamos essa divindade. Ao ouvir os ensinamentos no templo, passei a compreender melhor essa ideia de “Deus”. Passei a considerá-lo como a própria budeidade e excluí da minha mente a ideia personificada que tinha de Deus. Não tive dificuldade nenhuma em compreender essa visão. Aliás, foi até libertador!

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Novamente, se fizermos um paralelo búdico, esses elementos expressam sim a budeidade pelo fato de que essa natureza búdica não está sujeita à impermanência, sugerido pelo termo “eterno”.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Esse eu não consigo traçar um paralelo budista, a não ser que tracemos um perfil não-dualista e excluirmos a visão egóica que o texto passa.

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: V. C.

Idade: 54 anos

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

4 anos. (iniciante)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Sim. Comecei a fazer cursos on-line do Lama Sogyal Rinpoche. Depois fui à França e participei do centro dele por lá. Quando retornei ao Rio de Janeiro, onde morava, eu frequentava qualquer evento budista tibetano que surgia. Eu assistia a muitos ensinamentos de mestres tibetanos quando estes visitavam o Rio de Janeiro, mas não me vinculava a nenhum, pois o meu mestre (Sogyal Rinpoche) morava na França. Então, o próprio Sogyal Rinpoche me aconselhou a permanecer no Odsal Ling com a Lama Tsering, dizendo que ela iria me ajudar a realizar uma boa prática.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Sim, o Catolicismo. O Brasil é muito sincrético!

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não. A não ser que precise compartilhar algum momento religioso socialmente, como orações em família. Outro dia, por exemplo, rezei uma novena com o meu pai, que me pediu que rezasse com ele.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: Tudo a ver. Acho que todas as religiões levam ao mesmo lugar: à bondade, ao amor. Esse “Deus” é a nossa capacidade amorosa, a nossa essência.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Acho compatível sim. Essas características só dão em coisa boa. “Deus”, que é a prática do amor, e tudo isso.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.” [“A Fonte Suprema”, p. 157])

Resposta: Sim, acho compatível. Se nós somos Buda, possuímos todas essas características

citadas no texto

ENTREVISTA

Chagdud Gonpa Odsal Ling

Nome: V. J.

Idade: 31

Naturalidade: brasileira

1) Há quanto tempo é praticante budista?

6 meses. (iniciante)

2) Você frequenta ou frequentou outros centros budistas além do Odsal Ling? Quais?

Não.

3) Possuía outra(s) crença(s) antes de ser praticante budista? Quais?

Eu continuo sendo católica, mas parei de frequentar as missas. Se alguém me perguntar minha religião, fico um pouco confusa. Geralmente digo que sou católica, pois não me sinto a vontade ainda para me autodenominar budista.

4) Atualmente pratica outra religião ou atividade espiritual junto do Budismo?

Não.

5) Leia as seguintes frases abaixo e de acordo com sua opinião e crença pessoal, responda se elas são compatíveis com o Budismo e o porquê.

“Essa é a realidade de Deus, que agora é minha experiência. [...] Minha vida revela a vida divina.” [John Shelby Spong]

Resposta: A vida revelar a vida divina é algo budista, então sim, acho compatível. A palavra “Deus” aqui não me incomoda. Aliás, eu acredito sim em Deus.

“DEUS, Energia.

Constante movimento,

Essência... Eterno.”

[Haikai escrito por Cida]

Resposta: Não me diz nada... Não sei.

“Eu sou o núcleo de tudo o que existe. Sou a semente de tudo o que existe. Sou a causa de tudo o que existe. Sou o tronco de tudo o que existe. Sou a fundação de tudo o que existe. Sou a raiz da existência. Sou ‘o núcleo’ porque contendo todos os fenômenos. Sou ‘a semente’ porque dou vida a tudo. Sou ‘a causa’ porque tudo provém de mim. Sou ‘o tronco’ porque as ramificações de cada evento brotam de mim. Sou ‘a fundação’ porque tudo reside em mim. Sou chamado de ‘a raiz’ porque sou tudo.” (Tantra “Rei que tudo cria.”

[“A Fonte Suprema”, p. 157)

Resposta: Os elementos do texto passam a essência de ser um Buda. Então, acho que é compatível.

ANEXOS

Chagdud Tulku Rinpoche



Fonte: Chagdud Gonpa Padma Ling (<http://www.chagdudgonpapadming.com>)

Centro Urbano, Odsal Ling, São Paulo/SP



Fonte: Chagdud Gonpa Odsal Ling (<http://www.budismotibetano.com.br/>)

Templo Odsal Ling, Cotia/SP



Fonte: Chagdud Gonpa Odsal Ling (<http://www.budismotibetano.com.br/>)

