

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**A morada do Lótus: A prática de meditação em um Centro Budista de linhagem tibetana
localizado em Brasília**

CAIO CAPELLA RIBEIRO SANTOS

Orientador: Prof. Dr. JOÃO MIGUEL MANZOLILLO SAUTCHUK

Brasília, Distrito Federal, Fevereiro de 2018

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**A morada do Lótus: A prática de meditação em um Centro Budista de linhagem tibetana
localizado em Brasília**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

CAIO CAPELLA RIBEIRO SANTOS

Orientador: Prof. Dr. JOÃO MIGUEL MANZOLILLO SAUTCHUK

Brasília, Distrito Federal, Fevereiro de 2018

Caio Capella Ribeiro Santos

**A morada do Lótus: A prática de meditação em um Centro Budista de linhagem tibetana
localizado em Brasília**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. João Miguel Manzóllilo Sautchuk

Data de Aprovação: 03/02/2018

Banca Examinadora:

Prof. Drº. João Miguel Manzóllilo Sautchuk (Presidente) – DAN/UnB

Prof. Drª. Christine de Alencar Chaves – DAN/UnB

Prof. Drº. José Guilherme Cantor Magnani – DA/USP

Prof. Drº. Wilson Trajano Filho (Suplente) - DAN/UnB

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr^o João Miguel, pela orientação desta dissertação, e principalmente por sua paciência e leitura atenta dos rascunhos que antecederam a versão final de minha dissertação. Além disso, agradeço por seu apoio durante meu campo a partir de sua escuta atenta e reflexões a partir do material etnográfico que lhe apresentei durante nossas orientações e conversas informais.

Ao professor Dr^o José Guilherme Sá, pelas maravilhosas aulas de clássicos 2, mas para além da teoria antropológica, agradeço principalmente por suas aulas de posicionamento político dentro da academia.

A todos os professores do DaN/UnB pelas excelentes aulas e *insights*. Agradeço também à equipe administrativa: Rosa, Jorge e Carol por toda a ajuda e carinho durante estes 2 anos.

Aos *lamas*, por seus preciosos ensinamentos, à *sanga* do Padma Ling, pela convivência durante as práticas de meditação.

A todos os colegas com que, durante o mestrado, pude dividir ideias e os espaços de convivência, sobretudo a todos os colegas e amigos de minha turma 1^o 2016, não os listarei aqui pelo medo de deixar alguém de fora.

A Yara, por sempre estar ao meu lado, conversando sobre minha dissertação e as diversas ideias que tive durante o processo de escrita e sugerindo várias reformulações. Agradeço-lhe principalmente por todo carinho, amor e cumplicidade.

A toda minha família, Jorge, Francisca, Carol e João, por sua calma e ajuda durante esse processo, através de seu apoio e carinho. Sou grato pelo café de minha mãe que me auxiliou a manter-me trabalhando durante a escrita e pela paciência de todos por ter me apossado da mesa de jantar desde agosto de 2017, quando comecei a escrever os primeiros rascunhos desta dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de Mestrado, sem a qual essa pesquisa não seria possível.

Aos amigos, principalmente aqueles que participam dos mesmos grupos de RPG que eu, por entenderem minha ausência durante o processo de pesquisa e escrita.

Por fim, não poderia deixar de agradecer ao grupo sueco Sabaton, cujas canções acompanharam-me durante a escrita desta dissertação.

Fait Accompli

“Não foi uma agonia no jardim, foi uma bem-aventurança debaixo da árvore; não foi a ressurreição de nada, mas a aniquilação e todas as coisas. Veio a buda naquelas horas a compreensão de que todas as coisas vêm de uma causa e vão para a dissolução e, portanto, todas as coisas são impermanentes, todas as coisas são infelizes e, por conseguinte e mais misterioso, todas as coisas são irreais”.

Jack Kerouac, *Despertar: uma vida de Buda* p.56

“Deve o homem moldar a si próprio, antes de ensinar aos outros. Tendo bem domado a si mesmo, poderá bem ensinar aos demais. O eu é sutil e verdadeiramente difícil de ser domado (159)”.

Burgos, *Dhammapada: O nobre caminho do Dharma do Buda* p.103

RESUMO

O objetivo deste trabalho é a compreensão da forma como o budismo tibetano manifesta-se em uma sociedade individualista e de maioria cristã, especificamente em Brasília. Dessa forma, acompanhei o cotidiano deste centro de práticas budistas tibetano (Chagdud Padma Ling), tendo como foco a prática de meditação com visualização de divindade. A partir desta prática de meditação, analisei a eficácia que é construída ao redor dos *mantras* e demais signos envolvidos nesta meditação, sob a perspectiva de uma abordagem performativa do ritual. Através desta abordagem priorizamos a apreensão do modo como mito (pensar) e rito (fazer) interagem durante a prática de meditação com visualização de divindade. Em um primeiro momento apresento o mito, como é ensinado nesta linhagem de budismo tibetano, sobretudo através dos ensinamentos dos *lamas*; em um segundo momento apresento a prática de meditação com visualização de divindade e analiso a interação entre mito e rito durante a prática. Através dessa reflexão sobre a prática de meditação com visualização de divindade, apresento a forma com que o budismo tibetano é vivenciado neste centro e a centralidade das práticas enquanto princípio organizador da hierarquia existente durante o rito e no cotidiano deste centro. Esta reflexão, comunica a centralidade das práticas de meditação na busca pela superação da condição humana através da mudança de hábitos decorrente da meditação com a visualização de divindades.

Palavras-Chave: Budismo Tibetano; Budismo no Brasil; Prática de Meditação; Prática de Tara Vermelha.

ABSTRACT

The aim of this study is the comprehension of how Tibetan Buddhism manifests itself in an individualistic and christian majority society, specifically in Brasília. In this way, I followed the daily life of a center of Tibetan Buddhist practices (Chagdud Padma Ling), focusing on the practice of meditation with divinity visualization. From this practice of meditation, I analyze the efficacy that is built around mantras and other signs involved, this analysis it's performed from a performative approach of ritual. Through this approach I prioritize the apprehension of how myth (thinking) and ritual (doing) interact during the practice of meditation with visualization of divinity. In a first moment, I present the myth as it is taught in this lineage of Tibetan Buddhism, mainly through the lamas teachings; in a second moment, I present the practice of meditation with visualization of divinity and analyze the interaction between myth and rite during the practice. Through this reflection on the practice of meditation with visualization of divinity, I present the way in which Tibetan Buddhism is experienced at this center and the centrality of practices as the organizing principle of the hierarchy existing during the rite and in the daily life of this center. This reflection communicates to us the centrality of meditation practices in the quest for overcoming the human condition, through the change of habits resulting from meditation with the visualization of deities.

Keywords: Tibetan Buddhism; Buddhism in Brazil; Meditation Practice; Red Tara Practice.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I	15
<i>Bodhicharyāvātāra</i> – O caminho do <i>Bodisatva</i> : notas sobre o budismo.	
1.1. Religião enquanto categoria antropológica	23
1.2 Budismo e a hierarquia entre as escolas de budismo, a partir da perspectiva <i>Vajrayana</i>	31
1.3 O paradoxo <i>Vajrayana</i> sobre o eu: um encontro com <i>lama</i> Norbu	39
1.4 A crença Budista na perspectiva <i>Vajrayana</i>	42
1.5 A prática e a iniciação	45
1.6 A prática e a aniquilação do Eu	48
1.7 O mantra enquanto prece: a tensão entre fazer e pensar	57
Capítulo II	64
Budismo no contexto brasileiro e Ideologia moderna	
2.1 Padma Ling: A morada do lótus	69
2.2 O calmo permanecer	76
2.3 O individualismo	81
2.4 A introdução do budismo no Brasil	96
Capítulo III	109
É eficaz por que você pratica. Notas sobre a eficácia da prática meditativa de Tara Vermelha.	
3.1 No espaço à minha frente	110
3.2 De Yeshe Dawa à Chagdud Tulku Rinpoche: Uma breve história sobre a origem da Prática de Tara Vermelha e sua transmissão	116
3.3 Uma análise performativa da Prática de Tara Vermelha	126
3.4 Voz e Imagem: A eficácia da meditação	140
Considerações finais	147
Glossário de Termos Êmicos	153
Referências Bibliográficas	158

Lista de Figuras

Figura 1 – Caminhos budistas	38
Figura 2 – Altar dos <i>Budas</i> .	73
Figura 3 – Trono dos <i>lamas</i> .	74
Figura 4-Figura – Planta baixa do Chagdud Padma Ling.	75
Figura 5 – <i>Lama Sherab Drolma</i> ministrando ensinamentos durante retiro no Padma Ling: sabedoria e compaixão.	80
Figura 6 – <i>Arya Tara</i>	108
Figura 7 – Padmasambhava	115

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Participação em retiros, ensinamentos e iniciações	32
Tabela 2 – Cores que irradiam-se da testa, garganta e coração de Tara	112

Introdução

Esta dissertação é uma reflexão a partir de meu trabalho de campo sobre as práticas de meditação realizadas em um Centro de Práticas Budista localizado em Brasília. Durante meu trabalho de campo no Chagdud Gonpa Padma Ling (A morada do Lótus), deparei-me com a centralidade da prática de meditação e uma forma muito específica de como o budismo é vivido em Brasília. A fim de contemplar a centralidade deste rito e como ele influencia na forma com que os indivíduos vivenciam o budismo em Brasília, optei por utilizar-me das contribuições de Tambiah (1981 [1979]) e sua abordagem performativa do ritual, adaptando-a ao meu campo.

Assim, o objetivo deste trabalho é a compreensão da forma como o budismo tibetano manifesta-se em uma sociedade individualista e de maioria cristã, especificamente em Brasília. Para tanto meu objeto de análise é a prática meditativa de Tara Vermelha: Uma porta Aberta para a Bem Aventurança e o Estado Desperto Definitivo no contexto conciso, doravante, Prática de Tara Vermelha. Esta é uma meditação que envolve a visualização da divindade Tara Vermelha, podendo ser praticada por não iniciados em seu contexto conciso, o qual acompanhei em meu campo. Além disso, tenho como objetivos específicos analisar a eficácia dos mantras e demais signos na prática de Tara Vermelha, a partir de uma abordagem performativa do ritual; e captar a relação entre a eficácia performativa do rito e a cosmologia budista.

A pesquisa etnográfica foi realizada entre agosto de 2016 a novembro de 2017, no Centro Budista de linhagem tibetana Padma Ling, ligado à organização Chagdud Gonpa Brasil, fundada pelo *lama* tibetano Chagdud *Tulku¹ Rinpoche²*. O Padma Ling foi fundado em 20 de outubro de 2000, com a autorização de Chagdud *Tulku Rinpoche*, e está sobre a orientação da *lama* Sherab Drolma.

A compreensão da forma como o budismo tibetano manifesta-se no país foi meu ponto de partida, contudo, a fim de compreender esta manifestação foi necessário acompanhar as práticas realizadas no Padma Ling, apreender os ensinamentos repassados no centro e realizar

¹ Indivíduo no budismo tibetano que é reconhecido como a reencarnação de um mestre budista.

² Precioso, título honorífico conferido à um *lama*, a partir da preciosidade de seus conhecimentos e habilidade de meditação.

uma leitura das obras devocionais indicadas pelos *lamas*. A obra *Os Portões da Prática Budista*, escrito por Chagdud *Tulku Rinpoche*, foi de fato o portão de entrada no budismo tibetano, pois a partir desta obra tive contato com a intrincada cosmologia tibetana. O foco da investigação em campo, no entanto, foi a análise da Prática de Tara Vermelha, a fim de compreender a forma com que o budismo manifesta-se em Brasília. A Prática de Tara Vermelha, é uma prática de meditação com a mentalização (ou visualização mental) da divindade, que ocorre semanalmente no Padma Ling. Durante o período em que realizei meu campo tive também a oportunidade de acompanhar os ensinamentos ministrados pelos *lamas*: Norbu, Sherab e Khadro durante suas visitas ao Padma Ling, que, por sua vez, não possui um *lama* residente, apesar de estar sobre a orientação de *lama* Sherab Drolma.

Momentos como a visita dos *lamas* ao centro me chamaram a atenção, pois nestes eventos o número de praticantes aumentava exponencialmente, alguns deles advindos de outros estados ou mesmo outros centros de prática de Brasília, como o Centro de Estudos Budistas Bodisatva – Brasília (CEBB – Brasília). As visitas dos *lamas* ao centro são momentos nos quais eles apresentam ensinamentos a respeito do budismo e ensinam as práticas aos participantes, é importante frisar que apenas aos *lamas* é permitido o ensinamento. O que me levou a uma questão: Se apenas os *lamas* podem dar ensinamentos como as pessoas aprendem a Prática de Tara Vermelha que é aberta ao público? A resposta foi: praticando com os leigos (*unze*) que dirigem a prática semanalmente.

A figura das praticantes leigas iniciadas no budismo tibetano é de cabal importância para compreender o dia a dia do Padma Ling, pois são elas quem movimentam o templo e recebem os visitantes. Desde o meu primeiro contato fui recebido por elas, que recebem os visitantes e os orientam durante a prática. Desta forma, a construção do meu objeto de pesquisa foi guiada por esta realidade que encontrei no centro. Interessado no dia a dia de um templo budista, concluí que a vida diária do centro é guiada pelas práticas que lá ocorrem. Como não há *lama* residente no centro, são as práticas que movimentam a vida do centro. Por isso, os praticantes dão tanta importância a momentos como as visitas dos *lamas*, quando é possível compreender o que se pratica.

Com essa reflexão, revisei uma das dicotomias presentes na antropologia: a relação entre fazer (rito) e pensar (mito), dimensões que são separadas em algumas formas de apreensão mas que são indiscutivelmente complementares. A partir de minha observação da

Prática de Tara Vermelha essa complementaridade ficou cada vez mais clara, na medida em que apropriei-me da literatura antropológica a respeito dos ritos sociais. Em meus esforços analíticos do ritual, busquei contemplar a complementariedade existente entre fazer (rito) e pensar (mito).

Ao acompanhar a Prática de Tara Vermelha pude compreender a importância do aprendizado no budismo tibetano, sobretudo através da imitação, pois como não há *lama* residente, os visitantes, guiados pelas leigas, realizam o esforço para acompanhar a prática. Esse processo de aprendizado envolve uma intrincada gama de práticas realizadas durante o rito: a forma de sentar-se no solo sobre almofadas; a meditação silenciosa; os gestos que são realizados durante o rito; a recitação de *mantras* e preces em tibetano. Todas essas práticas conectam-se até seu ápice: a visualização de Tara Vermelha à frente do praticante. Além destas práticas que estão incluídas na prática de Tara Vermelha, existem outras que são aprendidas no dia a dia: a retirada dos sapatos ao entrar no centro; a realização de prostrações perante o altar dos *budas* antes da realização do rito; o cuidado que se deve ter com os textos litúrgicos (*sadanas*) utilizados durante o rito. Essas práticas são estruturantes para o rito, bem como para a vivência religiosa no centro. No rito da Tara Vermelha, a meditação tem como objetivo proporcionar uma metamorfose no praticante. Trata-se de uma transformação intensa que passa por misturar a si mesmo mentalmente com a figura da divindade, exercício que visa, a longo prazo a superação da condição mundana. Na análise das práticas budistas, é necessário, para além disso, captar a metamorfose gradual, a transformação das subjetividades por meio do aprendizado cotidianos da rotina do Centro, das relações hierarquizadas e da etiqueta ritualística.

Assim, o aprendizado das práticas é essencial no dia a dia do Padma Ling, sendo necessário entender como todas essas práticas estão relacionadas a uma cosmologia budista adaptada ao contexto ocidental brasileiro. Nesta dissertação não descreverei toda essa intrincada teoria budista, porém, em conjunto com o rito apresentarei a cosmologia referente a origem deste rito, pois ela nos dá subsídios para a compreensão da prática.

De um modo geral, na sala de meditação há poucas conversas e durante o rito cada praticante tenta concentrar-se no que está fazendo, sejam os gestos (*mudra*), recitação dos *mantras* ou a visualização. Desta forma, é difícil apreender a forma como cada praticante interpreta o rito durante a prática. A partir disso as conversas na área social, antes do rito

enquanto os praticantes tomam chá, comem biscoitos e conversam antes da prática foram fundamentais para apreender o rito e a forma como o budismo é vivenciado em Brasília.

O budismo possui uma tradição não só oral, mas também escrita com bastante material a respeito das práticas que são realizadas, além de textos litúrgicos que nos quais os praticantes se baseiam durante a prática. Não analiso detidamente esses materiais, apesar deles sem dúvidas terem sido importantes em meu processo de compreensão do campo.

Estrutura do Trabalho

Este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro apresento o budismo e sua cosmologia, como é apreendida no Padma Ling. No segundo capítulo, apresento o Padma Ling e o contexto brasileiro no qual o budismo é praticado. Por fim, no terceiro capítulo, apresento a Prática de Tara Vermelha e a cosmologia que a orienta. Esta organização tem como o objetivo apresentar ao leitor em um primeiro momento o contexto no qual o budismo tibetano é praticado, para depois apresentar e analisar a Prática de Tara Vermelha, sob uma abordagem performativa do ritual de modo que seja possível captar a forma com que estímulos sensoriais e estímulos advindos de signos confluem durante a prática, pois está meditação é de suma importância no cotidiano do Padma Ling.

No primeiro capítulo, inicialmente apresento a religião enquanto uma categoria antropológica, após esse momento apresento uma leitura geral a respeito do budismo e em específico da linhagem tibetana a fim de apresentar a importância da prática nesta religião, por fim na última parte deste capítulo proponho a abordagem do *mantra* enquanto oração, a fim de apreender suas características únicas de oração que agem diretamente sobre a mente do praticante.

No segundo capítulo, apresento o funcionamento do Padma Ling a partir da descrição da meditação *Shamata* e como ela nos informa a respeito da hierarquia, no budismo e na sala de meditação. Após isso, sintetizo uma compreensão antropológica do individualismo moderno em geral e no contexto brasileiro, considerando como ele está envolvido na prática do budismo no país. Por fim, realizo uma rápida abordagem da forma como o budismo, sobretudo o tibetano, é introduzido no país.

No terceiro capítulo, analiso a prática de Tara Vermelha a partir da descrição do rito,

em um segundo momento apresento a cosmologia que orienta este rito e as análises de forma complementar. Minhas análises, nesta parte do trabalho, são guiadas principalmente pela abordagem performativa do ritual formulada por Tambiah (1981[1979]), adequando-a na medida do possível ao rito por mim observado. A partir desta análise apresento como mito e rito interagem durante o rito, o ritual pode apenas ser vivenciado de forma plena com a compreensão do mito que lhe dá significado e o coordena. Por fim, apresento de maneira experimental uma análise do rito a partir da forma como os estímulos sensoriais sobrepõem-se em favor dos signos que são mobilizados durante o rito, esta análise tem como objetivo apresentar como os sentidos, em específico visão e audição, são mobilizados de forma complexa durante a Prática de Tara Vermelha.

Nota sobre a grafia dos termos êmicos

Levando em consideração as possíveis dúvidas que os termos em tibetano pudessem suscitar devido sua característica hermética, optei por grafá-las da forma mais próxima possível do português. Além disso, os termos advindos de citações foram também adaptados, a fim de evitar possíveis dúvidas. Para facilitar a consulta, todos os termos tibetanos aparecem em itálico, inclusive nas citações. Nomes próprios como o do mestre Chagdud e demais *lamas*, apesar de origem tibetana não foram grafados em itálico, contudo, os títulos que os acompanham como: *lama*, *rinpoche* e *tulku* foram grafados em itálico, pois possuem um significado dentro da estrutura hierárquica do budismo tibetano, o nome dos praticantes foi substituído por uma única letra maiúscula aleatória com o objetivo de preservar sua identidade por não serem pessoas públicas como os *lamas*. O nome de divindades e figuras mitológicas presentes na cosmologia ou na prática meditativa, como: Tara Vermelha, Arya Tara ou Drolma, Dudjom Lingpa entre outros, por serem nomes próprios também não foram grafados em itálico. Os nomes dos templos como: Khadro Ling ou Padma Ling também não foram grafados em itálico.

CAPÍTULO I

Bodhicharyāvatāra – O caminho do *Bodisatva*: notas sobre o budismo.

“Eu lhes mostrei os métodos
que levam à liberação.
Mas vocês devem saber
que a liberação depende de vocês”.

As palavras do meu professor perfeito (RINPOCHE, 2008, p.66).

Neste capítulo apresentarei o budismo e suas principais linhagens, meu estudo se focará sobre a linhagem *Vajrayana* (budismo tibetano) e suas concepções sobre as demais linhagens, que a priori parecem totalmente separadas, unidas apenas pela doutrina de Sidarta Gautama (conhecido também como *buda Sakyamuni*). Apresentarei uma concepção de religião que permitirá analisar as especificidades históricas do budismo e do Brasil. Após isso ressaltarei a importância da prática para o budismo e em específico, para a linhagem tibetana (*Vajrayana*), bem como a importância do mestre (*lama*) para a compreensão do budismo tibetano e sua introdução no Brasil. Ao final do capítulo, evidencio o *mantra* enquanto prece, o que permitirá analisar as práticas presentes no budismo tibetano, o *mantra* possui um lugar central, enquanto signo.

Antes de apresentar o budismo e a linhagem *Vajrayana*, realizarei alguns comentários a respeito da forma como conduzirei minha análise, sobretudo a partir das características do Brasil, enquanto país de maioria cristã e individualista. No processo de introdução do budismo no Brasil ocorreu o encontro desta religião com as ideologias vigentes no país, desta forma considero necessário, em minha análise, observar como elas influenciaram o budismo. Minha proposta de análise fundamenta-se na concepção do individualismo enquanto ideologia moderna e na concepção cristã de pessoa, sobretudo no contexto brasileiro. Ao optar por estas duas variáveis em minha análise, pretendo mostrar a especificidade do budismo, em específico em Brasília na Asa norte, bairro do Plano Piloto. Este recorte tem como potencialidade, apresentar a forma como as religiões adaptam-se às ideologias vigentes, ao serem inseridas em novos contextos, e como a partir da relação dialógica com estas ideologias

criam-se novas morfologias religiosas.

O individualismo enquanto ideologia moderna, como apresentado por Dumont (1985), caracteriza-se por tornar o indivíduo o valor supremo – não enquanto sujeito, mas enquanto valor moral, independente, autônomo e não social, em seu bojo, individualismo está ligado à religião cristã e sua concepção de indivíduo. A ideologia, nesse âmbito caracteriza-se enquanto: “um sistema de ideias e valores que tem curso num dado meio social. Chamo ideologia moderna ao sistema de ideias e valores característico das sociedades modernas” (DUMONT, 1985, p.20).

Apesar deste conceito abrangente, o individualismo não apresenta uma ideologia homogênea, mas uma miríade de configurações possíveis: “Com efeito, a ideologia moderna reveste-se de formas notavelmente diferentes nas diferentes línguas ou nações, mais exatamente nas diversas subculturas que correspondem mais ou menos a essas línguas e a essas nações” (DUMONT, 1985, p.26-27). Desta forma, ao utilizar o individualismo enquanto eixo de análise é necessário ter em mente como esta ideologia adapta-se ao Brasil.

O Brasil é um país individualista, mas ao mesmo tempo eminentemente relacional e de maioria cristã, Da Matta (1997) explicita como no país há uma distinção entre a rua (esfera pública) e a casa (esfera privada), a rua reveste-se do aspecto formal e a casa do aspecto informal e relacional. Nesta perspectiva, há a possibilidade das relações (da esfera privada) interferirem na esfera pública. Essa tensão apresentada pelo autor nos ajuda a situar o individualismo no Brasil, o mesmo está na esfera pública (formal) e as relações na esfera privada (informal), a tensão existe na medida em que a esfera relacional influencia as decisões da esfera pública. Assim, é de suma importância ter em mente o peso das relações em nosso país e como elas afetam o individualismo no mesmo.

Essa tensão entre individualismo e o ambiente eminentemente relacional no Brasil, pode ser compreendida a partir de uma concepção hierárquica, no qual é possível apreender as relações existentes entre estas duas partes que caracterizam a vida social no país. A hierarquia expressa a relação entre um todo (conjunto) e um elemento deste conjunto expressando-se de forma que: “o elemento faz parte do conjunto, e lhe, nesse sentido, consubstancial ou idêntico e, ao mesmo tempo, distingue-se dele ou opõe-se-lhe” (DUMONT, 1985, p.129). Assim, podemos caracterizar a sociedade brasileira como individualista e a relacionalidade como uma parte desse todo que difere-se em alguns pontos do individualismo em uma relação

hierárquica. Nesse sentido, a concepção cristã de pessoa entra enquanto outra variável no conjunto do contexto brasileiro, afetando a ideologia individualista.

O Brasil é um país de maioria cristã e permeado pela ideologia individualista, Almeida e Monteiro (2001), apresentam como o catolicismo aparece como a maior religião no país, atingindo principalmente indivíduos acima dos 45 anos e abaixo dos 25 anos, para os autores essa característica deriva do fato desta religião ser herdada dos pais, de modo que o indivíduo em sua fase adulta poderá converter-se ou manter esta religião. Ademais, os autores apresentam, como religiões cristãs como o protestantismo histórico, o neopentecostalismo, e o espiritismo kardecista apresentam-se, respectivamente, como a segunda, a terceira e a quarta maiores denominações religiosas após o catolicismo expondo a matriz cristã como a predominante no Brasil.

O individualismo, como apresentado por Dumont (1985), tem seus componentes básicos, o indivíduo enquanto ideia e valor, na religião cristã primitiva e no budismo antigo, todavia com o passar dos séculos ambas as religiões modificaram-se, sobretudo o cristianismo através de sua relação com o estado e o poder durante a idade média e sua lenta separação de ambos – esferas consideradas impuras – em prol da relação entre indivíduo e Deus, tornando o indivíduo o valor supremo. Assim, podemos observar como o individualismo desenvolve-se em conjunto com o cristianismo no ocidente. O budismo como hoje conhecemos seguiu um caminho diferente, não pretendo aqui abordar este caminho, mas tratar do budismo como ele apresenta-se hoje em seu contato com os leigos, sobretudo no ocidente, ele entra em contato com o individualismo, mediado sobretudo pela noção de indivíduo enquanto e valor.

Em ambas as religiões há uma relação entre leigos e clero muito forte, no cristianismo o clero possui um poder de interseção entre Deus e o indivíduo; na religião budista os monges possuem outra forma de atuar, sobretudo ao fornecer ensinamentos e práticas de meditação aos leigos. No cristianismo a relação entre leigos e monges apresentou o que Duarte & Giumbelli (1995) chamaram de proximidade distante, os monges eram vistos como heróis e guias espirituais dos aldeões, dotados de um poder intercessório, na medida em que a vida das aldeias e cidades bizantinas era modificada por seu contato com os mosteiros. Tambiah (1984), por sua vez, apresenta outra realidade os leigos procuram travar o contato com os monges da floresta na Tailândia, a fim de receber parte dos poderes sobrenaturais adquiridos

pelos monges através da meditação.

Aqui há duas realidades distintas, mas que nos ajudam a pensar na relação que estabeleceu-se em Brasília entre praticantes do budismo tibetano e os professores (*lamas*), pois na tradição *Vajrayana* o praticante deve ligar-se a um professor que o guiará no caminho espiritual fornecendo-lhes práticas e ensinamentos. A partir desta relação, o praticante espera alcançar seus objetivos religiosos na medida em que confere ao *lama*, indivíduo realizado, o poder de lhe auxiliar no caminho espiritual. Enfatizo aqui novamente a característica do país enquanto país de maioria cristã, pois este dado deve ser levado em consideração, na medida em que as concepções cristãs, sobretudo a de pessoa, influenciam nesta relação entre *lama* e praticante.

A concepção cristã de pessoa pode ser apreendida de forma semelhante a noção de pessoa apresentada por Mauss (2003), enquanto categoria de entendimento humano e que sustenta nossa compreensão do mundo: “reconhecendo que a religião cristã teve – e tem portanto ainda, de certa forma – um papel axiador na formação de nossa visão de mundo, mesmo nas instituições e costumes que mais distantes dela pretendem se situar” (DUARTE & GIUMBELLI, 1995, p.79). Essa compreensão é cara a esta dissertação na medida em que há uma incidência direta desta concepção na forma com que o budismo interage com a sociedade brasileira. De um modo geral, o individualismo no país é embebido dessa concepção cristã de pessoa e incide diretamente na introdução da religião budista para o país, esta última caracterizando-se enquanto uma religião de conversão para a grande maioria da população brasileira.

Essa concepção cristã de pessoa coloca o indivíduo diretamente em relação com Deus, a noção cristã de pessoa pressupõe-se enquanto um indivíduo-em-relação-a-Deus – uma relação filial com Deus que concede à alma individual um valor eterno e funda uma fraternidade humana em Cristo (DUARTE & GIUMBELLI, 1995). Na linhagem budista observada nesta dissertação, há também uma relação muito forte entre indivíduo e divindade, essa relação com a divindade no budismo tibetano acontece principalmente através da prática de meditação, que tem como objetivo que o indivíduo transcenda o estado humano através da iluminação. Na meditação com divindade na Prática de Tara Vermelha, busca-se no budismo tibetano, uma mudança de hábitos e atitudes, na medida em que o indivíduo é exposto à

presença da divindade através de uma prática complexa que envolve gestos, recitação de mantras e preces e a visualização da divindade.

A concepção de pessoa cristã pressupõe uma relação entre indivíduo e Deus, sem a necessidade de mediação, no budismo *Vajrayana*, por outro lado, a relação com a divindade é mediada pelo *lama*, pois é ele quem apresenta a prática ao indivíduo. Desta forma, parece-me que a concepção cristã de pessoa no Brasil apresenta-se enquanto solo fértil para a Prática de Tara Vermelha – que exige a relação entre indivíduo e divindade – pois esta relação já está pressuposta na principal concepção de pessoa presente no país.

O título do primeiro capítulo desta dissertação foi escolhido de forma a expressar, de forma sintética a linhagem budista por mim estudada, na qual a relação do indivíduo com a divindade é fundamental para a prática espiritual. *Bodhicharyāvatāra*, literalmente O Caminho do *Bodisatva*, um longo poema que ressalta as características do *Bodisatva* é um dos muitos livros que são utilizados no centro de práticas por mim estudado, o Padma Ling, centro que faz parte do Chagdud Gonpa Brasil – uma rede de centros de prática budista, fundada por Chagdud *Tulku Rinpoche*, livros como este são chamados de *Shastras*, literalmente tratam-se de comentários sobre os ensinamentos de Sidarta Gautama.

Na perspectiva da linhagem *Vajrayana*, é possível que o indivíduo alcance em uma vida, ou durante sua morte, o status de *Bodisatva* – através de práticas específicas e de relação com a divindade. Esta obra sintetiza dois aspectos fundamentais desta linhagem budista: a prática e a relação com a divindade (representada pelos *Bodisatavas*). Compreender estes dois aspectos é de fundamental importância para esta dissertação, pois eles são fatores fundamentais na entrada do budismo tibetano para o Brasil, na medida em que acoplam-se ao individualismo, à relacionalidade e a concepção cristã de pessoa e a partir disto formam a configuração do budismo por mim encontrada no Padma Ling.

A fim de definir o que entendo por prática – no âmbito budista, utilizo-me do conceito apresentado por Cardoso (20016) em sua dissertação, que teve como principal foco as técnicas corporais utilizadas durante a meditação e durante as práticas de *ioga* dentro do budismo tibetano (*Vajrayana*): “Num sentido amplo, a prática budista é entendida como um 'meio hábil' para a compreensão da verdadeira natureza da realidade, e por isso deve ser realizada com afincamento e regularidade, tal como um treinamento, e idealmente sob a tutela de

um mestre ou um professor qualificado” (CARDOSO, 2016).

A prática, a partir desta acepção, é o principal meio pelo qual o indivíduo busca a iluminação no budismo tibetano, esta prática pode ser através do *ioga*, como estudado por Cardoso (2016), ou através da prática de meditação com divindade, como a Prática de Tara Vermelha que acompanhei no Padma Ling. Esta prática, pode ser observada, em uma outra perspectiva, como um método utilizado pelo indivíduo a fim de modificar seus hábitos de pensamento, a partir da utilização de gestos, recitação de *mantras* e preces, e visualização da divindade. A figura do *lama*, enquanto professor é essencial na linhagem *Vajrayana*, pois é a partir dele que os indivíduos entram em contato com a cosmologia que dará suporte e coordenará as práticas de meditação realizadas no Padma Ling.

O lama está chegando, 10 de setembro de 2016, 19:30 da Noite

Pouco menos de um mês após iniciar meu contato com o Padma Ling, entrei pela primeira vez em contato com um os *lamas* da instituição, *lama* Norbu, durante a sessão de ensinamentos intitulada: O desafio da compaixão. Este foi um momento solene e que informou-me a importância da figura do *lama* na instituição, sobretudo sua relação hierárquica com os praticantes. De um modo geral, o budismo tem como uma de suas premissas cosmológicas a existência de um mestre avançado na prática de meditação, que repassa este conhecimento a seus discípulos, como *Buda* Sidarta Gautama o faz durante sua vida. Esta relação nos apresenta a hierarquia presente na religião, apoiada sobre o seguinte princípio organizador: o avanço do praticante na meditação, uma concepção altamente individualizada do caminho espiritual, no qual o indivíduo é responsável pela busca de sua iluminação através da prática de meditação. Assim, a figura do *lama*, enquanto praticante realizado na meditação, torna-se central em meu trabalho, pois é principalmente a partir dos ensinamentos que os *lamas* ministram que a Prática de Tara Vermelha, e demais práticas de meditação, podem ser vivenciadas em sua totalidade na instituição. A autoridade do *lama*, dentro da hierarquia do Padma Ling, contudo, sustenta-se a partir de um consenso a respeito de sua realização na meditação e na eficácia de seus ensinamentos.

Nesta noite, vários praticantes acomodavam-se na sala de meditação do Padma Ling, pela primeira vez tive a oportunidade de ver a sala lotada. Cada participante que entrava na

sala, antes de acomodar-se, realizava, de forma solene, três prostrações perante o altar dos *Budas*, um altar com várias figuras de *budas* e *Bodisatvas*. Após todos os participantes estarem acomodados na sala de meditação, F., uma das leigas que auxiliam a organização do Padma Ling avisou a todos: “O *lama* está chegando, quem quiser pode descer para recebê-lo.”, nesse momento alguns dos praticantes levantaram-se e foram até a entrada do centro para receber o *lama* Norbu. Estes praticantes utilizavam saias bordô (*tchuba*) e um manto posto em volta do pescoço (*zen*), enquanto isso, os praticantes que estavam na sala colocaram-se de pé, voltados para a entrada da sala de meditação, com as palmas das mãos juntas na altura do coração, enquanto *lama* Norbu adentrava na sala os praticantes viravam-se para manter-se sempre de frente a ele. Assim que ele sentou-se no trono dos *lamas*, todos os participantes realizaram três prostrações perante ele, semelhante as prostrações que realizaram perante o altar dos *budas*. Após isso seguiram-se três horas, nas quais *lama* Norbu dedicou-se aos ensinamentos a respeito da compaixão e sua importância no budismo, durante seus ensinamentos ele recorreu principalmente à história de Shantideva e sua obra, O Caminho do *Bodisatva*, na qual Shantideva, um monge, galga o caminho do *Bodisatva* através de sua prática de meditação e após isso escreve um longo poema que orienta seus colegas monges da forma com que o caminho pode ser galgado.

Assim que *lama* Norbu finalizou seus ensinamentos, os participantes do evento tiveram a oportunidade de realizar perguntas a ele. Várias perguntas foram realizadas, algumas delas em específico sobre a prática como esta: “*Lama* como posso saber se estou no caminho certo?”, ao passo que *lama* Norbu respondeu à praticante: “Leia o *Bodhicharyāvātāra*.”. De uma forma geral, estes momentos apresentam-se enquanto momentos nos quais os praticantes podem procurar a orientação do *lama* acerca das práticas de meditação, enquanto professor e praticante realizado da meditação. As demais sessões de ensinamento que pude acompanhar seguiram a mesma lógica, os *lamas* apresentavam ensinamentos acerca de um tema específico da cosmologia budista, e ao final era aberto o espaço para as perguntas, de um modo geral neste momento a maioria das perguntas girava em torno de pedidos de orientação e dúvidas sobre a prática. Ressalto que na relação entre *lama* e praticante a relação é mediada através da prática e não da crença, assim o indivíduo constrói sua fé e crença a partir da realização das práticas, as quais a coletividade considera eficazes, de modo que ao praticar o indivíduo passa a crer, não só na eficácia das práticas mas

no *lama*, enquanto indivíduo avançado na meditação e conseqüentemente constrói sua fé na religião. Esse consenso é construído de forma coletiva, de modo que a coletividade atesta a eficácia das práticas e ensinamentos ministrados pelos *lamas*, restando ao indivíduo praticar para então crer.

Desse modo, recorro à Lévi-Strauss (1975), na medida em que ele pode auxilia-nos a compreender como esse consenso é construído, inicialmente o autor realiza um estudo acerca da eficácia da magia do feiticeiro, de onde ele depreende que esta eficácia necessita da crença na magia: inicialmente o feiticeiro crê na eficácia de suas técnicas; a crença do indivíduo o qual ele cura, ou o persegue com o uso da magia; e por fim o consenso da opinião coletiva a respeito da eficácia da magia. A opinião coletiva nesse sentido é importante pois, forma a cada instante o campo no qual se definem e se situam as relações entre feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. A forma como Quesalid, mesmo não acreditando-se em feitiçaria, torna-se um feiticeiro, devido o consenso social a respeito da eficácia de sua magia, é utilizada pelo autor a fim de explicitar como o consenso social é importante nesta relação entre feiticeiro e indivíduo. Neste processo há o encontro de uma tripla experiência: a do próprio feiticeiro, que a partir de sua atuação, experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; e por fim, o público, que participa da cura, e que determina um consenso sobre a eficácia ou não da magia do feiticeiro. No processo de tornar-se feiticeiro há a construção de uma narrativa respeito da eficácia dos poderes de Quesalid, que funda-se principalmente no consenso social.

Nesta dissertação, a forma com que o consenso é construído através da performance do feiticeiro nos é cara, não estamos tratando aqui evidentemente da eficácia da magia, mas das práticas de meditação, não adentraremos aqui nas questões a respeito da abreação e demais processos psicológicos envolvidos na eficácia da magia, a compreensão do consenso coletivo para a eficácia nos serve enquanto ferramenta de análise sobre a relação do *lama* e praticantes. Assim, proponho que a figura do *lama*, seja observada a partir do consenso que se cria ao seu redor, enquanto praticante realizado na meditação e conhecedor da cosmologia budista, pois é a partir desta concepção que sua autoridade é (re)construída a cada momento na hierarquia do Padma Ling. Nestes momentos solenes em que os *lamas* visitam o Padma Ling, sessões de ensinamentos, retiros e iniciações, sua autoridade manifesta-se, pela forma com que os praticantes dirigem-se aos *lamas*, a postura corporal solene apresentada e os

frequentes questionamentos sobre estarem praticando certo ou não a meditação.

Contudo, é necessário compreender que isto acontece em um âmbito religioso, por isso apresento a seguir a religião enquanto categoria antropológica, a fim de explicitar a forma como apreendo a religião em minha análise e a seguir apresento algumas das concepções que foram apresentadas no Padma Ling pelos *lamas*, pois elas sedimentam o caminho para a compreensão da cosmologia budista, como é ensinada no centro, e que serve de apoio as práticas de meditação que lá são realizadas.

1.1 Religião enquanto categoria antropológica

Nesta sessão, apresento a religião enquanto categoria antropológica a partir do recorte teórico que realizei para apreender o budismo. Meu recorte teórico tem como objetivo levar em consideração não apenas a concepção de religião ocidental, construída a partir da religião cristã, mas uma concepção que seja adequada a outras tradições religiosas.

Émilie Durkheim (2008), em sua obra: *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, teve uma importância seminal nos estudos científicos sobre a religião. Em linhas gerais, sua obra tratou de definir a religião enquanto: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias; o todo deve ser definido em relação as partes que o formam (DURKHEIM, 2008).

Durkheim (2008), aponta para pontos fundamentais da religião, inicialmente a religião é fonte das categorias pelas quais os indivíduos ordenam e classificam o mundo, noções de tempo, espaço, gênero, causa, substância entre outras. Estas representações coletivas surgem na religião e da religião, tendo papel estrutural para os indivíduos: “São como que as molduras sólidas que engastam o pensamento que parece não poder desvencilhar-se a elas sem se destruir; pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam contáveis etc” (DURKHEIM, 2008, p.38).

É importante ter isso em mente, pois categorias como prática e relação com o *lama* e divindade são essenciais para se compreender a forma com que os praticantes do budismo encaram o mundo. Como enfatizei na sessão anterior o budismo é uma religião que preza pela prática, acima de tudo. Desta forma, é impossível compreender a vivência do budismo sem compreender essa categoria.

Além disso, o autor complementa seu conceito de religião ao afirmar que estas representações são eminentemente sociais: “As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente do seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 2008, p.38). Até aqui tenho tensionado a importância do indivíduo no budismo, mas é essencial reconhecer que as categorias utilizadas pelo indivíduo são cunhadas de forma coletiva, por exemplo, o conceito de iluminação do budismo tibetano.

Outro ponto essencial, presente na obra de Durkheim (2008), e importante para esta dissertação é a tensão entre as crenças (representação) e rito (ações) apresentada pelo autor. Durkheim (2008), realiza a separação dos fenômenos religiosos em duas categorias: crenças e ritos. Para o autor crenças são estados de opinião (representações); ritos são modos de ação determinados. Essa separação entre crença e rito, entre pensar e fazer, foi brevemente abordada por Marcel Mauss (2005) em sua obra inacabada: *A Prece*. Essa tensão gerada pela divisão dos fenômenos religiosos, são fator determinante nos estudos a respeito dos ritos sociais que seguiram-se. Retomarei a essa questão mais adiante neste capítulo, em razão dela ser fundamental para a compreensão da prática budista, pois ela envolve em seu rito a recitação de *mantras* durante a meditação.

Ressalto a importância de compreender estas duas dimensões da religião, pois no budismo essa tensão é extremamente importante na medida em que esta religião, como é praticada no Padma Ling, coloca na prática grande importância. Tambiah (1984), apontou a importância de compreender a relação entre os ensinamentos e a prática no budismo, na qual a prática está hierarquicamente acima do ensinamento, pois só através da prática é possível que o indivíduo compreenda de fato aquele ensinamento e alcance a iluminação.

De forma semelhante, no Padma Ling pude perceber a importância das práticas, sobretudo à configuração deste centro de práticas budistas: lá não existe um *lama* residente, de modo que as atividades que movimentam o centro cotidianamente são as práticas, havendo alguns momentos especiais – durante as visitas dos *lamas* – os mesmos ministram ensinamentos e iniciações. A importância da prática neste contexto não se dá apenas pela importância cosmológica, mas a partir de uma configuração de limitação física quanto a recepção de ensinamentos, pelo fato de não haver *lama* residente. O centro, contudo, não é

apenas uma associação de leigos, ele está sob a orientação da *lama* Sherab Drolma. A partir desta configuração realizei meu recorte de análise, a Prática de Tara Vermelha, pois ela é uma prática que pode ser realizada no contexto conciso sem a necessidade de que o indivíduo seja iniciado por um *lama*, contudo há o contexto extenso, apenas com a iniciação o indivíduo pode praticar. A iniciação é central no budismo *Vajrayana*, pois é a partir dela que o indivíduo entra em contato com algumas de suas práticas de meditação como a Prática de Tara Vermelha em seu contexto extenso e a *Phowa* (transferência de consciência).

Assim, há efetivamente uma premência da prática não apenas por questões cosmológicas, mas fundados na limitação física dos *lamas*. Desse modo, a Prática de Tara Vermelha torna-se o centro da vivência religiosa no Padma Ling, pois é durante este rito que os indivíduos estão reunidos enquanto praticantes do budismo. Essa composição gera também outra característica: as visitas dos *lamas* são consideradas momentos importantíssimos, pois eles são a principal fonte de ensinamentos relativos à prática e a cosmologia budista no Padma Ling, há é claro, ensinamentos com os *lamas* no templo Odsal Ling em Cotia – São Paulo e no Khadro Ling em Três Coroas – Rio Grande do Sul.

Assim, em um primeiro momento essa definição de religião nos ajuda a compreender o budismo enquanto uma religião, contudo essa definição não situa historicamente esta religião. Para tanto, sugiro nesta seção uma rápida incursão na definição de religião enquanto uma categoria antropológica proposta por Asad (2010), a fim de salientar as características históricas do budismo enquanto religião.

É necessário tencionar a categoria antropológica de religião, que foi construída a partir de concepções filosóficas ocidentais, principalmente a partir da concepção de religião que nasce do cristianismo. Este exercício é importante, pois como afirmei, há uma nova morfologia da religião budista na medida em que ela é inserida em um contexto ocidental, eminentemente relacional, de maioria cristã e individualista do Brasil.

A religião cristã foi a base para a construção da categoria de religião ocidental, ao ressaltar essa característica Asad (2010) nos convida a repensar a categoria de religião, tendo em mente a necessidade de uma compreensão histórica particular para cada religião. A partir desta reflexão, deve-se levar em conta a concepção cristã de pessoa presente no Brasil para compreender as condicionalidades que se impuseram ao budismo tibetano no país.

Para Asad (2010), a religião começa a ser pensada enquanto uma condição humana

primeira, a partir da qual o direito, a ciência e a ciência política emergiram como fruto do pensamento evolucionário do século XIX. Desta forma, a religião é vista enquanto espaço distintivo da prática e crença humana e que não pode ser reduzida a nenhum outro. Contudo, esta é uma concepção ocidental, e Asad (2010) ressalta que autores como Louis Dumont (1985) afirmaram que a cristandade medieval à sociedade era compósita, isto é, religião e política entrelaçaram-se.

Dumont (1984), apresenta também como na idade média a religião cristã lentamente aproxima-se do Estado, delegando o poder aos reis, em uma hierarquia a Igreja incide sobre a sociedade de forma indireta, não se poluindo com as questões seculares, mas colocando-se hierarquicamente superior aos governantes temporais. Esse processo representa também uma passagem do indivíduo-fora-do-mundo para o indivíduo-dentro-do-mundo, com a reforma protestante a religião lentamente separa-se do poder, focando-se no indivíduo. Neste processo de separação da religião e do poder, há o desenvolvimento do individualismo, na medida em que a sociedade ocidental adota o indivíduo enquanto ser moral e de valores. Assim a: “Separação entre religião e poder é uma norma Ocidental moderna, produto de uma singular história pós-reforma” (ASAD, 2010, p.264).

A religião – que antes era vista como coletiva – torna-se uma questão individual, mudança essa que parece estar relacionada com o nascimento do Estado Moderno (DUMONT, 1985). Esse contexto histórico, particular da religião cristã, explicita como no ocidente a religião passou por um processo de individualização, o que possibilita uma certa liberdade ao indivíduo no âmbito de transitar por diversas religiões sem a interferência de um grupo.

No budismo, sobretudo o tibetano (*Vajrayana*), há por vezes momentos no qual a religião e o poder estão entrelaçados, semelhante à relação hierárquica entre o clero e os católicos, no sentido de que o *lama* define os conteúdos e práticas que o praticante terá acesso. Quando o praticante elege um professor (*lama*), ele coloca-se a disposição deste professor, que decidirá o que lhe ensinar e como. Durante o ensinamento de *Lama Sherab Drolma* em 2017: “Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão”, uma das praticantes, T., confidenciou-me que *Lama Sherab Drolma* era sua professora: “A *Lama Sherab* é minha professora, ela tem as mesmas realizações que os outros *lamas*, mas por enquanto ela não está autorizada a dar iniciações

como eles. E o bom é que ela é brasileira então é mais fácil entender os ensinamentos dela.” Há intrinsecamente uma relação de poder entre *lama* e aluno no âmbito religioso, pois o aprendizado do aluno está circunscrito àquilo que o *lama* considera ser necessário para aquele aluno.

Em seu argumento, Asad (2010) tem como principal interlocutor Geertz, para quem a religião é apreendida como um sistema cultural. Para Asad (2010), a busca teórica por uma essência da religião na antropologia acabou por separá-la conceitualmente do domínio do poder. Nesse ponto, o mesmo ressalta como a religião cristã medieval é diferente da atual, pois o poder religioso era distribuído de outra forma, e as subjetividades (*selves*) que ela formava eram diferentes, e as categorias do conhecimento que ele autorizava e tornava disponíveis eram diferentes das que hoje estão disponíveis. Em meu trabalho é de fundamental importância essa concepção, pois como a religião cristã medieval, o budismo tibetano trabalha com *selves* e categorias de conhecimentos diferentes dos que a religião ocidental moderna permite, desta forma é de cabal importância compreender a bricolagem resultante da inserção do budismo tibetano no Brasil com suas subjetividades, categorias do conhecimento e categorias preexistentes no país, e o resultado dessa interação.

Assim, há uma impossibilidade de uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos. É necessário então “abrir o conceito abrangente com o qual ele ou ela traduz “religião” em elementos heterogêneos de acordo com suas características históricas” (ASAD, 2010 p278). Desse modo, uma definição trans histórica da religião é inviável, há nos dois autores questões mutuamente excludentes nas concepções de religião abordadas por cada um. A partir desta abordagem proposta é possível apreender os símbolos presentes no budismo e a forma com que são apreendidos no Brasil a partir da entrada desta religião, por exemplo, a meditação, que sobretudo nas camadas médias da sociedade é encarada como uma técnica e não necessariamente uma prática religiosa a partir da forma com que o budismo foi reinterpretado no país.