Lama Tsering Everest



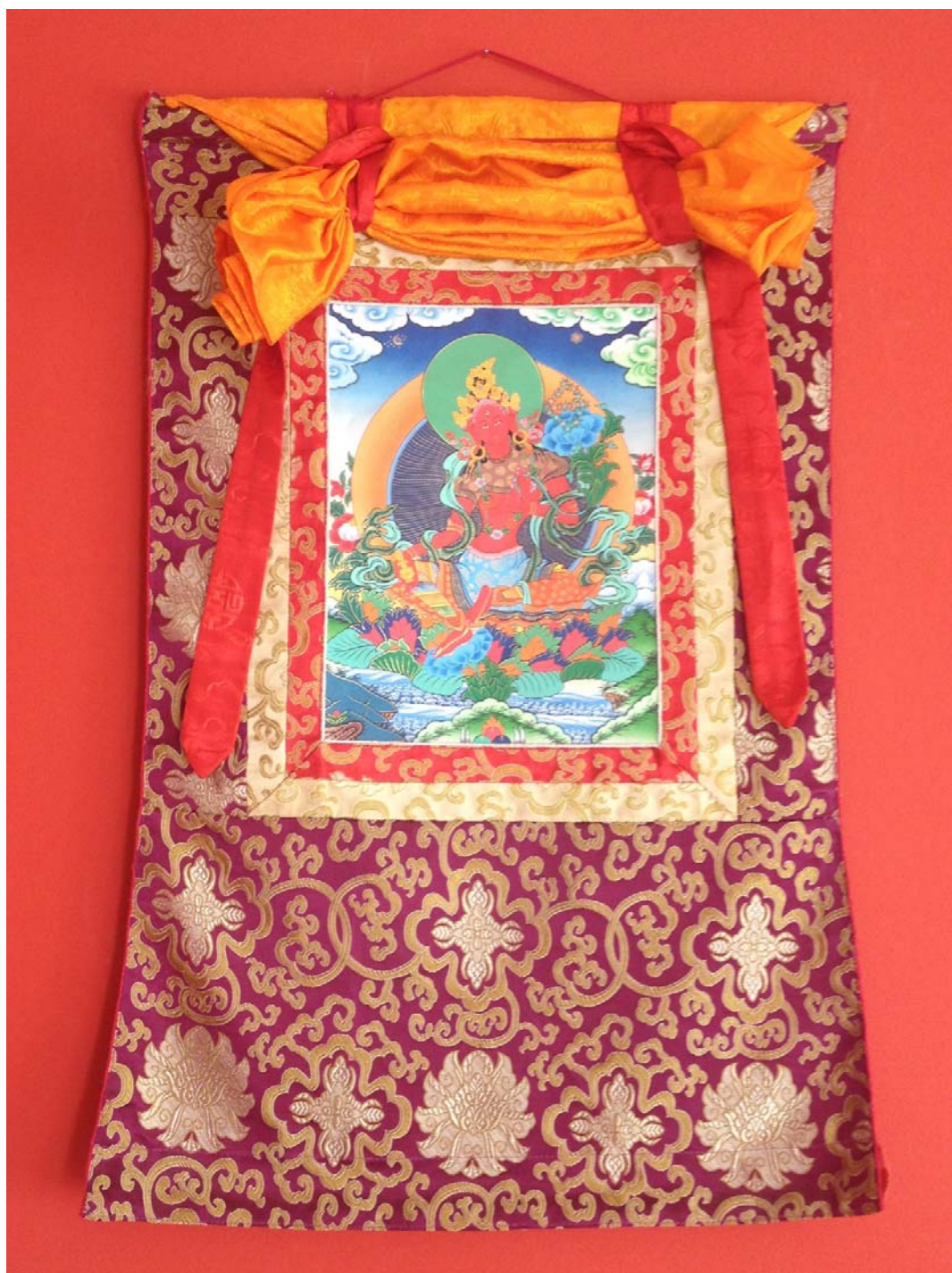
Fonte: Templo Odsal Ling

Saddhana da Prática de Tara Vermelha



Fonte: Danielle Mozena

Tangka de Tara Vermelha



Fonte: Danielle Mozena

O Oráculo de Nechung



Fonte: FARBER, Don. *O Budismo Tibetano*. Porto, Portugal: Dorling Kindersley – Civilização Editores, 2004, p. 56.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMANN, Martin. A difusão global do Budismo: história e uma nova perspectiva analítica **In** USARSKI, Frank (org.), *Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002. pp. 35-71.

BIDWELL, Duane R. Practicing the Religious Self: Buddhist-Christian Identity as Social Artifact, *Buddhist-Christian Studies*, Volume 28, 2008, pp. 3-12.

COHEN, Nissim. *Ensinamentos do Buda: uma antologia do cânone páli*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

COMTE-SPONVILLE, André. *O Espírito do Ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CHODRON, Thubten. *O que é Budismo*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

COLEMAN, James William. Who Is a Buddhist? **In** *Buddhist-Christian Studies*, 32, 2012, pp. 33–37.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 4ª edição, 1998.

DANYLUK, Angie. To Be or Not To Be: Buddhist Selves in Toronto, *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No. 2, 2003. pp. 127-141.