Além disso, há uma diferença na forma com que Asad (2010) e Geertz (1989) lidam com o símbolo. Para Geertz: “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo” (GEERTZ,

1989, p. 67-68, *apud* ASAD, 2010 p. 265). Por outro lado, Asad (2010) define o símbolo não como um objeto que serve de veículo de uma concepção, mas como a própria concepção. Esta concepção de símbolo pelo autor, implica em um conjunto de relações entre objetos ou eventos agregados singularmente, como complexos ou conceitos, tendo ao mesmo tempo significância intelectual, instrumental e emocional. O autor inclusive utiliza a concepção de Vygotsky a respeito do desenvolvimento infantil do intelecto, assim faz-se necessária a internalização da fala social, pois a formação de símbolos é condicionada pelas relações sociais com as quais a criança em crescimento se envolve. Asad (2010), por outro lado, compreende a inseparabilidade entre símbolos e estados mentais. A partir desse recorte abordarei a Prática de Tara principalmente pelo processo de aprendizado desta prática meditativa, que envolve o aprendizado da forma de sentar-se, gestos, recitação de *mantras*, preces e da visualização da divindade.

O aprendizado no budismo se dá de forma semelhante, no Padma Ling a grande totalidade de praticantes são indivíduos advindos de outras religiões, e somente através da prática e dos ensinamentos estes indivíduos entram em contato com os símbolos desta religião. Há em suma um aprendizado social, ao acompanhar a Prática de Tara Vermelha no Padma Ling pode observar como há uma ênfase, em um primeiro momento, em ensinar a praticar, e não em explicar os pormenores cosmológicos da prática. Esta é uma interessante característica encontrada no Brasil, pelo motivo de que os ensinamentos sobre estes pormenores são apenas permitidos aos *lamas*. Diferentemente da religião católica, em cada igreja há alguns padres ou ao menos um, no budismo *Vajrayana* no Brasil existem poucos *lamas* que revezam-se em viagens pelo país, a fim de conceder ensinamentos e iniciações

No budismo há três correntes principais: *Hinayana*, *Mahayana* e *Vajrayana*, cada um deles apresentam diferentes concepções e caminhos para a iluminação, há entre eles características que são compartilhadas, sobretudo a necessidade da prática da meditação para que o indivíduo alcance a iluminação, essas práticas contudo podem sofrer grande diferença de uma corrente para a outra, como Tambiah (1984) afirma no budismo *Hinayana* e sua principal linhagem, o Theravada, não existem divindades apenas os monges que são reconhecidos como santos (*arhats*); no *Vajrayana* por outro lado existem diversas divindades, entre elas, Tara Vermelha.

De certa forma, na religião budista não há uma uniformidade, mas caminhos diferentes

de apreender e praticar a doutrina budista, contudo o *Vajrayana* ordena essas diferenças a partir das práticas existentes em cada caminho. O cristianismo, sobretudo o medieval, também ordenou hierarquicamente essas diferenças: “A Igreja medieval não procurou estabelecer a uniformidade absoluta das práticas; pelo contrário, seu discurso autoritativo sempre se preocupou em especificar diferenças, gradações, exceções” (ASAD, 2010, p.269). É importante ter isto em destaque, pois ao tentar se aproximar de um conceito de religião abrangente, é necessário apreender estas sutilezas históricas presentes em cada religião, claramente há princípios organizadores diferentes: no budismo o princípio são as práticas utilizadas; no catolicismo o princípio organizador são as exceções das práticas.

Ainda sobre a religião cristã, durante a reforma a fronteira entre religioso e secular foi redesenhada, contudo, a autoridade formal permaneceu sempre preeminente, com o nascimento do Estado moderno as próprias igrejas assumem uma posição clara acerca da necessidade de distinguir o religioso do secular, transferindo o peso da religião cada vez mais na direção das disposições e motivações do indivíduo crente. A disciplina (intelectual e social), abandona gradativamente o espaço religioso, cedendo seu lugar à “crença”, à “consciência” e à “sensibilidade” (ASAD, 2010). Ao passo que, ao falar da categoria antropológica de religião, é necessário também falar do individualismo que surge neste processo histórico.

Aqui há um ponto central, no budismo a relação entre religião e poder manteve-se através da relação assimétrica de *lama* e praticante; no cristianismo apesar separação da religião e do poder secular, além é claro do surgimento do individualismo no seio da religião cristã manteve-se a relação assimétrica entre clero e cristão. Ao abordar o budismo no Brasil é importante ter em mente como esses valores relacionaram-se para criar esta nova morfologia da religião no país, a relação de poder entre *Lama* e praticante está presente, mas este praticante é também um indivíduo formado pelo individualismo cristão.

O conceito de religião ocidental tem raízes profundas no início da modernidade europeia, com o surgimento da concepção de religião natural, formada por termos de crenças (em um poder supremo), práticas (sua devoção organizada) e ética (um código de conduta baseado em recompensas e punições após essa vida). A alteração no conceito de religião inclui nela um novo tipo de Estado, um novo tipo de ciência, um novo tipo de sujeito jurídico e moral, contudo, este é um conceito ocidental (ASAD, 2010).

Essas categorias moduladas pela religião pressupõem, como afirma Asad (2010), que a crença, por sua vez, envolve: “uma aceitação prévia da autoridade”, que transforma a experiência, isto é, a religião. Este conceito ocidental de religião é adotado largamente no Brasil, um país de maioria cristã e esse é um ponto central, pois o budismo *Vajrayana*, ao adentrar no país adaptou-se a esta realidade, sobretudo entre a camada média da sociedade, apesar de fornecer uma concepção de religião diferente da cristã, uma concepção o pertencimento atrela-se à prática do rito.

Entretanto, a crença religiosa não está a parte das condições mundanas, o que implica dizer que mudanças no objeto da crença mudam essa crença, isto é, o mundo modifica-se e também se modificam os objetos da crença (ASAD, 2010). Essa compreensão processual da crença nos permite compreender as mudanças históricas que ocorrem nas religiões, desde o cristianismo medieval que passa por diversas vicissitudes, até o budismo tibetano que se adapta ao Brasil.

A valorização medieval da dor como modo de participação no sofrimento de Cristo, contrasta radicalmente com a percepção católica moderna da dor como um mal a ser combatido e superado, assim como Cristo, aquele que Cura, o fez. A diferença está claramente conectada à secularização pós-iluminista da sociedade Ocidental e à Linguagem moral que esta sociedade agora autoriza (ASAD, 2010 p.273).

A forma com que Geertz trata a crença é criticada por Asad (2010), pois é advinda de um modo cristão privatizado e moderno de religião, na medida em que Geertz enfatiza a crença enquanto um estado mental em vez de uma atividade constitutiva do mundo. Desta forma, o axioma básico apresentado por Geertz implica naquilo que poderíamos chamar de “perspectiva religiosa”, aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar. Há no budismo, como encontrei em meu campo, uma perspectiva religiosa que nasce da prática, pois antes de acreditar ou saber, faz-se necessário praticar, para então confiar e acreditar nas práticas.

A crença cristã, como afirma Asad (2010), é construída com base no conhecimento da doutrina teológica, da lei canônica e das cortes da Igreja, dos detalhes das liberdades clericais, dos poderes dos cargos eclesiásticos (sobre as almas, os corpos, as propriedades), das condições e efeitos da confissão, das regras das ordens religiosas, das localizações e virtudes dos santuários, das vidas dos santos, e assim por diante. Sendo essa familiaridade com conhecimentos religiosos, uma condição para uma vida social normal no ocidente,

desse modo a igreja cristã preocupa-se em internalizar a crença enquanto uma condição interna verbalizável da religião. Ao levar em consideração esta perspectiva no cristianismo é possível observar a principal diferença entre ela e o budismo tibetano: no budismo tibetano é necessário praticar para crer e não crer para praticar.

No budismo, a perspectiva nativa não pauta-se no conhecimento de todos os cânones, *sutras*, *shastras* e práticas; mas na prática daquilo que o *lama* ensina ao praticante. Há na perspectiva nativa uma especificidade do que é ensinado e para quem é ensinado, como se as práticas fossem adequadas para cada tipo de situação. Patrul Rinpoche (2008) afirma que Sidarta Gautama ensinava de acordo com a necessidade de cada praticante, esta visão nativa é fundamental pois marca a diferença presente entre cristianismo e budismo: o primeiro preocupa-se com o conhecimento da doutrina; enquanto que o segundo ocupa-se principalmente da prática a partir da necessidade de cada indivíduo. Esta diferença é central, pois ela nos ajuda a compreender o porquê da centralidade da prática para o budismo e como ela interage com os praticantes no Brasil ao fornecer ferramentas para o autoconhecimento e o desenvolvimento de potencialidades.

Asad (2010) defende não que os significados das práticas e enunciações religiosas devam ser procurados em fenômenos sociais, mas que sejam explicados enquanto produto de forças e disciplinas historicamente específicas, como pretendo aqui explicar a bricolagem advinda do encontro do budismo tibetano com a sociedade brasileira. Assim, utilizarei o conceito abrangente de religião, a fim de abarcar elementos heterogêneos de acordo com as características históricas encontradas em meu campo. Estas especificidades históricas são levadas em consideração em minha análise sobre a forma com que o budismo se manifesta no Brasil. Na sessão a seguir, ilustro a perspectiva do budismo tibetano enquanto religião e sua relação com os caminhos *Hinayana* e *Mahayana*.

1.2 Budismo e a hierarquia entre as escolas de budismo, a partir da perspectiva *Vajrayana*

A doutrina budista é realizada principalmente por meio de ensinamentos orais, desse modo, além da observação participante da Prática de Tara Vermelha participei também de

retiros, ensinamentos e iniciações no Padma Ling. Utilizo-me dos ensinamentos dos *lamas* como discurso oficial da organização, mas levo em consideração, sobretudo na análise da prática de meditação *Shamata* e a Prática de Tara Vermelha, a forma com que os indivíduos realizam estas práticas, pois há de fato uma tensão entre o dever e o ser. O trabalho de campo iniciou-se com a visita exploratória ao Centro de Estudos Bodisatva em 22 de janeiro de 2016, o qual visitei novamente em outras duas oportunidades, em 12 de agosto de 2016 realizei minha primeira visita ao Padma Ling, a partir desta data acompanhei semanalmente a Prática de Tara Vermelha, de agosto de 2016 até novembro de 2017. A seguir apresento uma tabela detalhada dos eventos realizados no Padma Ling que acompanhei durante o período de trabalho de campo. Há de fato grande importância nestes eventos, pois no Padma Ling não há *lama* residente, apesar de o templo ser orientado por *lama* Sherab Drolma, o cotidiano do templo é pautado pela prática e os ensinamentos são observados como momentos especiais.

Tabela 1 – Participação em retiros, ensinamentos, práticas e iniciações.		
Lama	Evento	Data
<i>Lama</i> Norbu	O desafio da compaixão – Ensinamentos.	10/09/2016
<i>Lama</i> Sherab Drolma	Práticas <i>Vajrayana</i> – Ensinamentos.	02/11/2016
<i>Lama</i> Sherab Drolma	Ensinamentos sobre a meditação de Tara Vermelha – Ensinamentos.	03/11/2016
<i>Lama</i> Khadro	Sobre a morte e o morrer – Ensinamentos.	05/05/2017
<i>Lama</i> Khadro	Iniciação em <i>buda Amitabha</i> , <i>buda Akshobhya</i> e a prática de <i>Powa</i> – Iniciação e prática.	06/05/2017
<i>Lama</i> Khadro	Prática de <i>Powa</i> – Prática.	07/05/2017
<i>Lama</i> Norbu	Os 37 pontos de prática – Ensinamentos.	21/06/2017
<i>Lama</i> Norbu	Os 37 pontos de prática – Ensinamentos.	22/06/2017
<i>Lama</i> Sherab	Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão – Retiro com prática e ensinamentos.	19/10/2017
<i>Lama</i> Sherab	Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão – Retiro com prática e ensinamentos.	20/10/2017

<i>Lama Sherab</i>	Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão – Retiro com prática e ensinamentos.	21/10/2017
<i>Lama Sherab</i>	Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão – Retiro com prática e ensinamentos.	22/10/2017

Durante a primeira vinda de *lama Sherab Drolma* que pude acompanhar, foi possível observar a forma com que os ensinamentos no budismo tibetano são realizados principalmente de modo oral, apesar da tradição escrita da religião. Os ensinamentos foram realizados em forma de retiro, durante os dias 02 e 03 de novembro de 2016, com duração de cerca de quatro horas cada. No primeiro dia *lama Sherab Drolma* havia proferido ensinamentos sobre as três linhagens do budismo – ressaltando suas semelhanças e diferenças – *Hinayana, Mahayana e Vajrayana*. Durante os Ensinamentos sobre a Prática de Tara Vermelha, a partir do questionamento de um praticante a respeito da forma com que os *Bodisatvas* atuam, *lama Sherab Drolma* respondeu – retomando os aspectos ensinados no dia anterior sobre as linhagens budistas –: “Há níveis de realização dos *Bodisatvas*, a partir do oitavo nível eles podem influenciar nosso mundo, seja por seu renascimento a fim de beneficiar os outros seres ou através da prática, como na Prática de Tara Vermelha, onde Tara beneficia os praticantes.”

Neste retiro com *lama Sherab* foi possível perceber como a prática e a relação com a divindade são características fundamentais para o budismo tibetano, como a oração e a relação com Deus é para o cristianismo. Por esta razão, refiro-me aos budistas como praticantes, pois a relação com a divindade se dá através da prática. Outro aspecto fundamental abordado durante este retiro foi a visão sincrônica que a linhagem *Vajrayana* tem em relação as outras duas linhagens budistas: *Hinayana e Mahayana*.

A partir desta perspectiva cosmológica é necessário levar em consideração que as bases do budismo tibetano: prática e relação com a divindade, conectam-se intimamente, pois sem a prática não há ligação com a divindade, e a divindade por sua vez auxilia o indivíduo na prática. Esse tipo de vínculo coloca o indivíduo em conexão à divindade, contudo não da mesma forma que apresentado por Duarte e Giumbelli (1995). Na concepção de pessoa cristã

o indivíduo está em relação a Deus a partir de sua fraternidade com Cristo, no budismo tibetano essa relação funda-se no papel intercessor do *Bodisatva*³ na busca do indivíduo pela iluminação. A prática e a relação do indivíduo com a divindade são centrais para o budismo tibetano, apesar da diferença da relação do indivíduo com a divindade, há no budismo tibetano a necessidade desta relação, apesar da iluminação, enquanto objetivo, que por si apresenta um objetivo muito diferente da salvação cristã.

A fim de compreender o budismo tibetano enquanto religião, apresentarei nesta sessão a perspectiva dele em relação às outras duas linhagens budistas e a forma com que ele se relaciona hierarquicamente com elas, pois esta relação é fundamental para a compreensão da forma com que o budismo tibetano é introduzido no país.

Durante este primeiro retiro que acompanhei – dirigido por *Lama Sherab* – o tema principal dos ensinamentos no primeiro dia foi a apresentação da linhagem budista *Vajrayana*. *Lama Sherab Drolma*, ocupou-se de falar das práticas do budismo *Vajrayana* como um todo, nesta oportunidade ela comparou os caminhos desta forma: “No caminho *Hinayana* é como se você fosse andando até a iluminação, o que pode demorar várias vidas. No caminho *Mahayana* é como se você fosse de carro até a iluminação. No caminho *Vajrayana* é como se você pegasse um foguete até a iluminação.” Enquanto apresentou esta perspectiva, ela comparou essa visão como uma pirâmide, na qual a linhagem *Hinayana* estava na base, seguida pela linhagem *Mahayana*, e por fim a linhagem *Vajrayana* no topo. Esta hierarquização, parece-me, foi realizada a partir da eficácia e variedade de práticas que eram adotadas em cada linhagem, na medida em que esse princípio organizador une as três linhagens e ao mesmo tempo apresenta as diferenças entre elas. *Lama Sherab* enfatizou que ao praticar-se o *Vajrayana*, você está praticando o *Mahayana* e ao praticar o *Mahayana*, você está também praticando o *Hinayana*. Essa perspectiva, apresentada como posição oficial do budismo tibetano na organização, resulta em uma visão sincrônica e hierárquica da linhagem *Vajrayana* quanto as outras duas.

Desta forma, é possível afirmar que na perspectiva do budismo *Vajrayana*, há um ordenamento destes três caminhos a partir de seus objetivos e métodos para alcançar a

³Praticante realizado como Tara Vermelha que adota o voto de auxiliar todos os outros seres a alcançarem a iluminação, aparecem como divindades na meditação, espelhando a natureza búdica presente no praticante

iluminação. Pressupõe-se que o *Hinayana* é uma abordagem budista que visa a liberação pessoal do *samsara* (O ciclo infindável de renascimento e morte nos seis reinos permeados pelo sofrimento), através da renúncia e do corte aos apegos mundanos; o *Mahayana* por sua vez é um caminho espiritual de alguém que tem como objetivo alcançar a iluminação para liberar todos os seres do *samsara* e os estabelecer no estado búdico (RINPOCHE, 2013). Nesta perspectiva nativa é possível perceber a existência de uma hierarquia entre as três linhagens, as práticas utilizadas parecem ser o princípio ordenador, com uma crescente complexidade dos objetivos visados em cada linhagem.

Este princípio organizador não é, contudo, aleatório, mas deriva da perspectiva que o budismo tibetano apresenta quanto a iluminação. O próprio nome desta linhagem *Vajrayana* demonstra sua preocupação com a prática/método, *Vajra* significa: natureza real, natureza pura do corpo, fala e mente; *Yana*, por sua vez, significa: abordagem espiritual ou veículo. Há diversas traduções para *Vajrayana* como as apresentadas por Cardoso (2016), como veículo de diamante, veículo adamantino ou veículo trovão, contudo o importante aqui é reter que o *Vajrayana*, enquanto abordagem budista busca revelar a natureza pura do corpo, fala e mente dos indivíduos – em última instância a iluminação. Este nome revela o objetivo do budismo tibetano e expressa a centralidade das práticas na vivência religiosa, além disso revela uma das premissas desta linhagem: o indivíduo já possui a natureza búdica, contudo deve a revelar para alcançar a iluminação, o que é feito através das práticas de meditação. A compreensão deste método e objetivo do budismo tibetano são importantes na medida em que eles diferenciam-se da abordagem de outras religiões, pois os pressupostos do budismo tibetano são diferentes, por exemplo do catolicismo, que como apresentado por Asad (2010) é utilizado como base da concepção de religião ocidental.

No caminho *Vajrayana*, além do caminho espiritual do *Mahayana* – cujo o objetivo é o de liberar todos os seres do *samsara* – há também a aplicação de uma grande variedade de meios hábeis, isto é, práticas para desenvolver e manter a visão pura da realidade. Perceba que nas três escolas o indivíduo – enquanto ideia e valor – é fundamental, na medida em que a escolha pela iluminação é delegada aos indivíduos e não a sociedade.

Essa perspectiva nativa é importante, pois mostra como as linhagens budistas são hierarquizadas a partir de um valor fundamental para a linhagem *Vajrayana*: as práticas. Esta

linhagem valoriza e coloca as práticas enquanto centrais em sua busca espiritual. Assim, qualquer um que queira compreender o budismo *Vajrayana*, deve compreender como a linhagem encara as práticas. Desse modo, para o budismo *Vajrayana*, como praticado no Padma Ling, os objetivos e métodos para alcançar a iluminação funcionam enquanto princípios hierárquicos nessa visão sincrônica. A prática enquanto valor fundamental nos leva ao segundo valor fundamental: a relação com a divindade, visto que em todas as práticas é necessário que o indivíduo relacione-se com alguma divindade.

Essa dissertação tem como foco o caminho *Vajrayana* que é ensinado e praticado na organização Chagdud Gonpa Brasil, em específico no centro localizado em Brasília, o Chagdud Gonpa Padma Ling, centro de meditação, estudo e prática do budismo *Vajrayana*, criado com a autorização de Chagdud *Tulku Rinpoche* em 20 de outubro de 2000. Desta forma, ressalto que a visão por mim aqui apresentada é a visão presente no Padma Ling e não representa necessariamente a visão de todas as linhagens de budismo tibetano.

Tendo em vista a especificidade do budismo *Vajrayana*, sobretudo a centralidade da prática/método e a relacionalidade com *lama*/Divindade meu foco de análise recairá sobre o individualismo, concepção cristã de pessoa e a relacionalidade presente no Brasil, pois estes fatores em conjunto resultam na configuração da religiosidade budista no país, sobretudo em Brasília. Aqui, a obra de Tambiah (1984) me foi preciosa na medida em que o autor descreveu de forma clara como a prática do budismo Theravada (escola do budismo *Hinayana*), fundamentada nas práticas de austeridade, sofre – através da inserção da comunidade leiga urbana da Tailândia, nos anos – uma reconfiguração, a partir da relação entre monges da floresta e leigos urbanos. Ressalto aqui dois aspectos por mim encontrados em campo: 1 – a introdução do budismo *Vajrayana* para o Brasil; 2 – o aparecimento de uma nova morfologia na religião budista. Assim, a partir do trabalho de Tambiah (1984) levanto a hipótese de que o budismo tibetano ao ser introduzido no Brasil, sobretudo pela figura de Chagdud *Tulku Rinpoche* sofre também uma alteração em prol da relação dos praticantes brasileiros e o *lama* tibetano.

A perspectiva *Vajrayana* acrescenta à prática *Mahayana* e à prática *Hinayana* a utilização de meios hábeis para a iluminação. Assim, além da austeridade e a leitura de *Sutras* (ensinamentos do *Buda Sidarta Gautama*) praticada no *Hinayana*; além do voto de *Bodisatva*

de auxiliar também os outros seres a alcançar a iluminação presente no *Mahayana*; o caminho *Vajrayana* acrescenta a noção de que o indivíduo já possui a natureza búdica, restando-lhe apenas a necessidade de livrar-se dos obscurecimentos de sua mente para alcançar a iluminação. Para alcançar tais objetivos acrescenta-se a utilização de práticas consideradas eficazes. Nesta perspectiva cosmológica, o indivíduo – enquanto ideia e valor e independente da sociedade, ocupa um lugar central na vivência religiosa budista.

Essa hierarquização dos caminhos budistas, pode ser analisada a partir do conceito de hierarquia, enquanto: “segmentações e diferenças ordenadas por um padrão e, o que é muito importante, uma remetência a uma noção central de totalidade na qual as diferenças operam. Sem a remetência para a totalidade não é possível pensar realmente em hierarquia” (TRAJANO, 1984, p.94). Desse modo, o padrão que ajuda a hierarquizar, sob a perspectiva *Vajrayana*, está nas práticas e métodos utilizados, pois é a presença das práticas de meditação que remetem estas três linhagens ao budismo enquanto todo. Isso ajuda a explicar a visão sincrônica apresentada pelo caminho *Vajrayana*, que por vezes liga práticas heterogêneas sob a égide do budismo. Cardoso (2016) ressalta que o budismo não apresenta características de uma “religião dogmática”, como doutrina rígida e um corpo de “verdades reveladas”, o que apresenta a possibilidade da coexistência dos três caminhos de forma sincrônica e ordenados por um mesmo padrão – contudo este padrão é apresentado pela linhagem *Vajrayana* e a importância que ela dá para as práticas através de sua visão sincrônica entre as três linhagens. A partir da hierarquia apresentada por lama Sherab Drolma em sua fala, criei a figura a seguir no intuito de mostrar a unidade do sistema formado pelos três caminhos budistas e ao mesmo tempo a hierarquia existente entre eles.

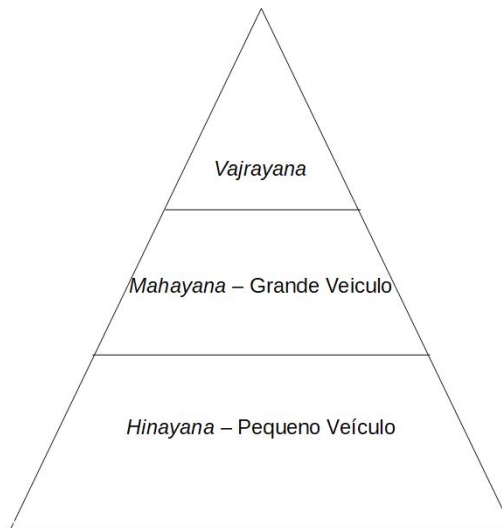


Figura 1 – Caminhos Budistas, de acordo com *lama Sherab Drolma*.

Nessa perspectiva, o sincronismo dos três caminhos é explicado através dos métodos e práticas que foram ensinadas por *Buda Sakyamuni*, como explicado pelo mestre tibetano Patrul Rinpoche, no livro *As palavras do meu professor perfeito*, ele apresenta um guia detalhado para a introdução do indivíduo aos fundamentos do budismo *Vajrayana*:

A diversidade de pessoas que iam receber ensinamentos de *buda* e praticavam o seu caminho exigiu uma diversidade correspondente no modo de ensinar, e indivíduos ou grupos diferentes recebiam instruções diferentes, adequadas a seus respectivos temperamentos e capacidades intelectuais. Em geral, os ensinamentos que *Buda* ensinou em vida podem ser divididos em três grupos: os que finalmente foram coletados no cânon Pali e constituem a base do que agora se conhece como Theravada, ou Veículo Básico, que enfatiza a disciplina moral e a ética; os ensinamentos do *Mahayana*, ou Grande veículo, que enfatizam a compaixão e a preocupação com os demais; e os ensinamentos tântricos do *Vajrayana* ou *Mantrayana* Secreto, que utiliza uma enorme variedade de métodos hábeis para suscitar uma realização profunda em um período de tempo relativamente curto. Esses ensinamentos tântricos foram dados pelo próprio *Buda* apenas de um modo muito reduzido, porém, ele mesmo predisse que seriam disseminados neste mundo por outros seres iluminados que apareceriam. É por isso que os ensinamentos do *Vajrayana* não são menos budistas do que os das outras duas escolas, mesmo não tendo sido amplamente ensinados na época de *Buda* (RINPOCHE, 2008, p.47-48).

Esta perspectiva, explicita a plasticidade da religião budista, sobretudo na linhagem

Vajrayana, que pressupõe a utilização de práticas específicas de acordo com a necessidade do indivíduo. Essa atitude adaptativa deve ser levada em conta na análise. Durante os ensinamentos de *Lama Sherab* ao ser questionada por um praticante se o budismo era sempre igual em todo o mundo, ela afirmou: “As roupas as vezes mudam de cor de um país para o outro. Algumas práticas são inseridas ou retiradas, por exemplo, o ritual de exorcismo na Tailândia, que não é uma prática usual do budismo Theravada em outros locais.” Aqui sinalizo para a forma com que o indivíduo aparece nesta religião, pois não há um bloco homogêneo de prática que devem ser realizados por cada um, mas a possibilidade de que cada indivíduo siga práticas específicas, em suma um caminho espiritual altamente individualizado.

O individualismo, enquanto ideologia nascida do cristianismo seguiu um percurso diferente em cada parte do ocidente, contudo a centralidade do indivíduo é o que nos permite localizar esta ideologia em cada parte do ocidente. A partir da importância que é dada ao indivíduo no ocidente e o discurso do *Vajrayana*, da necessidade de métodos que sejam adequados as necessidades de cada indivíduo, parece existir aqui um ponto de partida de como essa religião é introduzida no Brasil, principalmente entre os praticantes leigos.

A fim de compreender a constituição de uma religiosidade budista leiga, a partir das relações entre aluno e *Lama*, em uma sociedade individualista debruçei-me sobre a Prática de Tara Vermelha enquanto objeto de análise. A partir da análise desta prática é possível compreender como se manifestam de forma objetiva a vivência da prática e a relação do praticante com o *lama* e a divindade. Todavia, ressalto novamente que a especificidade do Brasil enquanto país de ideologia individualista, relacional e de maioria cristã tendem a englobar e hierarquizar a vivência do budismo no país. Contudo, a relação do budismo com o individualismo apresenta um paradoxo, pois o maior dilema do budismo é: a necessidade da existência de um “Eu para a destruição do Eu”, como apresento na sessão a seguir.

1.3 O paradoxo *Vajrayana* sobre o eu: um encontro com *lama Norbu*

Durante a visita do *lama Norbu* ao Padma Ling, ele realizou apenas uma sessão de ensinamentos (com cerca de três horas de duração), intitulada: O desafio da compaixão. Nesta oportunidade, ele apresentou como a compaixão – para os praticantes – deve estar sempre

presente, pois ela está no cerne da motivação pura. Em determinado momento durante seus ensinamentos sobre como aplicar a compaixão e alcançar a iluminação ele afirmou: “O ego é o pior inimigo que temos. Ao tomarmos a decisão de seguir o *Vajrayana* o ego nos enganará concordando em trabalhar a favor de sua própria destruição. Mas não se enganem, a crença e o apego no eu é o que nos prende ao *samsara*. O único inimigo é o Eu, nenhum outro.” Suas palavras apresentam uma tensão entre o indivíduo – enquanto valor – e a busca pela iluminação, na medida em que ela implica num desprendimento do Eu em favor de uma compaixão pelos outros seres e um estado de equanimidade.

Alves (2006), apresenta em sua reflexão acerca da condição do praticante budista um processo no qual o budismo trabalha com a dissolução das camadas de identidade do indivíduo através do corte do apego e do Eu, essa proposição se torna fundamental também para o Padma Ling a partir do que observei em campo, na medida em que a Prática de Tara Vermelha tem também como objetivo a dissolução do Eu, a partir da relação com a divindade na prática meditativa.

Como apresentei no início deste capítulo, o individualismo localiza o indivíduo enquanto valor supremo, um indivíduo moral, independente, autônomo e não social, essa ideologia é fundamental para compreender a prática budista, por mais que o objetivo dela seja a destruição do Eu, através da dissolução das camadas de identidade do indivíduo. Para Dumont (1985), algo de fundamental do individualismo está presente nos primeiros cristãos, bem como no budismo, contudo, na argumentação do autor o cristianismo desenvolve o que viria a tornar-se o individualismo, por toda uma conjuntura histórica, sobretudo a aproximação da igreja católica com o poder secular e sua posterior separação da igreja deste poder. Tanto no cristianismo arcaico quanto no budismo o autor identifica a figura do renunciante como seminal para o individualismo: "basta-se a si mesmo, seu pensamento é semelhante ao indivíduo moderno, exceto, que nós vivemos no mundo social, ele vive fora dele" (DUMONT, 1985, p.38), assim o autor diferencia o renunciante (indivíduo-fora-do-mundo) do indivíduo moderno (indivíduo-dentro-do-mundo), contudo, em ambos o indivíduo é o valor supremo. Meu trabalho não tem como objetivo a figura do renunciante, no budismo tibetano representado pelos monges e pelos *lamas*, mas os indivíduos-dentro-do-mundo, isto é, praticantes leigos do budismo tibetano.

Inicialmente, sobretudo na linhagem *Hinayana*, a religião budista é vivenciada

principalmente pelos monges (indivíduos-fora-do-mundo) que são renunciantes, sendo aos leigos relegados apenas ensinamentos sobre uma moral relativa como enfatiza Dumont (1985), há nessa concepção de religião budista uma religião focada ao clero, com pouca participação da laicidade, diferente do *Vajrayana*. Tambiah (1984), apresenta como essa vivência da religiosidade é circunscrita aos monges da floresta na Tailândia, mas que com o passar dos anos a religião se abre para a participação dos leigos urbanos, através do contato dos indivíduos urbanos com os monges da floresta. Assim, há uma clara transformação no budismo na Tailândia, aonde é possível que indivíduos-dentro-do-mundo pratiquem a religião sem tornarem-se renunciantes. No Brasil o percurso do budismo é diferente, sendo em um primeiro momento circunscrito a uma população de imigrantes japoneses e lentamente durante o século XX abrindo-se para o restante da população brasileira, o budismo *Vajrayana*, todavia, chega ao Brasil com Chagdud *Tulku Rinpoche* com uma proposta de participação da laicidade e de toda a população brasileira que tenha interesse no budismo, ao analisar este processo considero a participação de leigos fundamental para a reprodução da religião no país.

Esse contexto sócio-histórico da religião no país será desenvolvido no capítulo II da dissertação, contudo em linhas gerais ele aponta para a necessidade de um indivíduo livre das amarras sociais a fim de praticar a religião. Ao compreender a necessidade de um indivíduo livre das restrições sociais holistas é possível compreender como ele pode dedicar-se as práticas religiosas: “o homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios” (DUMONT, 1985, p.37), na perspectiva nativa do budismo *Vajrayana*, faz-se necessária essa concepção de um indivíduo autônomo e destacado do meio social.

Durante seus ensinamentos, *lama* Norbu enfatizou sobre a importância não só de ouvir os ensinamentos, mas os colocar em prática: “O caminho budista é o caminho da prática, pois a confiança nasce da prática, e da confiança nasce a crença”. Essa prática, contudo, como pude observar – deve ser praticada especificamente pelos indivíduos, há a importância na coletividade, mas o indivíduo deve realizar as práticas cotidianamente sozinho. Isso aponta para o aspecto que citei no parágrafo anterior acerca da necessidade de o indivíduo destacar-se das amarras sociais para praticar. Tenciono esta questão, pois *lama* Norbu, enquanto ocidental ordenado por Chagdud *Tulku Rinpoche*, inicia seu caminho no budismo *Vajrayana* enquanto

indivíduo-dentro-do-mundo e recebe ensinamentos de Chagdud *Tulku Rinpoche* que foram previamente adaptados à realidade ocidental, o que aponta para a adaptação do budismo tibetano ao ocidente. Levanto aqui a hipótese de que o budismo *Vajrayana* conforme é ensinado no ocidente foi adaptado para adequar-se aos indivíduos ocidentais que são guiados, sobretudo, pela ideologia individualista, pois há de fato uma grande diferença entre o renunciante (indivíduo-fora-do-mundo) e o praticante budista leigo brasileiro (indivíduo-dentro-do-mundo). Além desta adaptação há também uma adaptação na crença budista, conforme as necessidades encontradas no ocidente, na sessão a seguir levanto algumas considerações a respeito da forma com que a crença é apresentada no Padma Ling.

1.4 A crença Budista na perspectiva *Vajrayana*

Em 2017, *lama* Norbu realizou uma segunda visita ao Padma Ling, momento no qual ele ministrou ensinamentos acerca dos 37 pontos de prática, texto escrito por Chagdud *Tulku Rinpoche* em forma de uma carta poética ao despedir-se de seus alunos nos Estados Unidos da América e como uma espécie de *checklist* das práticas *Vajrayana*, nesta oportunidade *lama* Norbu enfatizou como a fé, no budismo, nasce da prática:

A maioria de nós começa com o anseio. Todos nós por algum motivo trazemos esse anseio. Esse anseio é o que nos faz perseguir e procurar a prática espiritual, não sabemos de que é esse anseio, mas tentamos preencher. Conforme exploramos e nos desenvolvemos no caminho espiritual, esse anseio vira fé. Algumas religiões requerem fé a princípio, o Budismo por sua vez requer a curiosidade, e conforme as práticas funcionam você desenvolve a fé.

Nesse ponto, fica claro a necessidade de um Eu, de um indivíduo que deseje praticar, pois esse anseio que move o indivíduo não nasce de forma coletiva, além disso há uma crença diferente da crença existente no catolicismo, Asad (2010) apresentou como a crença no catolicismo nasce de uma crença *a priori* no cânone, é preciso conhecer e acima de tudo acreditar. A proposta que é apresentada no *Vajrayana* se difere dessa concepção de crença enquanto fé *a priori*, aqui há uma proposta de crença a partir da prática, isto é, na medida em que o indivíduo pratica a meditação, sua fé naquelas práticas e na religião desenvolve-se, há um caminho que se difere da religião cristã em sua base. Aponto para a importância desta

concepção, principalmente na medida em que esta concepção enquadra-se no que é esperado por indivíduos que buscam em uma religião a racionalização, autoconhecimento e desenvolvimento de potencialidades, semelhante ao que Alves (2006) apresenta, há uma apresentação da religião racionalizada a partir de sua eficácia.

Desta forma, a ideologia individualista brasileira torna-se campo fértil para esse tipo de abordagem religiosa, na medida em que permite que o indivíduo – separado do social – escolha e pratique uma religião, e além disso, tenha um contato com esta religião de forma racionalista. Práticas como as da *Shamata*, método de meditação budista onde a mente descansa, de forma unidirecional, sem distrações; *Vipashyana* método de meditação budista, onde é desenvolvida a visão sobre a verdadeira natureza dos fenômenos e da mente (RINPOCHE, 2013); e a Prática Tara Vermelha, são compreendidos, para os nativos, enquanto caminhos para a iluminação que devem ser praticados exaustivamente por eles. Contudo, levanto aqui a chave de análise destas práticas a partir de sua eficácia, pois a crença destes indivíduos nasce a partir do consenso coletivo sobre eficácia destas práticas e a eficácia destas práticas resulta na possibilidade de que elas proporcionem uma mudança mental significativa para estes praticantes.

Ressalto que estes métodos: *Shamata* e Prática de Tara Vermelha são práticas ensinadas nos centros do Chagdud Gonpa Brasil, e em específico no Padma Ling, sem que o indivíduo seja iniciado na religião. Devido à impossibilidade física dos *lamas*, a instituição preza em apresentar primeiro as práticas que não necessitem da iniciação para que depois a cosmologia seja ensinada aos indivíduos. Esta característica objetiva nos ajuda a compreender a premência das práticas na instituição, na medida em que elas consistem na vivência cotidiana da religião. Sem dúvida esta relação entre *lama* (clero) e praticante (leigo) é fundamental para a compreensão da forma como o budismo tibetano manifesta-se no Padma Ling.

Pretendo realizar uma digressão sobre a obra de Tambiah (1984), na medida em que ela fornece ferramentas para a análise do budismo, visto que explicita as práticas existentes dentro da religião e a relação entre laicidade e monges. Em sua obra, o autor mostra como lentamente a religião abre-se do pequeno círculo de monges da floresta para a classe média urbana da Tailândia, tudo isso através de dois pontos centrais: a prática e a relação com os monges da floresta e santos (monges que após sua morte são considerados praticantes

realizados), através do culto dos amuletos abençoados por estes monges e santos.

Destarte, chamarei aqui a atenção para alguns pontos principais na obra de Tambiah (1984), na medida em que eles relacionam-se com meu material etnográfico e me auxiliam na análise da religião budista. É de suma importância a relação observada pelo autor entre o aumento do contato dos indivíduos urbanos com os monges da floresta e santos, e como isso propicia uma nova configuração da religião na Tailândia nos anos 70. Em meu campo encontrei uma forma semelhante, na medida em que o mestre Chagdud *Tulku Rinpoche* trava um contato bastante profícuo com a população leiga no Brasil ao trazer o budismo *Vajrayana* para o Brasil, há nesse processo uma aproximação dos brasileiros ao budismo, principalmente através das práticas de meditação.

Tambiah (1984) realiza um extenso estudo a respeito dos santos da floresta e o culto dos amuletos que se formou na Tailândia. Em seu estudo ele apresenta a hagiologia de alguns destes santos, estes santos são todos *arhats* (em sânscrito) ou *arhant* (em páli), um termo utilizado no budismo para definir pessoas avançadas no caminho espiritual, mas que ainda não alcançaram a iluminação. Há também o destaque no caminho destes monges da floresta, a mortificação a partir de práticas ascéticas, que além de lhes auxiliar em seu caminho espiritual inspiram a admiração dos leigos. É importante ressaltar que o autor no começo de sua obra, afirma que estes santos da floresta são posteriormente substituídos por *bodisatvas*, como Tara Vermelha. Nas linhagens budistas *Mahayana* e *Vajrayana* há uma proliferação do contato com os *bodisatvas* na medida em que esse contato pode fornecer ao praticante, o despertar de sua natureza búdica e conseqüentemente a iluminação. Tambiah (1977), acompanha uma prática de cura através da meditação na Tailândia que envolve a presença de um *bodisatva*, retomarei esse ponto no capítulo III, mas é importante perceber como a religião budista lentamente adquire novos contornos a partir de sua abertura para a laicidade, sobretudo a classe média urbana na Tailândia, através das práticas de meditação.

A figura dos *arhats*, apresentada por Tambiah (1984), encaixa-se no caminho budista *Hinayana*, representando o indivíduo-fora-do-mundo (renunciante) por excelência, na medida em que eles evitam todo o contato com a sociedade em busca do sagrado. Contudo, o autor observa uma lenta aproximação destes indivíduos-fora-do-mundo e a laicidade, o que gera uma relação muito forte entre a laicidade e os monges. No budismo *Vajrayana* essa relação

torna-se fundamental, desse modo é de suma importância ressaltar como o caminho de iluminação dos *arhats* se dá pela prática e não pela fé apenas, assim é necessário compreender como o ensino de práticas de meditação para os leigos permite a reprodução da religião budista perante um número crescente de indivíduos guiados pelo individualismo.

Em seu capítulo 3: *The Path of Purification*, Tambiah (1984), ressalta o caminho da prática no budismo, aonde as técnicas de meditação e os níveis de experiência meditativa são aprimoradas pelo praticante em seu exercício diário. Nessa perspectiva o *visuddhimagga*⁴, descreve as práticas de austeridade, necessárias para alcançar a iluminação e como as mesmas são utilizadas pelos monges da floresta. No *visuddhimagga*, conhecimento e sabedoria são conectados à prática dos exercícios meditativos, há como ressalta o autor, uma necessidade da experiência para o pleno entendimento da doutrina budista. No Padma Ling, há uma relação similar, onde a prática é ressaltada como o caminho para a iluminação, o conhecimento e a leitura do cânone, por outro lado devem estar conectados as práticas de meditação. Essa relação de retroalimentação entre prática e conhecimento parece perpassar não apenas a realidade tailandesa investigada por Tambiah (1984), mas também a realidade do Padma Ling, contudo, o *Vajrayana* apresenta-se enquanto uma religião iniciática, é necessário que o indivíduo seja iniciado nas práticas, apesar da existência de práticas que não requerem a iniciação, desse modo pretendo na sessão a seguir abordar esse aspecto da religião.

1.5 A prática e a iniciação

A prática diária exige que o indivíduo aprenda uma série de técnicas como: a maneira de sentar-se, focalizar sua atenção, *mudras* (gestos), a pronúncia correta dos *mantras* e suas melodias e a visualização da divindade com que se entra em contato. Para tanto, é necessário que exista uma prática diária aonde o indivíduo aprimore estas habilidades, algumas destas técnicas são ensinadas apenas durante a iniciação, contudo, outras são aprendidas a partir da prática diária ao imitar outros praticantes. Certa vez durante a prática de *Powa*, prática voltada para a morte no budismo *Varjrayana*, F. a *unze* (praticante que guia a prática) pausou e explicou: “É importante que vocês aprendam a melodia do *mantra*, porque assim você consegue o recitar mais rápido e acumular mais rápido, com o tempo vocês vão aprender que

⁴ Um manual que condensa e sistematiza os ensinamentos teóricos e práticos de Sidarta Gautama.

cada *mantra* tem uma melodia própria.” Essa fala foi seguida por vários acenos de cabeça entre os praticantes e também por um advertimento de F.: “Mas o que eu estou falando aqui não é ensinamento, é só uma dica porque vocês sabem que nós não podemos dar ensinamentos.” Perceba que a despeito da posição oficial da organização, onde apenas o *lama* pode dar ensinamentos, na prática cotidiana os leigos adquirem um papel central, pois são eles, através de sua *expertise* nas práticas, que auxiliam aqueles que são novos na religião.

A iniciação é sem dúvida uma questão fundamental para o *Vajrayana*. Lama Sherab, durante seus ensinamentos sobre a Prática de Tara Vermelha levantou a questão da iniciação na prática e como a figura do *lama* é essencial na religião:

Na iniciação, existe a relação com alguém que tenha a realização da natureza da vacuidade e possa nos ajudar. A relação entre professor e discípulo, é uma peculiaridade do *Vajrayana*, e a escolha do professor é importante, porque, ao receber a iniciação o *lama* oferece o método, e com a iniciação cria-se o elo com o professor, essa relação vai além do professor "fala e eu escuto", é mais íntima. Essa relação liga o aluno ao *lama* e os professores (linhagem) dele, ao receber o método se faz parte da linhagem.

Esse processo de iniciação dos praticantes nas práticas pode ser comparado, com as devidas ressalvas, aos sete sacramentos presentes na Igreja Católica: Batismo; Crisma ou confirmação; Eucaristia; Reconciliação ou penitência; Unção dos enfermos; Ordem; Matrimônio. Nos cinco sacramentos que são direcionados diretamente para a população leiga, exceto a Unção dos enfermos, é possível verificar que existe uma fase de aprendizado para que então o indivíduo possa participar plenamente destes sacramentos: Batismo; Crisma ou confirmação; Eucarística, Reconciliação ou Penitência; Matrimônio.

Especificamente nestes cinco sacramentos que apontei, há uma preparação do indivíduo para que ele possa exercê-los: seja o curso de formação de padrinhos para o batismo; catecismo para a primeira eucaristia, que acompanha também a primeira Reconciliação do indivíduo através da confissão; catecismo para a Crisma; e por fim o curso de noivos. Estes processos iniciáticos assemelham-se as iniciações conferidas no budismo *Vajrayana*, onde o indivíduo deve afastar-se do convívio secular durante um período para então ser inserido nas práticas religiosas, semelhante ao processo ritual tripartite apresentado por Van Gennep (1977): separação, margem e (re)agregação dos participantes na sociedade.

Todavia, é necessário aqui levantar as diferenças presentes nas iniciações para as

práticas católicas e para as práticas budistas. Há no catolicismo, como ressalta Asad (2010), uma vivência religiosa que prima o conhecimento do cânone para então partir para a prática, isto é, o indivíduo deve ser catequizado para vivenciar plenamente a religião. No começo do cristianismo, como apresenta Van Gennep (1977) o indivíduo deveria passar pelo catecumenato para então batizar-se e então dar prosseguimento aos sacramentos, com o batismo de crianças essa prática altera-se, no sentido de que os pais e padrinhos devem assumir a responsabilidade de ensinar a doutrina para a criança quando ele tiver condições de compreendê-la, mas há a necessidade do conhecimento da doutrina, se não pelo indivíduo que será batizado, ao menos por seus pais e padrinhos. No budismo essa ordem inverte-se, pois é necessário que o indivíduo dê prioridade às práticas, pois através delas torna-se possível a verdadeira compreensão dos ensinamentos, assim, não basta conhecer, é preciso praticar e além disso é necessário encontrar um professor qualificado (*lama*) que seja capaz de lhe transmitir estas práticas.

Essa noção, sobre como as realizações espirituais podem ser transmitidas, são semelhantes àquelas apresentadas por Tambiah (1984) quanto ao culto dos amuletos na Tailândia, onde há uma noção de que as realizações espirituais do professor (carisma) podem ser transmitidas ao aluno, ou ao menos facilitar o desenvolvimento dele nas práticas através do contato com o professor ou um amuleto abençoado por ele. No budismo tibetano, acredita-se, que através da iniciação o *lama* auxilia o aluno a realizar estas práticas, essa perspectiva cosmológica enquadra-se perfeitamente na busca pelo autoconhecimento e desenvolvimento de potencialidades presente nos indivíduos urbanos que frequentam o Padma Ling.

Assim, esta noção de que o conhecimento não pode ser dissociado da prática e da conduta disciplinada, resulta na valorização da prática, além é claro da separação do indivíduo dos assuntos mundanos em busca de uma purificação, ou mais especificamente, a iluminação. Tambiah (1984) ressalta como o monge da floresta deve controlar seus sentidos, desejos, limitar seu contato social e limitar também seu movimento físico através das práticas de meditação e austeridade. Assim como o indivíduo-fora-do-mundo organiza o mundo a partir de uma hierarquia religiosa (DUMONT, 1984), o praticante para Tambiah (1984) é um quebrador de convenções, na medida em que dissolve as categorias que foram construídas socialmente em prol de sua prática de meditação, a fim de hierarquizar o mundo a partir do princípio da prática espiritual.

Há na prática budista uma tensão entre a experiência do mundo e o Eu. Na cosmologia budista, como apresentada por Tambiah (1984), ao se separar da experiência do mundo compreende-se que os processos de Eu e formação do mundo são fontes de sofrimento, e para acabar com esse sofrimento é necessário extinguir-se este Eu. Isso nos leva ao paradoxo do budismo que apresentei anteriormente: para se destruir o Eu é necessário a existência de um Eu, o que nos levará no capítulo seguinte a explorar o individualismo e a concepção de pessoa cristã, pois ao estudar o budismo tibetano no Brasil, um país ocidental e de maioria cristã, essas especificidades são importantes para compreender o budismo no país.

A crença e o apego ao Eu são vistos no budismo como negativos, pois é esta crença que nos mantém no *samsara*, segundo a visão nativa para a prática do *Dharma*, os ensinamentos de buda *Sakyamuni*, é necessário que exista um desapego ao Eu. Desta forma, compreender esse processo é importante na medida em que busco através destas sessões apresentar o budismo enquanto religião e suas características. A partir da compreensão destas características é possível compreender a forma como o budismo tibetano manifesta-se no Brasil.

1.6 A prática e a aniquilação do eu

Durante seus ensinamentos sobre o budismo *Vajrayana*, lama Sherab enfatizou a importância do eu para a prática do budismo e ressaltou novamente o paradoxo do budismo, ao afirmar que o ego é necessário para a prática, mas que deve ser destruído a partir da prática: "Para praticar o *Dharma* necessita-se de um ego; mas o objetivo último é a realização do não eu, pois o ego é o que nos prende nesse ciclo de existência. Contudo, nosso Eu é necessário para a prática." Essa ênfase na necessidade do Eu para a prática, aparece como fundamental e pode explicitar como o budismo conseguiu fincar raízes no país, pois em última instância o que está posto é a necessidade do indivíduo, enquanto ideia e valor, sobretudo no âmbito religioso.

Ressalto que meu foco de análise recai sobre os leigos e não necessariamente sobre os monges, o que representa uma visão dual dos praticantes do budismo. Isto é, de um lado temos a laicidade (meu foco de análise) e do outro a comunidade monástica/*lamas*. Assim, a comunidade de praticantes do budismo (*Sangha*) será observada por mim de forma dual, o

que implica em uma hierarquização onde a metade monástica – pelo princípio organizador da prática – está acima da metade leiga.