- DELUMEAU, Jean. *As Grandes Religiões do Mundo*. Portugal: Editorial Presença, 2002.
- DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 14, n. 2, 1987. pp. 62-86.
- ENDO, Shusaku. *O Silêncio*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- FARBER, Don. *O Budismo Tibetano*. Porto, Portugal: Dorling Kindersley – Civilização Editores, 2004.
- FARRIS, James. Psicologia e Religião, *Caminhando*: revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, n° 9, ano VII, 1° sem. de 2002. São Bernardo do Campo: Editeo / UMESP. pp. 23-37.
- FILHO, José Bittencourt. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.
- GYATSO, Tenzin / o 14° Dalai Lama. *A Essência do Sutra do Coração: ensinamentos do coração da sabedoria do Dalai Lama*. São Paulo: Gaia, 2006.
- HUAI-CHIN, Nan. *Breve História do Budismo: conceitos do budismo e do zen*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.
- KHADRO, Chagdud. *Comentários sobre Tara Vermelha*. 2ª ed. Três Coroas, RS: Rigdzin Editora, 2002.
- KHYENTSE, Dzongsar Jamyang. *O que faz você ser Budista?*. São Paulo: Pensamento, 2008.
- KNITTER, Paul F. A “Hypostatic Union” of Two Practices but One Person? *In Buddhist-Christian Studies*, 32, 2012, pp. 19-26.
- LAMA, Dalai. *Dzogchen: a essência do coração da Grande Perfeição*. São Paulo: Gaia, 2006.
- _____. *Respostas do Budismo para o mundo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- LAMBERT, Yves. *O Nascimento das Religiões: da pré-história às religiões universalistas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- MORO, Javier. *As Montanhas de Buda: a odisseia de duas jovens monjas tibetanas apaixonadas pela liberdade*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.
- OLSON, Carl. *Buddhism A-Z*. The Scarecrow Press: UK, 2009.
- PREBISH, Charles. *Family Life and Spiritual Kinship in American Buddhist*

Communities **In** WHALEN-BRIDGE, John, STORHOFF, Gary (org.), *American Buddhism as a Way of Life*. New York, EUA: Suny Press, 2010. pp. 151-165.

PIERIS, Aloysius. *Viver e Arriscar: estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2008.

RINPOCHE, Chagdud. *Portões da Prática Budista*. Porto Alegre, RS: Editora Makara, 2010.

_____. *O Senhor da Dança: a autobiografia de um lama tibetano*. Porto Alegre, RS: Editora Makara, 2005.

RINPOCHE, Dilgo Khyentse. *The Excellent Path to Enlightenment*. 2ª ed. asiática. New Delhi, India: Shechen Publication, 2004. p. 37-50.

RINPOCHE, Patrul. *As palavras do meu professor perfeito: um guia para as preliminares da essência do coração do vasto espaço da grande perfeição*. Tradução pelo Grupo de Tradução Padmakara. Porto Alegre: Makara, 2008.

ROBERT, Jean-Nöel, O Grande Veículo na Índia e no Extremo Oriente, **In** DELUMEAU, Jean (org.), *As Grandes Religiões do Mundo*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2002. pp. 477-505.

SONG, Sung Jing. God and Emptiness: A Comparative Study of John B. Cobb, Jr. and Masao Abe **In** *Sinhak Gwa Saige: Theology and The World*. Korea, Volume 2, Setembro, 2005. pp. 57-76.

SPONG, John Shelby. *Um Novo Cristianismo para um Novo Mundo: a fé além dos dogmas*. Campinas: Vertus Editora, 2006.

USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Editora Ideias & Letras, 2009.

_____. O dharma verde-amarelo diversificado: quatro perspectivas sobre budismo brasileiro contemporâneo, **In** ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (org.), *Religião, Raça e Identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. pp. 99-113.

_____. O Movimento da Pesquisa Sobre o Budismo no Brasil: tendências e questões abertas **In** *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 7, n. 9, jan./jun. 2006. pp. 129-141

_____. (Re)Making Tradition in an International Tibetan Buddhist Movement: A Lesson from Lama Gangchen and Lama Michel, in: Steven Engler; Gregory P. Grieve (eds.): *Historicizing Tradition*, Berlin: deGruyter 2005. p. 345-356.

_____. O dharma verde-amarelo mal-sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 52, n. 18, dezembro de 2004. pp. 303-320.

_____. O Budismo no Brasil: um resumo sistemático, **In** USARSKI, Frank (org.), *Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002. pp. 9-33

_____. Seu caloroso coração brasileiro e a energia pura de Maitreya atuam muito bem juntos - Reflexões sobre Lama Michel **In** USARSKI, Frank (org.), *Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002. pp. 287-317.

_____. Buddhism in South America: An Overview with Reference to the South American Context **In** *Global Journey of Awakening*. Sri Lanka: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, pp. 527-540.

VISON, Eric. O budista é ateu, *Revista História Viva*. Edição especial. São Paulo: Ed. Duetto, 2009. p. 62.

WIJAYARATNA, Môhan, O budismo nos países do Theravâda, **In** DELUMEAU, Jean (org.), *As Grandes Religiões do Mundo*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2002. pp. 443-476.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2000.

Websites

Chagdud Gonpa Odsal Ling: <http://www.budismotibetano.com.br>