Tambiah (1984), inclusive aponta para um dualismo semelhante, onde a própria metade monástica é hierarquizada de forma similar, através do princípio organizador da prática. O autor aponta para a dualidade existente na metade monástica da *sangha*, por um lado temos os monges da floresta, que buscam através do afastamento da sociedade e das práticas ascéticas a iluminação; por outro lado temos os monges da cidade. Essa dualidade entre os monges pode ser expressa da seguinte forma para o autor: monges da floresta cortam o contato com a sociedade, priorizam a meditação e as práticas ascéticas; monges da cidade mantém o contato regular com a sociedade, ensinam e doutrinam os leigos, performam ritos e buscam proporcionar mérito para os leigos. Há na realidade observada pelo autor, uma clara separação em níveis de práticas, onde os monges da floresta centram suas práticas em sua busca pela iluminação, não agindo diretamente sobre a sociedade, em uma atitude claramente *Hinayana*, contudo, o autor percebe que com o culto dos amuletos abençoados pelos monges da floresta, eles lentamente aproximam-se da sociedade leiga. Note que a prática age aqui também como princípio organizador, e os amuletos surgem enquanto forma de incluir a metade leiga nesse sistema, na medida em que distribuem as realizações dos mais renomados praticantes.

Além dessa dualidade na *sangha*, há uma dualidade também na forma de praticar o caminho budista: de um lado aqueles que focam-se na meditação e na prática; do outro lado aqueles que focam-se na leitura dos *sutras* e do aprendizado. Todavia, Tambiah (1984) enfatiza como os praticantes consideram desejável que o indivíduo possua ambas as virtudes. O aprendizado e a prática têm sido essenciais no budismo, não apenas como diferentes vocações, como ressaltado pelo autor, mas também como base da vida da *sangha*. Em meu campo observei de perto como a prática é valorizada, sobretudo por auxiliar na compreensão dos ensinamentos, há uma relação quintessencial entre prática e ensinamento: onde a prática é necessária para compreender-se os ensinamentos; e os ensinamentos por sua vez guiam as práticas e lhes dão mais profundidade, na medida em que fornecem um sistema de significados e ordenamento para a cosmologia envolvida na prática.

Durante os ensinamentos de *lama Sherab* sobre a Prática de Tara Vermelha, alguns praticantes conversavam na área social do centro, sobre como era bom rever os ensinamentos

após a prática, nessa conversa M. falou: “Sabe, as vezes é bom refazer alguns retiros porque depois que você tem uma prática boa, você entende melhor os ensinamentos.” O budismo mostra-se a partir de minha análise enquanto uma religião da prática, onde não basta saber o que dizem os ensinamentos, mas é necessário os praticar a fim de os tornar profícuos. É necessário observar a prática, enquanto rito, como um método para que o indivíduo modifique sua mente.

A prática meditativa, por vezes, tem no budismo – sobretudo no caminho *Vajrayana* – o papel da oração para os cristãos, pois ambos podem ser encarados como forma na qual o indivíduo liga-se à divindade, contudo, com objetivos diferentes. É possível traçar também um paralelo entre as práticas de austeridade descritas no *visuddhimagga*, com a mortificação praticada pelo clero na Igreja Católica durante a idade média, onde em ambas há uma busca pela superação das limitações corporais em prol da iluminação (no budismo) e na salvação (no catolicismo). Levando em consideração estes paralelos e o contexto no qual o budismo é praticado no Brasil, faz-se necessário considerar a concepção de pessoa cristã ocidental para entender como o budismo afeta esses indivíduos.

No contexto da prática budista *Vajrayana* no Brasil, sobretudo no Distrito Federal, há uma relação muito forte com o *lama*, figura central para compreender a possibilidade da existência de uma laicidade atuante no budismo. Dumont (1985), enfatiza como no budismo tradicional a prática ascética é possível apenas ao monge (indivíduo-fora-do-mundo), restando ao leigo apenas a possibilidade de receber ensinamentos sobre a moral relativa e algumas poucas orientações no sentido de auxiliar os monges, o que pode ser entendido nas práticas do caminho budista *Hinayana* – onde encontra-se a escola de budismo mais antiga, o Theravada. Aqui proponho uma compreensão da escola budista *Vajrayana*, onde a vivência leiga é possível através de sua relação com o *lama*, sendo então ao praticante dispensado a necessidade da prática de austeridades, como no caso dos monges da floresta.

Analisando a formação do culto dos amuletos abençoados pelos monges da floresta, Tambiah (1984), identifica uma nova morfologia do budismo na Tailândia onde os monges da floresta são lentamente inseridos na relação com a laicidade. Essa configuração pentádica, é formulada pelo autor correlacionando os seguintes atores: monges das vilas; monges da floresta; laicidade das cidades; laicidade das vilas; e por fim o poder central político e seus setores periféricos. Essa relação propõe uma mudança nas interações, sobretudo dos monges

da floresta, que passam a ser inseridos na relação com os leigos através dos amuletos que abençoam. Essa transformação da forma com que o budismo apresenta-se na Tailândia nos é importante, pois nos permite compreender o processo pelo qual a religião modifica-se a partir da inserção dos leigos nas práticas de meditação.

Tambiah (1984) propõe uma análise a partir do carisma, apresentado por Max Weber, e explicita como a busca dos leigos em relacionar-se com os monges através dos amuletos abençoados é guiada a partir de uma relação de transferência de carisma. Segundo o autor, credita-se aos monges da floresta além do desenvolvimento no caminho da iluminação, também a presença de *iddhis*, poderes advindos da prática espiritual (carisma), há ainda a possibilidade da transferência de parte destes poderes (carisma) através do processo de criação e benção destes amuletos por estes monges, o que torna estes objetos valiosos e procurados pelos leigos. No processo de produção destes amuletos, onde os monges inscrevem em folhas de metal *sutras*, *mantras* e orações, e as fundem na forma de amuletos que são abençoados através da entoação de *sutras* e *mantras* pelos mesmos, denota-se a transferência deste carisma – na forma de poderes sobrenaturais – a partir do monge para os amuletos. No *Vajrayana* essa concepção de transferência é dada através da iniciação que o *lama* confere ao praticante, assim a relação carismática presente no budismo tibetano nos permite compreender a hierarquia existente entre clero (*lama*) e laicidade (praticantes), esta relação fundamenta-se no conhecimento que os *lamas* possuem e principalmente em sua *expertise* com as práticas de meditação.

A obra de Tambiah (1984), é importante pois elucida bem a doutrina da presença no budismo, onde a relação com um professor é de cabal importância para o desenvolvimento do praticante. O autor cimenta seus estudos na hagiografia de Phra Acharn Mun, um importante monge da floresta, mestre da meditação, monge exemplar e excelente professor. Phra Acharn Mun é visto pelos praticantes na Tailândia como um *arhant*. A partir da hagiografia deste monge, o autor explica o processo de como um monge da floresta é reconhecido como santo a partir de seus feitos e como os amuletos produzidos e abençoados por ele passam a ser procurados e valorizados pelos leigos, ressaltando que Phra Acharn Mun possuía conexões reais com a *sangha* como um todo, isto é: monges da floresta, monges da cidade e leigos, seja por seus ensinamentos ou pelos amuletos abençoados por ele.

A vida de Phra Acharn Mun ilustra bem a importância da prática no budismo, por isso

sublinhei alguns momentos da vida dele como descritos por Tambiah (1984). Phra Acharn Mun após um sonho profético decide engajar-se na prática do *Dhutang*, práticas de austeridade e ascetismo, e a *Vipashyana*. A primeira prática está no nível onde as impurezas externas são eliminadas, pois são vistas como obstáculos para alcançar a iluminação; a segunda prática, a meditação *Vipashyana*, é utilizada a fim de remover os obstáculos internos para a iluminação. Monges como Phra Acharn Mun evitam, tanto quanto possível, o contato com leigos. Todavia, durante a última peregrinação realizada por Phra Acharn Mun, antes de sua morte, ele ativamente travou o máximo de contato possível com monges e com leigos, conferindo ensinamentos a ambos. Há a evidenciação, ainda na perspectiva nativa do budismo *Hinayana* na Tailândia, que o simples fato de ver e reconhecer um *arhant* é fonte de mérito para aqueles que buscam a iluminação, isto é, auxilia o indivíduo em sua busca pela iluminação (TAMBIAH, 1984). A figura dos *arhants* é lentamente suplantada pela figura dos *bodisatvas*, como Tara Vermelha, e a estas divindades é creditado o poder de auxiliar os indivíduos em sua busca pela iluminação apenas ao entrar em contato com elas, essa concepção é fundamental para a compreensão de como a Prática de Tara Vermelha é central para a vida do Padma Ling e seus praticantes.

A cremação de Phra Acharn Mun foi divulgada em rádio para que o maior número de discípulos deste mestre pudesse comparecer, leigos também compareceram à sua cremação. Após sua cremação, suas cinzas foram distribuídas para os monges presentes para que as colocassem em templos, além disso, leigos também receberam porções de suas cinzas. O processo de reconhecimento de Phra Acharn Mun enquanto santo está ligado diretamente com a relação deste monge com a comunidade leiga. Tambiah (1984) afirma que após quatro anos da morte do monge, uma mulher recebeu uma pequena porção das cinzas da cabeça de Mun, ela as guardou em casa e ao abrir percebeu que as cinzas haviam se transformado em relíquias. Após isso, outros casos semelhantes ocorreram com portadores das cinzas de Mun.

Mesmo após a morte de Phra Acharn Mun, Tambiah (1984) ressalta que para seus discípulos existe ainda uma ligação muito forte entre eles e o falecido mestre, alguns deles tiveram visões do mestre durante suas práticas de meditação. Nessas visões, o monge dava instruções aos seus discípulos, da mesma forma que fazia em vida. Esses ensinamentos eram semelhantes aos que ele mesmo recebeu de outros *arhant* a fim de sobrepujar os obstáculos

para a iluminação. De modo semelhante, *bodisatvas* como Tara Vermelha, aparecem na prática do budismo tibetano auxiliando os praticantes durante sua prática de meditação, a própria história a respeito da origem da Prática de Tara Vermelha nos apresenta uma relação entre praticante e *bodisatva* através da meditação através da forma com que a prática origina-se e é ensinada.

Em sua obra, Tambiah (1984), levantou uma característica importante do budismo: A doutrina da Presença. Na qual o estado búdico (ou a iluminação) é um estado que não possui forma ou sentido, transcendendo então a possibilidade de compreensão para nós. Este estado, todavia, faz sua presença ser sentida, como na doutrina católica quando fala-se que não se pode ver ou ouvir Deus mas ele está em todo lugar e pode ser sentido. Assim, o estado búdico tem de assumir formas mundanas do cosmos para que nós consigamos o compreender. Isso explicita, por exemplo, a figura dos *Tulkus* e *Bodisatvas*, que pela doutrina tibetana são seres que escolheram, após alcançar a iluminação, reincarnar para auxiliar outros a alcançar a iluminação, bem como a figura do monge Phra Acharn Mun que retorna para dar orientações aos seus discípulos após sua morte. Isto pode assemelhar-se, por exemplo, com a figura de Jesus Cristo, que faz-se mortal para espalhar a palavra de Deus e trazer a salvação, lembrando que a forma pura de Deus – no antigo testamento – não pode ser apreendida, por isso ele aparece para Moisés enquanto Sarça Ardente. Aqui apresenta-se uma questão fundamental cosmológica para o budismo: a necessidade de um professor que guiará o praticante, seja esse professor um monge da floresta, um *lama* ou mesmo um *bodisatva*, como Tara Vermelha.

É importante notar que estas figuras: *Tulkus* e *Bodisatvas*, têm a prática como sua forma principal de beneficiar os outros seres, isto é, sua volta não ocorre unicamente no âmbito de dar ensinamentos, mas de transmitir práticas para que outros seres possam também alcançar a iluminação. Chagdud *Tulku Rinpoche*, fundador da organização Chagdud Gonpa Brasil, como um *Tulku*, acredita-se que retornou após sua morte para continuar ministrando ensinamentos e práticas a fim de beneficiar o maior número de seres. A partir desta crença fundamenta-se a hierarquia no budismo *Vajrayana*, onde o *lama* encontra-se em uma posição de poder em relação ao praticante, pois ele detém o conhecimento dos métodos necessários para a iluminação.

A popularidade da religiosidade budista na Tailândia cresceu nos anos 70,

principalmente a partir do interesse da classe média urbana tailandesa, há nesse ponto o encontro de duas figuras, o leigo e o monge da floresta. O monge da floresta apresenta-se como devotado à meditação em busca da liberação; o leigo por outro lado apresenta-se enquanto praticante ocasional da meditação a fim de obter alguma tranquilidade e se afastar das preocupações mundanas, estresses e o envolvimento com os problemas mundanos (TAMBIAH, 1984). Nesse ponto o autor ressalta a admiração nutrida por parte dos leigos quanto a vida exemplar dos monges, semelhante àquela ressaltada por Duarte & Giumbelli (1995), quanto aos monges cristãos e os cidadãos que vivem próximo ao mosteiro. Esse processo de aproximação da classe média urbana e a meditação aparece, de certa forma, também no Brasil. Shoji (2002) apresenta o crescimento do interesse da classe média urbana brasileira pela meditação, na medida em que os templos budistas, antes circunscritos à população japonesa imigrante, abrem-se para o restante da população brasileira, há um processo histórico onde a meditação aparece em certa medida como uma potencial resposta para as questões formuladas pela classe média urbana brasileira.

Esse interesse pela meditação, parece ter uma relação com uma crise ocidental perante a religião bem como a internacionalização do budismo, sobretudo o tibetano, antes circunscrito a uma região geográfica específica. Durante a diáspora tibetana, onde *lamas*, monges e *Tulkus* espalharam-se pelo mundo e com eles levaram o budismo *Vajrayana*, essa religião tornou-se então acessível para o restante do mundo de maneira ampla, na medida em que estes mestres espalharam-se pelo globo em um movimento diferente da imigração japonesa, fato que abordarei no capítulo II.

O ensino da prática da meditação para leigos na Tailândia, é uma prática voluntária de um monge, de forma individual, ou de um pequeno círculo de monges que atraem estudantes da comunidade leiga (TAMBIAH, 1984). A partir desta configuração, o monge escolar, isto é, com a virtude do estudo dos cânones obtém renome, pois rapidamente são inseridos na mídia por seus ensinamentos à laicidade. Tenho enfatizado até aqui o foco que o budismo dá à prática, não é uma relação onde a leitura da doutrina seja ignorada, nessa relação é necessário que exista a prática para que o indivíduo desenvolva-se no caminho budista, essa relação aplica-se também à doutrina, assim a prática faz-se necessária para a plena compreensão da doutrina budista. No Padma Ling, sobretudo devido a inexistência de um *lama* residente,

encontra-se uma realidade na qual a prática apresenta-se como principal manifestação religiosa.

Nessa relação entre monges e a laicidade apresentada por Tambiah (1984), há foco também na prática, onde noviços são desencorajados a ler sobre a meditação e sim praticar a meditação, pois a prática da meditação requer do leigo um certo esforço para alcançar as primeiras realizações. O processo da meditação pelos leigos é comparado com o processo de afiar uma faca, assim é mais fácil afiá-la com esforço intenso do que a afiar algumas vezes por dia. Assim, um leigo alcança um nível de experiência de meditação por um intenso esforço inicial, após o qual, ele poderá meditar durante o seu dia a dia facilmente. O caminho da iluminação é então aberto para os leigos, através dessa relação entre monges e a laicidade na Tailândia. Este processo é similar ao processo que ocorre no Brasil com a vinda de Chagdud *Tulku Rinpoche*, na medida em que o mestre tibetano ensina a laicidade as práticas de meditação. No Padma Ling os visitantes são encorajados a engajarem-se na Prática de Tara Vermelha e lentamente serem inseridos na religião, recebendo eventualmente ensinamentos dos *lamas* e entrando em contato com os livros devocionais.

Toda essa longa digressão a respeito da obra de Tambiah (1984), descreve muito bem a forma com que a prática enquadra-se enquanto princípio fundamental do budismo, seja da linhagem *Theravada (Hinayana)* ou da linhagem *Vajrayana* – meu objeto de estudo. Por mais que o autor esteja descrevendo e analisando o contexto da Tailândia, há alguns pontos como salientei durante esta sessão que ajudam a compreender o contexto observado por mim, desta forma o trabalho dele é fundamental na medida em que apresenta ferramentas para a análise da realidade que deparei-me durante meu trabalho de campo, pois apesar das diferenças culturais e temporais a cosmologia budista é basicamente a mesma – salvo algumas nuances dadas pela linhagem *Vajrayana*. Em ambos os casos, a cosmologia fundamenta-se na noção de um mestre que ensina as práticas para a iluminação.

Cardoso (2016), salienta a forma como a: “cosmologia budista é fundada sobre a noção de um mestre realizado, capaz de transmitir aos seus discípulos indicações precisas e instruções sobre os modos de realização de estados mentais específicos e mais elevados existindo inclusive a possibilidade e "transmissão direta" (mente a mente) dos ensinamentos” (CARDOSO, 2016, p.49). Dentre estas indicações e instruções encontram-se, no caminho

Vajrayana, as práticas de *sadana* (instruções para uma prática específica) como a de Tara Vermelha, que são transmitidas de forma oral para os praticantes.

Pode-se decompor a relação mestre-aprendiz em três noções principais: a noção de linhagem – que, como vimos, diz respeito à transmissão genealógica de ensinamentos, técnicas e estados mentais, sendo aqui corporificada pelo mestre –, a noção de instrução – que diz respeito ao conjunto de enunciados corporais e diretrizes de prática que visam descrever as técnicas corporais e orientar os praticantes para sua realização – e a noção de devoção – que diz respeito aos parâmetros e as regras de conduta da própria relação mestre-aprendiz, comumente definida como uma relação marcada pela “entrega” e “confiança irrestrita” do praticante para com seu *lama* ou *guru* (CARDOSO, 2016, p.80).

A respeito destas três noções principais do praticante para com o seu mestre, encontrei em meu campo essa mesma configuração, sobretudo, em relação a questão da devoção. Em sua última visita à Brasília, *lama* Norbu reafirmou a importância da prática no budismo, de onde a fé deve nascer: "A fé é baseada na confiança, que advém da prática que fazemos. A verdade do fenômeno, a verdade última não nasce da fé cega". Nesta perspectiva o praticante nutrirá a fé na religião e sua devoção ao *lama*, a partir de sua confiança nas práticas e ensinamentos que lhe são passados. É possível compreender essa relação na medida em que as práticas auxiliam o indivíduo em sua busca pelo autoconhecimento e desenvolvimento de potencialidades, desse modo a noção de crença presente no budismo difere-se bastante da noção de crença e fé presentes no catolicismo, na qual é preciso crer *a priori*.

Assim como na obra de Tambiah (1984) a relação entre os monges/*lamas* e a laicidade é importante. Proponho aqui uma paisagem semelhante a partir da diáspora forçada dos *lamas* e *Tulkus* após a invasão do Tibete pela China em 1950. Após a ocupação chinesa do Tibete, estes mestres espalharam-se pelo mundo, entrando em contato com leigos em diversos países, Chagdud *Tulku Rinpoche*, assim como diversos outros mestres, entram em contato com leigos e lhes ensinam práticas meditativas como a Prática de Tara Vermelha e dão ensinamentos sobre a doutrina budista, aqui o budismo tibetano diferencia-se do budismo que foi trazido pelos imigrantes japoneses para o Brasil em 1908, pois há claramente um movimento de conversão.

Em 1995, Chagdud *Tulku Rinpoche* chega até o Brasil construindo o primeiro templo

budista tibetano em Três Coroas, Rio Grande do Sul: o Chagdud Gonpa Khadro Ling, além de fundar diversos outros centros de prática no país. A relação de Chagdud *Tulku Rinpoche* no Brasil deu-se majoritariamente com uma população leiga, em um país de maioria cristã, eminentemente relacional e individualista. E é a partir destas concepções que guiarei meu trabalho, pois há uma configuração da religiosidade budista no país a partir dessa perspectiva leiga que teve suas concepções de mundo sedimentadas por uma doutrina cristã e individualista.

Tendo em vista essa especificidade da sociedade brasileira, será possível compreender como o budismo tibetano finca raízes no país. Essa receptividade pode ser retomada a partir do individualismo. Dumont (1985), percebe que no desenrolar de ambas religiões, cristianismo e budismo, ambas tomaram caminhos diferentes quanto ao individualismo, chamo a atenção aqui em minha dissertação para o reencontro destas duas religiões, após a sedimentação do individualismo no ocidente, sendo o individualismo ocidental – nascido no cristianismo – fundamental para a entrada do budismo no ocidente. Essa conjuntura, que após séculos, gerou a necessidade da inserção de leigos no budismo para a sobrevivência e reprodução desta religião no ocidente, sinaliza para uma secularização do budismo, isto é, o surgimento do indivíduo-dentro-do-mundo na medida em que o individualismo ocidental atualiza as concepções do budismo sobre o indivíduo. Antes de desenvolver esta hipótese de como o budismo tibetano é introduzido no Brasil, é necessário apresentar minha proposta de análise do *mantra*, pois ele será fundamental para a compreensão da Prática de Tara Vermelha.

1.7 O *mantra* enquanto prece: a tensão entre fazer e pensar

A prática possui um local central na vivência religiosa do budismo, assim como a oração a possui para os cristãos (TAMBIAH, 1984), a igreja católica utiliza-se de uma série de orações com objetivos específicos durante seu maior rito: A missa, tendo a oração um papel fundamental durante os ritos cristãos. Práticas meditativas como a Prática de Tara Vermelha também possuem uma série de orações que são utilizadas, contudo sua forma e utilização difere um pouco das orações cristãs, mas o objetivo organizacional é semelhante. O *mantra* tem como objetivo propiciar uma mudança mental no indivíduo que o recita, seu

mecanismo de funcionamento depende principalmente da acumulação, isto é, a recitação contínua destas palavras, para além disso há também a noção de que o *mantra* atua enquanto símbolo da própria divindade envolvida, apontando também para a sua presença, desse modo apresentarei aqui minha proposta de análise a respeito desta oração.

No cristianismo, principalmente no catolicismo utiliza-se folhetos que contém as leituras da missa e as orações que serão utilizadas; no budismo tibetano utiliza-se a *sadana*, uma série de papéis retangulares que contém as instruções para a prática e *mantras* que serão utilizados. Pode-se compreender o papel da *sadana*, enquanto orientador da prática, de forma semelhante ao povo de Deus, utilizado durante as missas católicas em Brasília, pois em ambos os textos litúrgicos encontra-se o passo a passo que deverá ser seguido durante o rito, contudo as semelhanças param por aí, não irei me deter sobre as extensas diferenças entre ambos os textos, mas os comparo na medida em que isso pode esclarecer a utilização da *sadana* durante as práticas *Vajrayana*, na medida em que existe uma *sadana* para cada prática.

A meditação tem como objetivo conduzir o indivíduo ao nirvana e posteriormente a iluminação, na medida em que promove uma mudança mental no indivíduo: “To promote spiritual development, to diminish the impact of suffering, to calm the mind and to reveal the true facts of existence” (TAMBIAH, 1984, p. 38). Dentro da prática budista, sobretudo no caminho *Vajrayana*, os *mantras* são entoados com algumas semelhanças e algumas diferenças da oração cristã. Desta forma, considero profícuo retomar o trabalho de Marcel Mauss: A prece, pois ele oferece ferramentas para a compreensão dos *mantras* utilizados nas práticas budistas, sobretudo na Prática de Tara Vermelha. O *mantra* analisado – enquanto prece – revela a relação entre mito e rito presente na prática:

Assim um ritual de orações é um todo, onde são dados os elementos míticos e rituais necessários para compreendê-lo. Pode-se até dizer que uma única prece compreende, amiúde claramente expressas, um certo número de suas próprias razões. Ao passo que, em outros ritos, o corpo de ideias e de sentimentos permanece comumente num estado vago; ao contrário, as necessidades da linguagem fazem com que a própria oração muitas vezes especifique ela própria as circunstâncias, os motivos de sua enunciação. A análise da oração é, pois, mais fácil do que a da maioria dos fenômenos religiosos (MAUSS, 2005 p.231).

Mauss (2005), ressalta como a prece pode desempenhar diversas funções: petição brutal, ordem, ato de fé, confissão, súplica e louvor, dentre outras, mas tem como principal

característica a junção do agir (rito) e do pensar (mito), para o autor a prece condensa diversos fenômenos religiosos, pois participa do rito e da crença. Quanto ao rito a prece representa uma atitude assumida; um ato realizado em vista das coisas sagradas; pode se dirigir a uma divindade e a influenciar; consiste de movimentos materiais dos quais espera-se resultados. Quanto ao credo/crença a prece exprime ideias e sentimentos religiosos. A oração, enquanto palavra, condensa o agir e o pensar, sobretudo a crença. Durante a Prática de Tara Vermelha, o *mantra* da divindade é utilizado, de forma a sustentar a visualização da divindade pelo indivíduo, bem como forma de manter a concentração deste indivíduo durante a prática, o *mantra* age também sobre a divindade e apresenta sua eficácia principalmente a partir de sua semelhança com a divindade.

A oração é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem uma meta e um efeito; no fundo é sempre um instrumento de ação. Mas age exprimindo ideias, sentimentos que as palavras traduzem externamente e substantivam. Falar é ao mesmo tempo, agir e pensar; eis por que a prece depende, ao mesmo tempo, da crença e do culto (MAUSS, 2005, p.230).

A partir desta definição inicial de Mauss (2005), é possível perceber como uma prece torna-se um *locus* de análise importante, pois permite acompanhar a interação entre dois segmentos distintos: o agir (rito) e o pensar (mito). Aprender o movimento entre esses dois aspectos torna-se de suma importância, pois como apresentarei no capítulo III, o *mantra* condensa em si uma miríade de significados. O autor afirma a importância de se compreender o sentido de um rito, isto é, as crenças às quais guiam este rito; o mito por sua vez só é verdadeiramente explicado após se compreender quais os movimentos – os ritos – os quais ele comanda. Assim proponho aqui, compreender o *mantra* enquanto prece na medida em que possibilita a explicação das práticas – que são fundamentais para o budismo – bem como a crença que está permeada nas práticas como a de Tara Vermelha. Assim, faz-se necessário compreender a crença religiosa em conjunto com as práticas guiadas por ela; e também é necessário compreender a prática a partir do sentido que a crença lhe confere.

Ao acompanhar a Prática de Tara Vermelha, e a cosmologia envolvida na prática, deparei-me com a entoação de *mantras*. Por um lado, essa entoação tem função similar à oração na medida em que visa ligar o praticante à divindade e agir sobre a divindade; por outro lado adquire nuances próprias como a necessidade de entoá-lo repetidamente para que ele surta efeito e a possibilidade de gerar uma mudança na mente do indivíduo que o entoa.

A prece apresenta um movimento onde rito e crença se entrelaçam: “Ela é plena de sentido como um mito; frequentemente é tão rica em ideias e em imagens como uma narração religiosa. É cheia de força e eficácia como um rito; com frequência é tão poderosamente criadora quanto uma cerimônia simpática” (MAUSS, 2005, p.231). O *mantra* possui uma centralidade na Prática de Tara Vermelha e outros *Bodisatvas* – afinal cada divindade possui um *mantra* específico que é ligado a si.

Em seu desenvolvimento no ocidente, a prece, tem uma função principal: a de ligar os indivíduos com Deus, para Mauss (2005), a prece passa por um processo de individualização, assim como a religião, aonde o indivíduo ganha cada vez mais importância, assim a prece torna-se o meio de livre conversação do indivíduo com Deus. Por esse motivo, pretendo debruçar-me sobre o processo de individualização presente no ocidente, a fim de contextualizar a função da prece e do *mantra* nesse sentido.

É importante ressaltar a relação com o desenvolvimento da prece no ocidente apresentada por Mauss (2005), com o processo de individualização que nasce do cristianismo apresentado por Dumont (1985). Em ambos os casos há um processo de ligar o homem a Deus, não através da comunidade, mas enquanto indivíduo moral e de valor, um processo observado por Duarte e Giumbelli (1995) na concepção de pessoa cristã.

Na medida em que as coisas religiosas tornaram-se mais imateriais e transcendentais, a oração teve de adequar-se a essa realidade, e isso só foi possível devido a oração ser uma palavra, o que para Mauss (2005) implica nela estar mais próxima do pensamento, e assim poder acompanhar esse processo de abstração. O *mantra*, como pude observar, apesar de ser entoado de forma audível, tem como característica fundamental intervir na mente do indivíduo.

O *mantra* tem então a função de transformar, através do contato com a divindade, a mente do indivíduo em busca da iluminação, não se trata do mesmo processo de individualização presente no ocidente, pois é guiado por premissas diferentes como apresentei nas sessões anteriores. Contudo, este é um processo que adapta-se ao individualismo ocidental e depende dele para funcionar no contexto brasileiro.

Para Mauss (2005), o *mantra* apresenta-se enquanto uma prece mental que envolve a concentração mística do pensamento e pode conduzir à *dhyâna* (estado da mente advindo da meditação, concentração) da ascese, que pode levar ao nirvana búdico ou ao aniquilamento da

consciência individual – estado não dual, isto é, não há diferença entre Eu e outro. Esta especificidade torna possível compreender a importância do *mantra* na meditação, na medida em que ele aparece enquanto caminho para a concentração necessária na meditação.

Há na prece uma especificidade histórica, na qual as premissas de cada religião definem a forma e o conteúdo da mesma. A prece deve ser compreendida enquanto discurso ritual, adaptado a sociedade religiosa, uma série de palavras cujo sentido é determinado e são dispostos numa ordem reconhecida como ortodoxa pelo grupo, sua virtude é aquela que a comunidade lhe atribui, a prece é eficaz porque a religião assim a declara (MAUSS, 2005). O *mantra* adequa-se à premissa do budismo da necessidade da prática, e do foco sobre a mente do indivíduo a fim de alcançar o estado búdico.

Conforme afirmei, o budismo caracteriza-se principalmente pela prática: seja pelas práticas de austeridade ascética descritas no *visuddhimagga*; pelas diversas práticas de meditação como a *Shamata* e a *Vipashyana*; ou pelas práticas de meditação envolvendo a entoação de *mantras* e a visualização de deidades como a Prática de Tara Vermelha. O *mantra*, enquanto prece, incide diretamente sobre a mente do indivíduo ao lhe propicia um estado de concentração fundamental para a meditação. Desta forma, a morfologia das práticas e do *mantra*, apresentam características voltadas para a concepção de mundo budista bem como para os objetivos da religião, no caso a iluminação.

É importante ressaltar que apesar da prece individualizar-se, ela é eminentemente social. Assim como Asad (2010) utiliza-se do exemplo de Vygotsky a respeito do desenvolvimento infantil, onde existe a internalização da fala social pelo indivíduo a fim de internalizar os signos, aqui há uma inseparabilidade do espectro social da prece e de sua característica individual, onde o indivíduo deve passar por um processo de internalização dos signos que são mobilizados pelo *mantra* durante a prática de meditação. Para Mauss (2005), por mais que a meditação lide com os processos interiores do indivíduo ela conseqüentemente será guiada por princípios gerais dos ritos, isto é, o indivíduo adapta seus sentimentos individuais a uma linguagem que ele não produziu, desse modo o ritual torna-se a base da oração, por mais individual que ela seja.

No budismo há uma presença da prática individual, como nos *arhats* descritos por Tambiah (1984), contudo existem momentos nos quais as práticas são realizadas em grupo em prol de uma potência e eficácia advinda da coletividade. Rinpoche (2013), apresenta como na

cosmologia do budismo tibetano a entoação de *mantras* em coletividade apresenta uma maior eficácia quando realizada em conjunto pela *sangha*. Mauss (2005) ressalta essa característica, onde as orações são feitas em grupo e/ou guiadas por um condutor, semelhante as práticas budistas onde um praticante dirige a prática em grupo, a Prática de Tara Vermelha segue uma organização semelhante quando realizada no Padma Ling, no qual vários indivíduos reúnem-se para praticar em conjunto.

Outro ponto de extrema importância é a autoria da prece, muitas vezes o autor nem sempre pode ser encontrado ou os autores são míticos (MAUSS, 2005). No budismo tibetano, práticas como as de Tara Vermelha são compreendidas como tesouros ensinados por Padmasambhava – *Guru Rinpoche*, fundador da escola budista *Vajrayana* e *buda* anunciado por *Buda Sakyamuni*. Estes tesouros foram escondidos para que fossem posteriormente encontrados por Apong Terton (descobridor de tesouros espirituais) e ensinados em benefício das gerações futuras. A origem dos *mantras* envolvidos em segredos e a mística de suas práticas, refletem a característica tântrica do budismo tibetano, como apresentarei no capítulo III a partir da cosmologia da Prática de Tara Vermelha. O *mantra* reflete poderes sobrenaturais (*iddhi*) que são propriedades alcançadas pelo asceta, ou no caso do budismo *Vajrayana* por praticantes que alcançaram níveis de realização na prática budista. Aqui destaco que cada sílaba do *mantra* é um símbolo com vários níveis de significado.

Assim, adoto o conceito de prece de Mauss (2005) enquanto atos tradicionais e eficazes que versam sobre coisas ditas sagradas. Para o autor, a prece age sobre seres sagrados, eles é que são influenciados por ela, neles que se suscitam modificações. Além disso, o autor ressalta como as orações diferem-se da linguagem profana comum, recorrendo muitas vezes a linguagem dos antepassados, línguas que o indivíduo não domina ou compreende, mas que visam separar o profano do sagrado e tem eficácia intrínseca. O *mantra* por sua vez, é compreendido em meu trabalho como uma forma do indivíduo agir sobre sua mente, e não somente sobre as divindades com as quais entra em contato através das práticas budistas.

A compreensão desse contexto relativo aos *mantras* enquanto prece, auxiliam a compreender a prática de Tara Vermelha, na medida em que apontam para a concepção de mundo da religião budista e os objetivos da religião, que diferem da religião cristã. A mitologia e cosmologia que guiam a prática budista, focam-se nos ensinamentos do

Vajrayana sobre a natureza búdica intrínseca, que precisa ser desperta através da prática. Neste contexto, o *mantra* insere-se como forma de agir sobre a mente, na medida em que liga o praticante com a divindade em um *continuum* da natureza búdica, presente em ambos. A partir de uma concepção de religião ampla, a apresentação de pontos fundamentais do budismo tibetano e a definição do *mantra* enquanto prece mental, busquei descrever esta religião a fim de no próximo capítulo demonstrar como essa religião é vivenciada no Padma Ling e apresentar em linhas gerais a forma como ela entra no Brasil. No capítulo seguinte explicitarei como a concepção de pessoa cristã e o individualismo ocidental (fruto de um processo histórico envolvendo a religião cristã) acoplam-se ao budismo *Vajrayana* e tornam-se fundamentais para que os indivíduos se engajem e pratiquem esse caminho budista no Brasil.

CAPÍTULO II

Budismo no contexto brasileiro e Ideologia moderna

“Ele viu que a existência era como a luz de uma vela: a luz da vela e a extinção da luz da vela eram a mesma coisa”.
Despertar: uma vida de Buda (KEROUAC, 2012, p.54).

Neste capítulo, apresentarei a forma com que o budismo tibetano (*Vajrayana*) manifesta-se em Brasília, para tanto, apresento o Chagdud Padma Ling, doravante Padma Ling, descrevendo seu funcionamento a partir da prática de meditação *Shamata*, que é realizada semanalmente aos sábados às 17:30. Após essa apresentação, pretendo também analisar como o budismo foi inserido no Brasil, em específico a linhagem tibetana, a partir da chegada de Chagdud *Tulku Rinpoche*.

A origem do Padma Ling está ligada intimamente com a vinda do *lama* tibetano Chagdud *Tulku Rinpoche* para o Brasil em 1995. O budismo *Vajrayana* historicamente esteve restrito ao Tibete, por isso comumente é chamado de budismo tibetano, contudo, com a invasão do Tibete em 1959 pela China, diversos *lamas* fugiram do país, levando consigo sua religião. A partir desta diáspora, o budismo *Vajrayana* espalhou-se pelo mundo através destes *lamas* que fugiram do país, entre eles Chagdud *Tulku Rinpoche*, que em 1979 viaja para os Estados Unidos, onde funda um grupo de prática de meditação e em 1983 ele estabelece o Chagdud Gonpa Foundation. Em 1995, Chagdud *Tulku Rinpoche* mudou-se definitivamente para o Brasil, onde coordenou a construção do primeiro templo tibetano no país, o Khadro Ling, com a sua mudança para o Brasil o *lama* fundou o Chagdud Gonpa Brasil. De 1995 até 2002, o ano de sua morte, Chagdud *Tulku Rinpoche* fundou centros de prática budista e ministrou ensinamentos no país. Em 20 de outubro de 2000, o *lama* autorizou a criação do Chagdud Gonpa Padma Ling (Padma Ling) – a Morada do Lótus. O Padma Ling é um centro de meditação, estudo e prática do budismo tibetano *Vajrayana*, da linhagem *Nyngma*.

No capítulo anterior apresentei como o budismo, sobretudo o *Vajrayana*, organiza-se em torno das práticas de meditação e dos ensinamentos dos *lamas*. Há nessa característica uma tensão entre rito (prática) e mito (ensinamentos), onde a prática tem primazia na medida em que possibilita ao indivíduo desenvolver suas potencialidades (visão pura da

realidade) e conseqüentemente compreender os ensinamentos. Contudo, nesse processo a figura do *lama* – um professor realizado – é indispensável, na medida em que ele oferece os métodos (práticas) e os ensinamentos que ajudarão o indivíduo alcançar a iluminação, na perspectiva *Varayana* cada indivíduo possui a natureza búdica, todavia necessita das práticas e ensinamentos para que essa natureza aflore.

A partir da centralidade da figura do *lama* no budismo *Vajrayana* e sua importância para a introdução da religião para o Brasil, abordarei a figura do *lama* enquanto *guru*, sobretudo a partir das questões levantadas por Barth (2000), pois, elas nos ajudam a compreender a organização sociológica da religião ao redor da figura do *lama*, enquanto figura central no processo de reprodução cultural. O Padma Ling, como afirmei, foi criado por Chagdud *Tulku Rinpoche*, contudo, assim como outros centros de prática não possui um *lama* residente, o que possibilita uma configuração que tem a figura do *lama* enquanto central na disseminação do conhecimento, mas que nas práticas cotidianas apoia-se na figura dos leigos que auxiliam na reprodução cultural do budismo ao guiar e ensinar as técnicas envolvidas nas práticas realizadas no centro.

Em sua obra, Barth (2002), realiza a comparação entre duas áreas etnográficas distintas: o sudeste asiático (Bali) e a melanésia (Nova Guiné), com o intuito de analisar os processos de reprodução e criatividade cultural. A partir da comparação destas duas regiões, o autor apresenta e compara dois tipos sociais ideais: o *guru* e o iniciador. Entre estes dois tipos sociais ideais há uma diferença fundamental: o *guru* tem um papel ativo e intencional na reprodução cultural, na medida em que instrui e forma discípulos; o iniciador por outro lado, detentor de um conhecimento excepcional, não o ensina, guardando este conhecimento para a performance ritual pública e a iniciação de noviços. O *guru* através da fala, isto é, de seus ensinamentos e reflexões, possibilita a criação de um conhecimento individualizado, uma vez que este conhecimento depende apenas que o indivíduo compreenda-o e o decore, sem necessariamente passar pela experiência envolvida no ensinamento. O iniciador, por outro lado, oferece através da experiência advinda de sua performance – predominantemente não verbal – a transformação dos noviços através de sua participação na iniciação, assim, eles conhecem porque vêm, porque lá estão, porque são objeto das ações do iniciador.

Contudo, há entre estes dois tipos ideais possíveis gradações, apesar da predominância do papel do *lama* enquanto *guru*, por vezes, ele assume o papel de iniciador. Essa gradação no

papel do *lama* é importante para compreender a forma com que a prática e os ensinamentos interagem no budismo *Vajrayana*, nesta dissertação apenas apresento a prática de meditação *Shamata* e a Prática de Tara Vermelha, em seu âmbito conciso, que podem ser praticadas sem a iniciação, contudo há práticas – como a própria Prática de Tara Vermelha, em seu contexto extenso – que apenas podem ser praticadas após uma iniciação formal nos segredos relativos a elas. O *lama* então atua enquanto iniciador ao introduzir seus discípulos nestas práticas, através de um intrincado processo ritual de apresentação do indivíduo ao *Bodisatva* envolvido na prática, seu *mantra* e ao fornecer a autorização formal para que o indivíduo realize esta prática. Sinalizo esta gradação, pois ela é de suma importância para o engajamento do indivíduo nesta religião, pois na medida em que o indivíduo realiza as práticas abertas aos não iniciados, tais práticas o conectam-se com os ensinamentos que cimentam seu caminho para as práticas fechadas aos iniciados, que por sua vez conecta o praticante com os ensinamentos mais avançados, há sem dúvida um sistema de retroalimentação que envolve a prática e os ensinamentos através da iniciação em um processo de reprodução cultural.

Essa figura dupla do *lama* gera uma relação hierárquica entre ele e os discípulos na medida em que ele apresenta ensinamentos e iniciações aos seus discípulos, o que impulsiona os praticantes a buscarem ensinamentos e iniciações com mais de um *lama*, mesmo sendo ligado formalmente a um único *lama*. Títulos honoríficos como *Rinpoche* (precioso), remetem diretamente a essa dimensão, pois nem todos os *lamas* possuem este título, que advém do reconhecimento da preciosidade que este *lama* possui, a partir dos ensinamentos que confere e das práticas que conhece. Assim, um *lama* pode ser considerado duplamente precioso: a partir dos ensinamentos que confere; e a partir do segredo, envolvido nas práticas que ele conhece e que são apenas ensinadas aqueles que ele próprio inicia. Desse modo, retomarei brevemente alguns pontos da obra de Barth (2002) a respeito destes tipos ideais, na medida em que eles nos ajudam a compreender a organização do Padma Ling, e as configurações advindas da ausência de um *lama* no centro.

O papel de *guru* e iniciador são constituídos culturalmente, a partir de conjuntos de premissas e conceitos existentes: o *guru* alcança sua realização ao reproduzir o conhecimento; o iniciador, ao proteger o conhecimento. A partir disso cada papel demanda uma forma completamente diferente de lidar com o conhecimento: o *guru* deve oferecer o conhecimento gratuitamente, explicando, instruindo e exemplificando o conhecimento, a fim de incutir na

mente de seus pupilos os elementos da tradição na qual baseiam-se seus ensinamentos; o iniciador, por sua vez, guarda seu conhecimento até o dia de clímax, onde deve criar uma performance, um drama que ocasiona a transformação dos noviços (BARTH, 2002,). Apesar da figura mista do *lama*, para este capítulo nos é suficiente a compreensão da figura do *guru*, na medida em que ele apresenta os caminhos pelos quais um mestre consegue disseminar um conjunto intrincado de conhecimentos através de seus ensinamentos, que possibilitam uma apreensão desse conhecimento por seus pupilos de forma individualizada.

No primeiro capítulo situei algumas das características fundamentais do budismo *Vajrayana*, sobretudo a partir do material etnográfico reunido ao acompanhar as visitas dos *lamas* e os ensinamentos por eles conferidos no Padma Ling. Nestas visitas o papel representado pelos *lamas*: Norbu, Sherab e Khadro, circunscreveram-se ao papel de *guru* na medida em que apresentaram ensinamentos a respeito do *Vajrayana* e da meditação, sem contudo conferir iniciações, exceto no caso da *lama* Khadro, que conferiu a iniciação da prática de transferência de consciência (*Powa*) através de um complexo ritual iniciático. A relação hierárquica entre *lama*, enquanto *guru*, e praticantes é fundamental, pois a forma com que os *lamas* ensinam o *Vajrayana* é fundamental para compreender seu processo de reprodução e os motivos que o levaram a integrar-se em uma sociedade individualista como o Brasil.

A contribuição de Barth (2002), nos apresenta algumas pistas acerca deste processo de reprodução cultural utilizado pelos *gurus*: 1 – os ensinamentos, palavras e reflexões do *guru* são radicalmente descontextualizados, de forma que o discípulo não necessite passar pela experiência envolvida no ensinamento, mas que compreenda o ensinamento e lembre-se dele, este processo torna o conhecimento individualizado, isto é, disponível de maneira singular na memória de cada pessoa; 2 – este conhecimento é trabalhado de forma a tornar-se logicamente integrado a um grupo de premissas produzidas pelos *gurus*, assim, esse conhecimento torna-se relevante em relação a este grupo de premissas apresentados pelo *guru*; 3 – o *guru* apresenta um projeto aos seus alunos e discípulos onde eles são incentivados a desenvolver uma preocupação com seu próprio aprimoramento, através de uma concepção de si permanentemente exigente e moldada à imagem dos ensinamentos do *guru*.

Esta abordagem nos permite compreender como no Padma Ling, a visita dos *lamas* e seus ensinamentos tornam-se momentos preciosos para os praticantes, na medida em que os

lamas exerceram o papel de *guru* durante as visitas que acompanhei no centro. Neste capítulo, o terceiro ponto apresentado por Barth (2002) é central, pois o projeto do *lama* em incentivar seus alunos a buscarem um constante aprimoramento – a partir dos ensinamentos que confere – parece encontrar um terreno fértil no Brasil, sobretudo nas camadas médias da sociedade brasileira em busca pelo aprimoramento e desenvolvimento de suas potencialidades. Contudo, é necessário ressaltar que este projeto do *lama* é guiado pela questão cosmológica da iluminação na religião budista.

A busca pela iluminação no budismo, como apresentei no primeiro capítulo, é um processo altamente individualizado através da prática de meditação e do estudo, em que Sidarta Gautama enquanto *buda*, *lamas* e os *Bodisatvas* constituem um modelo a ser seguido. Contudo, há outra característica que deve ser observada neste processo: a relação hierárquica existente neste caminho, sobretudo, a partir da premissa cosmológica de um professor realizado que deve ensinar as práticas ao discípulo. Barth (2002), em seu trabalho, realizou uma rápida análise desta hierarquia no Butão – país orientado pela religião budista –, onde é possível observar como o monasticismo tibetano apresenta este caminho individualizado preso a uma firme regulação institucional que é levada a cabo por um sistema de controle de autorizações: apenas os *lamas* seniores podem conceder a benção que assegura os méritos decorrentes do estudo; e apenas eles podem oferecer a autorização que abre o caminho para a aprendizagem, que deve anteceder cada etapa do estudo. O ensinamento religioso, ainda que baseado em textos e escritos sagrados, é regulado como um processo hierarquizado de transmissão de conhecimento de *gurus* individuais para seus discípulos.

O objetivo desta dissertação não é o de analisar uma ordem monástica tibetana, mas os praticantes leigos no Brasil, duas realidades distintas. Porém, a hierarquia presente em ambas nos ajuda a compreender como o *lama* impõe-se no Brasil de forma hierárquica aos leigos, na medida em que ele confere os ensinamentos e também confere às iniciações para a prática, o que mantém os praticantes budistas ligados a sua figura, esta relação hierárquica entre *lama* e praticante aparece não como uma característica específica desta religião no Brasil, mas como uma característica específica do budismo tibetano.

Retomemos à figura de Chagdud *Tulku Rinpoche*, ao trazer o budismo tibetano ao Brasil ele realiza uma reprodução cultural desta religião, que integra-se à cultura local, resultando na forma com que o budismo tibetano manifesta-se no país. Neste processo uma só

pessoa traz consigo um enorme corpo de conhecimento e o reproduz, este processo de entrada da religião só é possível através da reprodução cultural que ele realiza através de seus ensinamentos. Estes ensinamentos, por sua vez, devem ser individualizados, de modo que prescindam do conhecimento das experiências envolvidas na construção deste conhecimento, isto é, é necessário que esse conhecimento seja descontextualizado e individualizado, semelhante ao conhecimento que é ensinado pelo *guru*, desta forma os processos descritos por Barth (2002) nos possibilitam apreender e compreender esse processo de introdução do budismo tibetano no país a partir da figura de Chagdud *Tulku Rinpoche*.

Meu argumento implica, contudo, que apenas os ensinamentos dos gurus permitem que esses corpos de conhecimento se tornem encapsulados, individualizados e transportáveis. Só assim o budismo tântrico pôde ser levado por um punhado de *gurus*, tais como Padmasambhava, e ser enxertado em outras raízes sociais no Himalaia Oriental. Como havia sido moldado nessa forma verbalizada e ensinada, o budismo tântrico pôde ser transportado para o Butão, onde permanece vivo, mil anos após ter desaparecido de Swat, onde se formara" (BARTH, 2002, p.154).

Esta forma de ensinar, capaz de tornar um massivo corpo de conhecimento encapsulado, individualizado e transportável, apresenta-se como uma característica não só de Padmasambhava, mas de *lamas* como Chagdud *Tulku Rinpoche*. Essa característica na forma de ensinar é o que possibilita que estes mestres, exilados de seus países, consigam reproduzir esta religião em países com ideologias diferentes das suas, sinalizo que este é um movimento de um budismo de conversão e não de um budismo étnico, como o que chega no Brasil em 1908 com a chegada dos imigrantes japoneses ao país. Entretanto, antes de abordar a forma com que esta religião é introduzida no país, descreverei o Padma Ling e a forma com que ele adapta-se perante a ausência de um *lama* residente.

2.1 Padma Ling: A morada do lótus

O Padma Ling está localizado no bairro da Asa Norte, inicialmente havia decidido por realizar uma visita exploratória a ele, contudo, naquela época, meados de 2016, o centro passou por uma mudança de endereço, o que impossibilitou a realização desta primeira visita. Desse modo, realizei algumas visitas ao Centro de Estudos Budistas *Bodisatva* Brasília (CEBB-Brasília), com a concretização da mudança do Padma Ling para o seu novo endereço,

pude então em 12 de agosto de 2016 realizar minhas primeiras visitas ao centro. O Padma Ling, como afirmei, não possui um *lama* residente, porém está sobre a coordenação da *lama* Sherab Drolma.

Ao entrar no Padma Ling a primeira coisa que se pede é que o visitante retire seus sapatos e os deposite em uma sapateira de metal, na forma com que o centro é organizado há uma separação entre a área social e a sala de meditação. A área social é o local no qual ocorrem a maioria das conversas a respeito da prática e do *Dharma*, nela há um sofá, uma mesa com biscoitos e chá, um bebedouro e a loja do Padma Ling, aonde há um móvel de madeira com e de vidro, são expostos os itens devocionais a venda: *sadanas*; *japamalas*, colar de 108 contas utilizados para contar *mantras* durante as práticas; imagens das divindades, como Tara Vermelha; imagens dos *lamas*; porta *sadanas*, entre outros objetos. Em frente à loja há uma estante local no qual são expostos livros devocionais, a área social conta ainda com um banheiro feminino e um banheiro masculino, além de uma cozinha. De modo semelhante a Trajano (1984), que relatou a importância das conversas travadas no *foyer*, levei em consideração as conversas que são realizadas na área social, que são em sua maioria direcionadas ao contexto da prática do budismo, a fim de compreender o funcionamento do centro.

Há na forma da organização espacial sem dúvida uma manifestação da hierarquia presente, em sua pesquisa Trajano (1984) apresentou como os músicos na orquestra organizam-se de forma hierárquica, os instrumentos mais prestigiados ficam mais próximos ao maestro e os menos prestigiados ficam mais distantes do maestro, além disso a entrada do maestro materializa esta hierarquia na medida em que mobiliza os músicos enquanto o maestro dirige-se para o púlpito. A hierarquia apresenta a existência de um todo e a organização das partes a partir das diferenças existentes entre elas e sua aproximação ou distanciamento do princípio organizador desta hierarquia, estando o maestro em uma posição superior aos violinistas que, por sua vez, estão acima dos músicos que manuseiam os metais e assim por diante. Levo em consideração este *insight* de Trajano (1984), pois ele nos permite observar como a organização da sala de meditação nos remete à hierarquia presente no Padma Ling, onde o *lama* é a figura central – mesmo na sua ausência – seguido pelos praticantes mais avançados e descendo gradualmente até os visitantes, essa hierarquia manifesta-se não apenas na forma com que o espaço é organizado, mas no conhecimento das práticas: como

sentar-se, como pronunciar o *mantra*, como realizar as prostrações antes da meditação, como manusear a *sadana*. O conhecimento destas práticas aponta para o princípio organizador que apresentei na hierarquia entre os caminhos budistas (*Hinayana*, *Mahayana* e *Vajrayana*): a prática, isto é, o quão avançado na prática de meditação o indivíduo está.

A sala de meditação possui diversos quadros de pano (*tanghka*), que retratam *Bodisatvas* como Tara Vermelha, diversas almofadas para que os praticantes se sentem e banquetas pintadas na cor vermelha para que eles apoiem os textos litúrgicos (*sadanas*), que não devem ser depositados diretamente no solo, além disso, nesta sala fica um armário – a biblioteca – onde são guardados dvds, cds e livros do templo. A forma com que a sala é organizada nos apresenta a hierarquia existente no centro: os praticantes devem sentar-se no solo sobre almofadas; o praticante que guia a prática (*unze*) senta-se em um banco um pouco mais alto à direita do trono do *lama*; e por fim, ao *lama* é reservado o trono do *lama*, mais elevado em relação ao solo que o banco ocupado pelo *unze*. Todavia há exceções, para pessoas idosas ou visitantes que não sintam-se confortáveis em sentar-se no solo existem algumas cadeiras. Além do trono do *lama*, o altar dos *budas* é outro marco importante na sala de meditação, nele estão estátuas dos *Bodisatvas* e sete tigelas de água e de oferendas, este altar também nos apresenta a hierarquia existente no centro, sempre ao entrar pela primeira vez na sala de meditação o praticante deve realizar três prostrações em direção a este altar em sinal de respeito.

Apesar de não existir um *lama* residente no Padma Ling, o trono do *lama* em hipótese alguma é ocupado, ademais, sobre a hierarquia existente na sala de meditação, sempre que um *lama* visita o centro é necessário que antes de sua entrada todos os praticantes fiquem de pé com as palmas das mãos juntas na altura do coração, após o *lama* sentar-se no trono do *lama*, todos devem realizar três prostrações, de modo semelhante às que são realizadas perante o altar dos *budas*. Estas prostrações perante o altar dos *budas* e perante a figura do *lama* apresentam-se enquanto materialização da hierarquia presente no budismo tibetano, onde a figura de *Buda* (Sidarta Gautama), *Bodisatvas* e o *lama* apresentam ideais de indivíduos aos quais os praticantes devem espelhar-se durante sua busca pela iluminação.

Esta relação hierárquica, contudo, pode ser percebida mais detalhadamente durante a prática, apesar do silêncio envolvido na prática é possível captar a hierarquia presente na sala de meditação, na sessão seguinte apresentarei a meditação *Shamata*, na medida em que ela

nos revela esta hierarquia e aponta para a forma como as práticas de meditação visam, através de uma mudança de hábitos, incidir sobre a mente do indivíduo na direção do aperfeiçoamento de si a partir dos ideais budistas.



Figura 2 – Altar dos *Budas*. Padma Ling, 05 de junho de 2017, foto do autor.



Figura 3 – Trono dos *lamas*. Padma Ling, 05 de junho de 2017, foto do autor.

Planta baixa do Chagdud Padma Ling

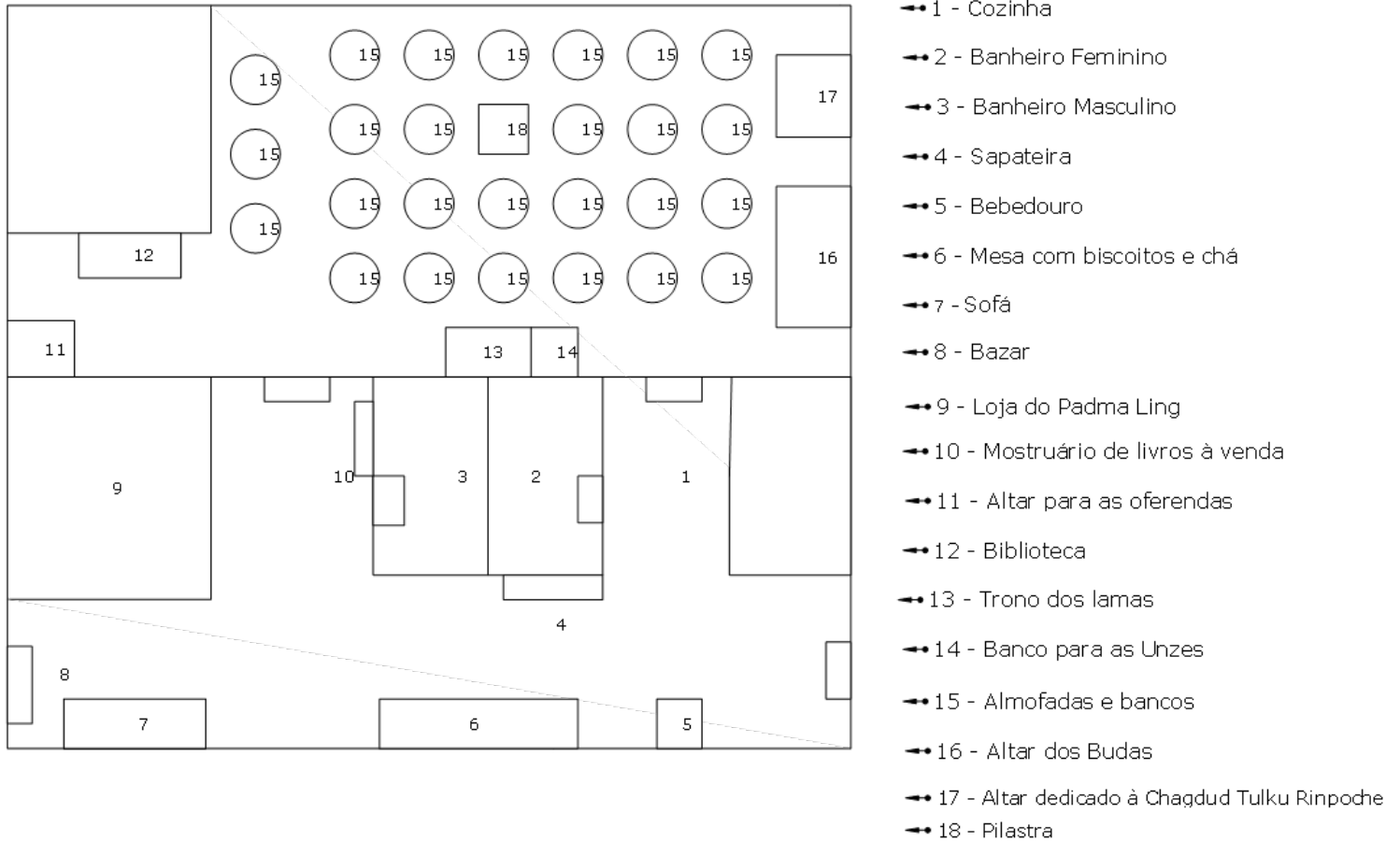


Figura 4 – Planta baixa do Chagdud Padma Ling.

2.2 O calmo permanecer

A prática de meditação *Shamata* (o calmo permanecer), é um dos métodos de meditação budista, no qual a mente descansa, de forma unidirecional e sem distrações, ela é realizada semanalmente no Padma Ling, especificamente aos sábados às 17:30, está é uma prática aberta onde visitantes podem aprender a meditar e praticantes encontram um local calmo para praticar. Nesta sessão, de forma experimental, realizo a descrição da meditação *Shamata*, guiado pela obra Por que cantam os Kisêdjê de Segeer (2015[1984]), em específico a partir do capítulo 6: Pulando, dançando e cantando a música do Rato. Segui esta mesma linha de descrição do ritual no capítulo III, por fim apresento a Prática de Tara vermelha.

1 de julho de 2018, 17:30 da Tarde

Cheguei ao Padma Ling às 17:30, junto comigo chegaram duas outras praticantes, M. e B., a porta do centro estava fechada, M. bateu na porta e F., a *unze* responsável pela prática no dia, que já estava no centro, abriu a mesma. Na área social, enquanto bebíamos chá, M. e B. afirmaram à F. que era a primeira vez que visitavam o Padma Ling, mas que já praticavam a meditação *Vipashyana* na Sociedade Vipassana. Nesse momento F., explicou:

Existem algumas diferenças entre a *Shamata* e a *Vipashyana*. Na *Vipashyana* é necessário não centrar sua atenção em um foco e a partir do surgimento de sons, cheiros e etc nós os analisamos. Na *Shamata*, deve-se manter o foco na atenção, em específico na respiração, e sempre que a atenção se dispersar deve-se retomar o foco à respiração. *Vipashyana* e *Shamata* são complementares como as asas de um pássaro. (F.)

Antes de realizarmos a prática entramos na sala de meditação, oportunidade na qual realizamos três prostrações perante o altar dos *budas*, F., entrou pela outra entrada da sala de meditação, a entrada pela cozinha, e sentou-se no banco ao lado do trono do *lama*. Nesse momento nos acomodamos sobre as almofadas na posição de meia lótus (com a perna direita cruzada sobre a esquerda). Após todos estarem acomodados, L. chegou para a prática e sentou-se próxima ao altar dos *budas*, após a chegada de L. realizamos a recitação da Prece de Sete Linhas, prece que é recitada sempre no Chagdud Gonpa antes de qualquer prática. A prática *Shamata* é realizada em conjunto com a contemplação dos quatro pensamentos que

mudam a mente: a preciosidade do nascimento humano; a impermanência; o processo cármico; e por fim, o sofrimento que permeia a existência, estes pensamentos são diferentes das quatro nobres verdades: a existência do sofrimento; a causa do sofrimento; a cessação do sofrimento; e por fim, o caminho que conduz a cessação do sofrimento. F., após enumerar os quatro pensamentos que mudam a mente, leu as seguintes instruções para a prática de meditação:

1 – procure manter a coluna ereta como uma pilha de moedas; 2 – as pernas devem estar em posição de lótus ou meia lótus (com a perna direita por cima da outra); 3 – as mãos podem estar sobre os joelhos ou no mudra meditativo, com a direita sobre a esquerda e os polegares formando um triângulo próximo ao umbigo; 4 – o olhar deve estar direcionado para cerca de um braço de distância a sua frente, os olhos caem como se focássemos o nariz; 5 – caso sinta sonolência levante o olhar; 6 – foque em sua inspiração e expiração, a cada ciclo de inspiração e expiração conte 1, deve-se contar até 21 ciclos durante a *Shamata*; 7 – antes de meditar devemos limpar os canais, para isso tampa-se a narina esquerda e se inspira pelo nariz e expira com força por três vezes, após isso se repete o processo tampando a narina direita e a seguir sem tampar as narinas; 8 – por fim, a boca deve estar ligeiramente aberta, a língua tocando levemente o palato e o maxilar ligeiramente abaixado, isso ajuda a ajustar a coluna na postura reta.

Após estas instruções iniciamos a meditação, inicialmente contemplando um a um os quatro pensamentos que mudam a mente. Em seguida realizamos uma sessão de *Shamata* (contando 21 ciclos de inspiração e expiração), intercalada com o calmo permanecer, onde deve-se evitar o foco no pensamento. Ao finalizar este primeiro ciclo de *Shamata*, realizamos a meditação caminhando, onde todos levantaram-se e juntos caminhamos lentamente em fila e em sentido horário pela sala de meditação com o olhar voltado para baixo, fomos direcionados por F.: “Na meditação caminhando é importante focar sua atenção e concentração no calcanhar ao tocar o solo, no pé todo ao repousar o pé no solo, e por fim, no pé que deixa o solo. Essa meditação relaxa o corpo após muito tempo sentado fazendo *Shamata*”. Após realizar uma volta completa na sala de meditação sentamos novamente e realizamos outro ciclo de meditação *Shamata*, seguida novamente pelo calmo permanecer. Ao encerrar este segundo ciclo a prática foi encerrada com a leitura das preces pela longevidade dos *lamas*, prece de dedicação, prece de aspiração, e por fim o desejo auspicioso. No *Vajrayana* antes de qualquer prática recita-se a Prece de sete linhas e ao final da prática recita-

se as preces pela longevidade dos *lamas*, prece de dedicação, prece de aspiração, e por fim o desejo auspicioso. Após isso todos levantaram-se, conversamos brevemente na área social, F. perguntou as duas visitantes M. e B., o que elas haviam achado da meditação, ao passo que elas lhe afirmaram que era diferente da meditação que elas estavam acostumadas a fazer na Sociedade Vipassana. Após isso nos despedimos todos de F., agradecendo-lhe pela condução da meditação.

Como afirmei, existe uma hierarquia no Padma Ling, onde apenas os *lamas* podem conferir ensinamentos, isto é, explicitar os aspectos cosmológicos e segredos envolvidos nas práticas de meditação, porém no Padma Ling, devido à falta de um *lama* residente, a figura do *unze* é central, na medida em que elas recebem os visitantes e conduzem as práticas. As *unzes* do centro são praticantes hábeis que recebem a autorização de *lama* Sherab Drolma para conduzir as práticas meditativas. Perceba que o princípio organizador desta hierarquia é a prática, e os indivíduos são hierarquizados a partir de sua habilidade com a prática, o que pode ser percebido pela divisão espacial da sala de meditação e durante a própria prática, na medida em que praticantes mais habilidosos conseguem realizar as práticas com mais facilidade, aos praticantes autorizados é permitido sentar no banco ao lado do trono do *lama*, fisicamente um local mais elevado, mas que remete também a um local mais elevado na hierarquia do templo em relação aos demais praticantes. Esse processo de aprendizado e internalização dos signos envolvidos na prática é importante para que o indivíduo posteriormente compreenda os ensinamentos dos *lamas* sobre as práticas meditativas.

Lama Sherab Drolma, realizou de 19 à 22 de outubro o retiro denominado Sabedoria e compaixão: Transformando a mente deludida para desenvolver sabedoria e compaixão, onde guiou a prática da meditação *Shamata* integrada aos ensinamentos relativos a esta prática. Estes ensinamentos versavam não apenas sobre a técnica envolvida na prática, mas a partir de questões cosmológica mais amplas, sobretudo, no que tange à utilização dos quatro pensamentos que mudam a mente, esse tipo de ensinamento aprofundado é vetado aos *unzes*, que devem focar-se em guiar a prática e realizar orientações pontuais a respeito das técnicas envolvidas, como F. fez durante a *Shamata*. Estes ensinamentos ministrados por *lama* Sherab Drolma, apresentam-se de forma semelhante aos ensinamentos do *guru* apresentados por Barth (2002), descontextualizados e individualizados, como esse tipo de ensinamento prescinde da experiência envolvida em sua formulação, ressalto a importância de outro

aspecto que é valorizado no budismo *Vajrayana*: a memória, pois é necessário que o indivíduo decore uma massa grande de conhecimentos que são repassados pelos *lamas*.

Todavia, há uma característica mnemônica nestes ensinamentos que facilita o processo de internalização e lembrança destes indivíduos: o budismo sempre enumera os ensinamentos. Durante os ensinamentos de *lama Sherab Drolma* ela apresentava os ensinamentos sempre em blocos, por exemplo: as 8 liberdades; os 4 pensamentos que mudam a mente; as 10 vantagens para a prática; os 4 pilares do *Dharma*; as 8 visões errôneas; as 5 vantagens circunstanciais; as 8 circunstâncias intrusivas à prática; as 8 propensões incompatíveis com a prática, assim o processo de memorização do indivíduo é facilitado, pois ele não precisa lembrar todos os aspectos cosmológicos ligados com cada um destes ensinamentos, mas lembrar quantos eles são e os enumerar. Desta forma, um praticante dedicado ao seguir este método pode decorar todos estes ensinamentos e com o tempo aprender os aspectos cosmológicos aí envolvidos, contudo, devido a hierarquia apenas o *lama* poderá apresentar estes aspectos cosmológicos, uma vez que há uma dimensão daquilo que deve ser mantido em segredo pelos praticantes e enunciado apenas pelo *lama*.

Levando em consideração a figura do *lama* no budismo tibetano e a hierarquia existente entre *Buda*, *Bodisatvas*, *lama* e praticantes na forma com que o budismo tibetano manifesta-se no Padma Ling, levantarei a seguir as questões envolvidas na inserção do budismo no Brasil, ressaltando sempre que possível as peculiaridades do budismo tibetano, a partir do que foi observado no Padma Ling. A partir da forma como os *lamas* ensinam e relacionam-se com os participantes, o engajamento dos participantes com o budismo pode apresentar-se em diferentes níveis, os quais explicitarei na última sessão deste capítulo.



Figura 5 – *Lama Sherab Drolma* ministrando ensinamentos durante retiro no Padma Ling: sabedoria e compaixão. 19 de novembro, foto feita pela praticante F.

2.3 O individualismo

Antes explicitar a relação entre individualismo e a forma com que o budismo tibetano manifesta-se em Brasília, em específico no Padma Ling, apresentarei alguns dados acerca dos praticantes que frequentam o centro. Este dado é importante, pois situa estes indivíduos em relação ao resto da população brasileira, a fim de auxiliar-me nesta descrição recorro às contribuições de Da Matta (1997) a respeito da condição da população brasileira, em específico a respeito do ambiente eminentemente relacional presente no país.

No Brasil, a comunidade é hierarquizada principalmente a partir das relações entre pessoas, família e grupos de amigos, deste modo, se o indivíduo não possui nenhuma relação de prestígio ele tenderá a ser tratado como hierarquicamente inferior, sobretudo na esfera pública. Essa forma de hierarquizar a sociedade é construída a partir de um princípio organizador: o conjunto de relações que os indivíduos possuem e conseguem demonstrar em situações específicas (DA MATTA, 1997). Este ambiente eminentemente relacional, enquanto característica do Brasil, deve ser levado em consideração ao abordar a forma com que o individualismo manifesta-se no país, sobretudo a partir da divisão que ele cria entre a casa e a rua.

Da Matta (1997), nos apresenta como as relações mudam a partir de onde se fala, isto é, a partir da casa ou da rua. Para o autor, um evento pode ser interpretado através do registro da casa e da família, pautado como avesso à mudança e à história, à economia, ao progresso e principalmente ao individualismo; a rua por outro lado, apresenta-se aberta ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear, ao progresso e por fim ao individualismo. Assim é possível localizar como o individualismo apresenta-se no Brasil, sobretudo na esfera pública.

E é exatamente nesta esfera pública em que acompanhei a prática do budismo tibetano, apesar de cada praticante realizar suas práticas em suas casas, no centro eles transitam na esfera pública, o que pode nos ajudar a compreender a ênfase no individualismo. E, de fato, os praticantes que frequentam o Padma Ling apresentam-se todos enquanto indivíduos e não a partir de sua relação pessoal e familiar, a relação que aparece enquanto princípio organizador é a relação do praticante para com o *lama*, *Buda* e os *Bodisatvas* (enquanto praticantes realizados).

Atualmente, o Padma Ling conta com cerca de 45 praticantes, porém, durante as práticas semanais, sobretudo na Prática de Tara Vermelha, o número de participantes presentes gira em torno de 15 pessoas. O número de visitantes é pequeno, como apresentei durante a descrição da meditação *Shamata*, os visitantes durante as práticas semanais são poucos e na maioria das vezes são indivíduos que já praticam o budismo, seja no CEBB-Brasília ou como M. e B., que frequentam a Sociedade Vipassana de Brasília. Há no budismo em Brasília uma certa movimentação por parte dos praticantes, que visitam os centros de meditação de linhagens diferentes, seja para conhecer as práticas, ou durante eventos como as visitas dos *lamas*. No Padma Ling, a visita dos *lamas* além de ser considerado um momento especial tem outra peculiaridade: o número de visitantes aumenta exponencialmente, durante a visita de Chagdud Khadro foram registrados cerca de 70 participantes inscritos no evento. A diferença no número de participantes que se engajam nas práticas semanais e nas visitas dos *lamas*, nos sinaliza para diferentes níveis de engajamento destes indivíduos com esta religião, de um lado extremo os praticantes assíduos e engajados que semanalmente frequentam o centro, por outro lado os visitantes eventuais que pontualmente vão ao centro em eventos especiais como as sessões de ensinamentos dos *lamas*. De certa forma, esta relação de engajamento com a religião está ligada com a liberdade que os indivíduos têm perante a religião, por não estarem atados a ela a partir de laços familiares, mas apenas na esfera pública.

Dos praticantes assíduos com quem entrei em contato, a maioria esmagadora frequenta o centro de forma individual, apenas no caso de D. e M., e T. e H. pude observar casais onde ambos frequentam e professam a religião. Além disso, pude observar o caso de S., uma das praticantes que assume o papel de *unze* na Prática de Tara Vermelha, e sua mãe I., ambas frequentam o centro juntas, I. já é uma senhora em idade avançada, de modo que na maioria das vezes assiste a prática de meditação sem participar ativamente, contudo, participa ativamente na área social do templo conversando com os praticantes que frequentam o centro. Isto, contudo, não significa que os demais praticantes não possuem laços familiares, mas sinaliza que professam o budismo de maneira individual, sem necessariamente envolver suas famílias nas práticas e atividades do centro.

Z. é uma das interlocutoras que me sinalizaram para este fato, atualmente ela não possui um companheiro e seus filhos já não moram mais com ela, ela frequenta semanalmente o templo e tem cerca de 50 anos. F., a praticante responsável pelo centro, também tem cerca

de 50 anos, é responsável pela coordenação do templo e revelou que seus filhos também não moram mais com ela, e além disso acrescentou seu desejo de aposentar-se de seu trabalho, pois já havia dedicado-se demais a ele, de forma que pudesse ter mais tempo para realizar as práticas. Em ambos os casos é possível notar como o afastamento da esfera da casa e das relações familiares apontam para um maior engajamento na esfera pública, a qual é permeada pelo individualismo, na medida em que o valor passa a ser o indivíduo e não suas relações pessoais e familiares. No Padma Ling é possível observar como as relações, sobretudo as hierárquicas, são pautadas em um caminho extremamente individualizado, onde a ordenação dos indivíduos advém de seu desenvolvimento nas práticas de meditação.

Na sociedade brasileira as relações são de suma importância, de modo que o indivíduo transforma-se em pessoa a partir de suas relações, Da Matta (1997), contrasta essa dinâmica brasileira com os Estados Unidos da América, onde a existência social deriva não dos laços sociais instrumentais e imperativos, mas da conta bancária, do cartão de crédito e do social security number, no Brasil em contrapartida, as pessoas vivem sem uma conta bancária, número de INSS ou cartão de crédito, entretanto não existem sem ter uma família e uma rede de laços pessoais imperativos e instrumentais. Desse modo, mais do que localizar os participantes do Padma Ling na esfera pública em sua prática religiosa, é necessário pensar nas relações que eles estabelecem neste âmbito, pois alguns destes indivíduos como no caso de Z. e F., apresentam o desprendimento dos laços familiares. Os laços criados pelos praticantes no Padma Ling podem ser apreendidos a partir do nível de engajamento destes indivíduos com a religião, conforme os laços do indivíduo com a religião são fortalecidos maior é o nível de engajamento deles para com a religião, por exemplo F., que atua como *unze* na prática de transferência de consciência (*Powa*) e na meditação *Shamata*, além disso assume o compromisso perante *lama* Sherab Drolma de gerir as questões seculares do centro, como aluguel do espaço, prestação de contas e coordenação dos eventos realizados no centro e etc. Assim, é possível traçar a seguinte hierarquia no Padma Ling: *lama* Sherab Drolma; F., responsável pela organização do centro; H., responsável pela parte financeira do centro e dos eventos nele realizados; *unzes* responsáveis por guiar as práticas; praticantes regulares; e por fim os visitantes, essa hierarquia como mencionei baseia-se no princípio organizador da prática, estando os *lamas* abaixo apenas dos *Budas* e *Bodisatvas*.

Alves (2006), apresentou um perfil similar ao encontrado no Padma Ling, indivíduos

que praticam o budismo geralmente sem os seus familiares, o que sinaliza que relação destes praticantes com a religião se dá de forma individualizada, onde a relação do praticante é com o autodesenvolvimento. Sinalizo como essa concepção de pessoa budista, enquanto praticante, difere-se da concepção de pessoa cristã apresentada por Duarte e Giumbelli (1995), onde o indivíduo torna-se pessoa em sua relação a Deus, no budismo o indivíduo torna-se pessoa perante sua relação com o próprio desenvolvimento através da prática da meditação. Em ambas as perspectivas os praticantes do budismo apresentam uma demanda pelo autoconhecimento e pelo desenvolvimento de potencialidades individuais, Alves (2006) ressalta que estas demandas advém das camadas médias da sociedade, contudo, tenciono aqui, sobretudo a partir das contribuições de Barth (2002), como essa característica advém muito mais da demanda dos *lamas*, que semelhante ao *guru* apresentam aos indivíduos um projeto de desenvolvimento individual.

No Padma Ling, principalmente devido à localização geográfica do centro, é possível notar a maior presença da camada média da sociedade, o que nos ajuda a compreender como o individualismo manifesta-se no centro, criando relações diferentes da vivência religiosa nos subúrbios de Brasília, essa característica parece apontar para um espectro mais amplo da sociedade brasileira, onde as camadas hierarquicamente superiores tendem a impessoalidade e ao individualismo. Da Matta (1997), nos apresenta como esse espectro manifesta-se através da linguagem da casa e da rua no Brasil, dividindo-se conforme a classe social: nas camadas mais baixas do Brasil há uma tendência à linguagem da casa, onde as relações sociais fazem parte de uma ordem hierárquica, enquanto que nos segmentos mais altos a linguagem da rua tende a ser adotada, prezando pela impessoalidade e pelas leis. Estas contribuições nos são úteis não para classificar os praticantes do Padma Ling enquanto classe média, mas para auxiliar-nos a compreender a linguagem que é utilizada nas relações sociais presentes no templo. Na sessão a seguir apresento a forma com que o individualismo se manifesta na vivência religiosa do budismo, levando em consideração a linguagem da casa (relacional) e da rua (individualista) e tendo em mente a influência cristã no Brasil.

Na cosmologia budista, a história de Sidarta Gautama apresenta um curso de ação que invariavelmente o leva a transcender a ordem social, o sistema de castas existente na Índia, sobretudo sobre o holismo presente no sistema de castas. Dumont (1997), ao refletir sobre o papel do renunciante, ressalta como o budismo a partir da figura de *Buda* (Sidarta Gautama)

apenas consegue desenvolver-se na Índia ao não negar a casta, isto é, ele não a ataca e nem a reforma, apenas a transcende.

A Índia apresenta a casta enquanto instituição fundamental, fundada na oposição hierárquica do puro e do impuro, religioso em sua essência, de forma que tanto os Deuses quanto os homens, apenas possuem realidade a partir desta relação de puro e impuro, superior e inferior, de modo que a existência de um indivíduo divino isolado é real (DUMONT, 1997). A figura de *Buda* então surge a partir deste contexto, não negando esta organização social, mas transcendendo-a através da busca pela iluminação, que se dá através do desenvolvimento individual a partir da meditação. Em um primeiro momento esta é uma característica central do budismo, contudo, esta característica não pode ser simplesmente transposta para a realidade brasileira sem levar em consideração a realidade social do país bem como o caminho que o budismo percorreu ao adentrar no país.

Dito isto é importante separar os leigos dos renunciantes ao tentar apreender a manifestação do budismo em Brasília, o leigo (indivíduo-no-mundo) é diferente do renunciante (indivíduo-fora-do-mundo), mesmo ao adotar as noções essenciais ao renunciante o leigo não deve ser observado da mesma forma que o renunciante. Dumont (1997) sinaliza esta diferença, ocorrida devido à diferença profunda entre a mentalidade dos indivíduos nestes dois estágios: de um lado o budismo enquanto religião para os leigos; do outro o monge seguindo estritamente a disciplina de salvação, que opõe-se a religião. Evidentemente esta realidade apresentada pelo autor enquadra-se na Índia, assim é necessário pontuar que no Padma Ling o *lama* não atua enquanto um monge renunciante – apesar de praticar austeridades semelhantes –, mas enquanto um facilitador para os leigos que desejam engajar-se nas práticas de meditação, todavia, *lama* e praticante possuem mentalidades diferentes, pautadas sobretudo a partir da relação professor/aluno, que pressupõe um estado avançado de prática por parte dos *lamas*. O renunciante, por sua vez, não tem o interesse de facilitar o alcance da iluminação por outros indivíduos, ele deixa o mundo para trás a fim de dedicar-se à sua própria liberação, e neste processo ele encontra-se com sua individualidade, a qual deve transcender ou extinguir, seu pensamento, segundo Dumont (1997), é o de um indivíduo, de forma que o renunciante aproxima-se, embora distinto, do pensador ocidental.

Dumont (1985), localiza a raiz do individualismo no cristianismo e budismo primitivo, a partir da figura do renunciante, contudo, é necessário compreender que ao estabelecer-se

uma religião formal as relações invariavelmente transformam os indivíduos participantes desta religião em indivíduo-no-mundo, uma categoria diferente do renunciante (indivíduo-fora-do-mundo), mas que assim como o renunciante depara-se com sua própria individualidade. De fato, o cristianismo através de um longo percurso histórico no ocidente tornou-se o suporte para a ideologia individualista, quanto ao budismo faltam-nos pistas a respeito deste desenvolvimento, de modo que não afirmarei a existência de uma ideologia individualista budista moderna, mas ressalto como o caminho da religião budista é individualizado na busca pela iluminação.

A partir da proposta de Dumont (1985), é possível observar o processo de transição do indivíduo-fora-do-mundo (renunciante) para o indivíduo-dentro-do-mundo (indivíduos modernos), partindo do cristianismo primitivo, da influência política da Igreja Católica na idade média, das reformas protestantes e por fim da interferência da revolução francesa e da declaração dos direitos do homem. Entretanto, esta é uma construção ideológica ocidental, que possui algumas variantes pelo mundo e não uma ideologia heterogênea, onde no Brasil esta ideologia é permeada pelo ambiente relacional, por exemplo.

Ao analisar a figura de Padmasambhava, Barth (2002) apresenta como a forma de transmissão de conhecimento utilizada pelos *gurus* permite a reprodução social e o transporte de grandes corpos de conhecimento. Desse modo, proponho a análise do budismo a partir destes conhecimentos que entram em contato com a ideologia moderna no Brasil e sintetizam o budismo como é vivenciado no Padma Ling. O budismo primitivo necessita de um indivíduo que busque a liberação, sobretudo um renunciante, porém no Padma Ling não é esta a figura que encontramos e sim a de leigos que praticam o budismo, sem no entanto, renunciar ao mundo.

Sem dúvidas, há no cristianismo e no budismo em sua forma primitiva a figura do renunciante, no primeiro enquanto possibilidade de salvação e no segundo enquanto possibilidade da iluminação, contudo, além da necessidade do indivíduo, estas religiões diferem-se profundamente quanto aos métodos e objetivos de cada uma. No evangelho segundo Mateus, encontra-se um dos melhores exemplos de como o renunciante está presente no cristianismo desde seus primórdios, onde um jovem rico pergunta diretamente a Jesus o que ele deve fazer para ser perfeito como Cristo e alcançar a vida eterna. Em resposta Jesus pergunta ao jovem se ele segue os mandamentos: não matarás; não cometerás adultério; não

roubarás; não levantarás falso testemunho; honra pai e mãe; ama teu próximo como a ti mesmo; ao passo que o jovem responde-lhe que obedece estes mandamentos, o que culmina no célebre ensinamento de Cristo: “Jesus respondeu: 'Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá o dinheiro aos pobres, e terás um tesouro no céu. Depois vem e segue-me'” Mateus 19:21 (NOVO TESTAMENTO, 1987, p.54). Sem entrar no *métier* da teologia, é possível interpretar sociologicamente está renúncia ao mundo como requisito fundamental para que o indivíduo ligue-se a Deus, de forma semelhante a apresentada por Duarte e Giumbelli (1995).

A história de Sidarta Gautama aponta para o caminho de um renunciante exemplar. Sidarta Gautama, príncipe do clã Shakyas, segundo conta-se, aos 29 anos após incomodar-se com a impermanência e sofrimento da vida resolve abandonar seu filho, esposa e família e renunciar aos seus bens em busca da liberação do sofrimento e da impermanência. Jesus Cristo, por sua vez, decide peregrinar espalhando a boa nova, rapidamente atraindo seguidores para sua doutrina, culminando em sua crucificação em prol da humanidade. Essas figuras podem ser compreendidas enquanto renunciantes, contudo ao serem absorvidas por uma religião, seja por terem a criado ou por serem reconhecidos como mestres, eles acabam por serem reinsertados no mundo, de forma semelhante ao que Dumont (1997) apresenta a respeito dos renunciantes que criam seitas tântricas na Índia, este processo apresenta a possibilidade de religiões individuais. Esta possibilidade da existência de uma religião individual nos é cara na medida em que nos explica a possibilidade da vivência religiosa como no Padma Ling, onde o indivíduo a professa por si apenas, sem envolver seu grupo familiar diretamente.

Dito isto, a forma com que o budismo é apreendido pelo ocidente e em especial no Brasil é diferente da forma com que ele é apreendido no oriente. Existe uma diferença cosmológica fundamental entre cristianismo e budismo. No primeiro há a busca incessante dos indivíduos pelo reino dos céus, um lugar mítico do qual o homem foi expulso a partir do pecado original. No segundo há a busca do homem pela liberação do oceano de sofrimento (*samsara*) e da impermanência, presentes neste mundo. Contudo, o budismo da forma com que é apreendido no ocidente, por vezes, enfatiza a característica individualista desta religião.

A história de Sidarta Gautama, como é apreendida no ocidente parece focar-se sobretudo na busca individual pela iluminação. Jack Kerouac (2012), ao rerepresentar a vida do *Buda* Sidarta Gautama a partir de uma perspectiva ocidental, enfatiza como apenas um indivíduo livre das amarras sociais chegou a compreensão da natureza vazia das coisas. O que

resulta em última instância de uma apreensão do budismo enquanto um caminho próprio do indivíduo, sem levar em consideração a hierarquia presente nas ordens monásticas, ou mesmo a hierarquia presente no Padma Ling como apresentei.

Esta apreensão do budismo leva em consideração uma lenta dissolução das camadas de identidades do indivíduo, paradoxalmente, na medida em que ele assume a identidade de praticante budista. Contudo, para que essa dissolução seja realizada faz-se necessário que o indivíduo tenha autonomia, isto é, não esteja preso às convenções sociais. A ideologia moderna apresenta esta liberdade ao indivíduo, que é necessária para a prática. No budismo, é possível encontrar a existência da ideia e do valor do indivíduo, seja na forma com que ele é compreendido no oriente, ou na forma com que ele é aprendido no ocidente, todavia, esta existência não resulta no individualismo. O individualismo presente no Padma Ling advém da sociedade brasileira, que interage com a ideia e o valor do indivíduo presentes no budismo, desse modo não é possível afirmar que o individualismo seja central para o budismo, mas é possível perceber como ele interage com as concepções individualizadas presentes nesta religião. A ideia e o valor do indivíduo apresentam-se no budismo principalmente através da meditação.

É importante notar que a maioria dos indivíduos ocidentais que entram em contato com o budismo, o fazem através da meditação, o que envolve uma vivência da religião individualizada. Centros como o Padma Ling e o Centro de Estudos Budistas *Bodisatva* (CEBB – Brasília), oferecem aos visitantes a possibilidade de participar das práticas de meditação, sem contudo comprometer-se com a religião em um primeiro momento, como pude perceber ao visitar ambos os locais, essa característica cria as condições para a existência de um circuito religioso budista em Brasília. O trânsito de praticantes entre os centros de diferentes linhagens é comum, o que possibilita lhes encontrar um centro adequado a suas necessidades enquanto praticante. Desta forma, existem alguns tipos de vínculo do indivíduo para com aquele centro e/ou linhagem budista, a partir do nível de engajamento que ele possui com aquela instituição.

A vinculação pode ser formal ou aquela do indivíduo que frequenta apenas alguns eventos oferecidos pelo centro, com gradações entre esses extremos. Usarski (2004) levanta três tipos possíveis de vinculação religiosa que explicam esse tipo de realidade: 1 – *Cult movement*; 2 – *Client Cult*; 3 – *Audience*. Estes três tipos de vinculação relacionam-se

diretamente com o individualismo, na medida em que a vinculação do indivíduo só lhe diz respeito, não estando um grupo envolvido diretamente, como na religião de cunho étnico, como descreverei na sessão seguinte. Cada um destes três níveis possíveis de vinculação representam a liberdade do indivíduo perante a organização. No *cult movement* encontra-se a manifestação mais densa, onde o indivíduo se submete a uma hierarquia definida, semelhante a organização da Igreja Católica com suas práticas bem delimitadas, e uma vinculação formal do indivíduo para com esta organização:

As manifestações mais “densas” representam o tipo de um *cult movement* que é administrado por uma hierarquia provida de um “poder de definição”, comprometida com uma determinada tradição de doutrinas e práticas “canonizadas”, ou seja, com um “capital religioso” a ser mantido e transmitido o mais autenticamente possível (USARSKI, 2004, p305).

No *client cult*, há um tipo de vinculação um pouco mais frouxa, onde o indivíduo não está formalmente vinculado àquela organização, mas participa eventualmente de práticas, iniciações e palestras ofertadas por aquela instituição:

Como a palavra inglesa indica, pode-se pensar um *client cult* em termos de uma estrutura dialógica gerada pela inter-relação entre uma “clientela” carente de um determinado aspecto supostamente relevante para o desenvolvimento espiritual e um “especialista” considerado mais avançado naquela área (USARSKI, 2004, P306).

Este tipo de eventos e ensinamentos abertos são propostos pelos centros budistas, como o CEBB – Brasília e o Padma Ling, e podem ser observados como a porta de entrada para muitos indivíduos no budismo. Tais eventos, de certa forma, facilitam a vinculação destes indivíduos formalmente a estas instituições. Talvez, um dos melhores exemplos disso, sejam as práticas abertas, tal como a Prática de Tara Vermelha e a meditação *Shamata*, sessões de ensinamentos com os *Lamas* e as iniciações que são conferidas no Padma Ling.

Um evento que ilustra bem esse tipo de relação com o centro de prática budista, foi o evento ministrado pela *lama* Chagdud Khadro, no qual abordava a morte, o morrer e o treinamento para a morte (transferência de consciência) no contexto do budismo *Vajrayana*, que ocorreu no período de 05/05/2017 à 07/05/2017. Nesta oportunidade, em que a *lama* Chagdud Khadro esteve no Padma Ling, ela conferiu a iniciação nesta prática de transferência de consciência. O evento teve um formato onde no primeiro dia, 05/05/2017, uma sexta feira

a noite, ela ministrou a palestra intitulada: Sobre a morte e o morrer, onde forneceu ensinamentos relativos à morte no budismo *Vajrayana*. No dia 06/06/2017 pela manhã, ela realizou a iniciação em *buda Amithaba*, *buda Akshobhya* e na prática de *Phowa* (transferência de consciência), na parte da tarde deste dia e no domingo pela manhã, 07/05/2017, realizou-se apenas a prática de transferência de consciência.

Este evento foi divulgado extensivamente pelos membros do Padma Ling, ressaltando que as vagas eram limitadas. Para a participação era necessário que o indivíduo entrasse em contato com alguma das organizadoras para reservar sua vaga. Este evento em específico, foi o com maior número de participantes que pude observar, em torno de 70. Alguns participantes vieram de outro estado para o evento, como os participantes do centro de prática do Chagdud Gonpa de Goiânia, outros eram frequentadores do CEBB – Brasília ou de outros centros de prática budista.

Na perspectiva nativa, a iniciação, como é ofertada, é o primeiro passo para a prática espiritual. Durante os ensinamentos sobre *Phowa*, a *lama* Chagdud Khadro explicou a necessidade da iniciação: “a iniciação é necessária para a prática. O *Lama* liga o praticante à deidade. Iniciação é a primeira etapa para o caminho. Através da iniciação há a remoção de obstáculos para compreender e ter o lampejo de sua natureza enquanto deidade. Após isso há a transmissão oral do ensinamento”. Esse tipo de prática ilustra bem o tipo de vinculação através do *Cult Client* presente no budismo, sobretudo o *Vajrayana*, onde um indivíduo pode transitar por linhagens diferentes e receber iniciações em práticas específicas daquelas linhagens, sem contudo, vincular-se diretamente a nenhuma delas.

Rinpoche (2013), especifica que a iniciação por si só, sob a perspectiva do budismo *Vajrayana*, é apenas o caminho de entrada, sendo necessária a prática diária para a consumação daqueles ensinamentos. Outro aspecto importante, é a necessidade de que o indivíduo mantenha determinados votos (*samaya*) ligados àquela prática. Assim, o compromisso do indivíduo passa a ser mais para com aquela prática na qual foi iniciado, do que para com a instituição que o iniciou em caráter de desenvolvimento pessoal. Em linhas gerais, tomar a iniciação em determinada prática não cria um vínculo formal daquele indivíduo com aquela instituição e conseqüentemente com a hierarquia ali presente. A vinculação formal com uma linhagem específica de budismo é representada pela cerimônia de tomada de refúgio, onde o indivíduo liga-se àquela linhagem e organização específica de

forma semelhante ao batismo cristão, obviamente com algumas diferenças, mas com o objetivo de vinculação formal àquela organização.

No catolicismo, o batismo é o primeiro dos sete sacramentos, nos quais o indivíduo inicia sua vida cristã e torna-se um filho de Deus e discípulo de Cristo formalmente. No budismo, ao tomar refúgio na tradição *Vajrayana*, o indivíduo refugia-se nas três joias do budismo – O *Buda*, o *Dharma* (ensinamentos de *Buda*) e a *Sangha* (praticantes do budismo), e vincula-se formalmente à linhagem na qual tomou refúgio e seus professores. A relação entre *lama* e aluno é fundamental na tradição *Vajrayana*.

A iniciação nas práticas, bem como as práticas abertas de meditação, ilustram bem a liberdade presente no tipo de vinculação à religião a partir do conceito de *Client Cult*, alguns indivíduos de centros de prática diferentes atenderam ao evento pela preciosidade dos ensinamentos e iniciações que seriam conferidas sem tornarem-se membros do Padma Ling, por outro lado, alguns indivíduos são vinculados ao centro formalmente. Há uma premência pela liberdade do indivíduo em transitar entre os centros de prática budista, apesar de que, o indivíduo deve escolher uma organização para vincular-se e avançar no caminho espiritual. O que pode ser interpretado pela perspectiva não sectária defendida por Tenzin Gyatso, o 14º Dalai *lama* (GAFFNEY, 2006).

O não sectarismo, propagado pelo 14º Dalai *lama*, em linhas gerais apresenta a compreensão de que todas as religiões têm algo a oferecer, por isso de uma forma geral o budismo não entra em debates religiosos desqualificando as demais religiões. Mas, para além disso, o não sectarismo aponta para a integração entre as várias linhagens de budismo, sobretudo ao que tange o ensino das práticas meditativas.

Durante seus ensinamentos acerca da Sabedoria e Compaixão, *lama* Sherab Drolma enfatizou novamente o não sectarismo: “não há problema em tomar ensinamentos de outras linhagens do budismo, mas primeiro é necessário que você esteja consolidado na linhagem na qual tomou refúgio. Pois assim outros ensinamentos não interferirão em sua prática.” Da mesma forma, Chagdud *Tulku Rinpoche* apresentou a necessidade da vinculação formal com um caminho espiritual:

Antes de escolher um caminho espiritual, pode ser útil explorar diferentes tradições, para decidir a qual delas você se sente conectado. Depois, poderá aplicar os métodos de uma determinada tradição para verificar se são eficientes para você. Se perceber que sua mente se torna menos negativa e

que suas qualidades positivas se acentuam, praticar esse caminho vai beneficiá-lo. O processo é semelhante ao de ler um cardápio: você tenta adivinhar o que é mais gostoso, mas não saberá até verdadeiramente provar. Uma vez tendo escolhido um caminho espiritual, é muito importante aderir a ele. Ir de uma tradição para outra só criará confusão e instabilidade. Entretanto, depois de estabelecer uma base firme em uma tradição, receber outros ensinamentos, de vez em quando, pode intensificar a compreensão e o apreço do seu próprio caminho (RINPOCHE, 2013, p.140).

É importante observar essa vinculação do indivíduo a uma linhagem de budismo não apenas pela perspectiva cosmológica, pois essa vinculação formal do indivíduo, sob uma perspectiva sociológica pode ser interpretada como um processo no qual o indivíduo é inserido na ordem hierárquica presente na instituição e cria vínculos com o *lama*, instituição e demais participantes. No Padma Ling, os participantes que são autorizados por *lama Sherab Drolma* a exercer papéis de organização do centro (condução de prática e etc) possuem um vínculo formal com a instituição. Estas perspectivas sobre o não sectarismo, apresentam características semelhantes as características do *Cult Client*. Onde ao indivíduo é permitido que frequente diversos caminhos espirituais antes de vincular-se formalmente a uma organização religiosa, essa característica, sobretudo no budismo *Vajrayana*, apresenta uma potencialidade de conversão que por muitas vezes está ausente nos demais caminhos budistas presentes no país. Na próxima sessão, farei um rápido apanhado sobre a inserção do budismo no Brasil, aprofundando-me neste aspecto.

Por fim, chegamos à última característica, a *Audience*, a ligação com a instituição ou o mestre espiritual é fugaz, durando apenas pela extensão daquele evento: "instituída por indivíduos que geralmente nem se conhecem, mas que compartilham os mesmos valores, e motivados por interesses comuns, frequentam eventos semelhantes, são 'fregueses' do mesmo 'mercado', e assim por diante" (USARSKI, 204, p.307).

Nos três níveis possíveis de envolvimento do indivíduo, enquanto categoria analítica: 1 – *Cult movement*; 2 – *Client Cult*; 3 – *Audience*, há a liberdade do indivíduo transitar e escolher o tipo de vinculação que deseja ter com o Budismo. Usarski (2004), apresentou essa característica de uma forma negativa, pois em termos objetivos ela torna difícil precisar quem de fato é budista, pois o número de indivíduos que tem um vínculo formal é muito pequeno, apesar de existir um grande número de indivíduos ligados ao budismo através do *Client Cult* ou da *Audience*. Formalmente o número de indivíduo ligados ao Padma Ling é pequeno se

comparado ao número de indivíduos que atendem os eventos por eles organizados, desta realidade é possível derivar como de fato o número de indivíduos que desejam ligar-se formalmente ao budismo é pequeno em Brasília, de modo semelhante ao restante do país.

A linhagem tibetana, diferente das demais variantes encontradas no Brasil, encontrou formas de diálogo com o público brasileiro que a permitiu angariar adeptos para além das comunidades étnicas. Historicamente o budismo no país esteve principalmente ligado aos imigrantes Japoneses, sobretudo o budismo Terra Pura, como o templo existente no bairro da Asa Sul em Brasília. Entidades como o Chagdud Gonpa Brasil, criado por Chagdud *Tulku Rinpoche*; Centro de Estudos Budistas Bodisatva, presidido atualmente pelo *lama* Padma Samtem; NgalSo Ganden Nyengyu, linhagem na qual o brasileiro *lama* Michel é um dos mestres, possibilitaram uma aproximação das práticas budistas tibetanas ao público brasileiro. É importante levar em consideração a existência de *lamas* brasileiros nestas organizações, uma realidade que pode ser contrastada com o budismo étnico existente no país, mesmo após a abertura da religião para não descendentes de japoneses os cargos clericais estão circunscritos aos descendentes de japoneses. A partir destas informações a respeito do budismo *Vajrayana* no país, considero importante apresentar aquilo que Usarski (2008) chamou de fenômeno *Vajrayana*, isto é, um novo fôlego que o budismo alcançou a partir de figuras como *lama* Michel, uma safra de líderes religiosos brasileiros convertidos, fugindo do padrão budista circunscrito à comunidade oriental no país.

Usarski (2002) acompanha o percurso do brasileiro Michel Lenz Cesar Calmanowitz, que é reconhecido pelo *lama* Gangchen como o *tulku* (reincarnação) do falecido mestre Drubtchok Gualwa Samdrup. *lama* Michel é uma figura importante para o budismo *Vajrayana*, sobretudo no que tange os países ocidentais, pois é um dos únicos ocidentais reconhecidos como *tulkus*.

Acompanhando a perspectiva de Usarski (2002), meu foco aqui não é problematizar a substância real da doutrina religiosa, mas levar em consideração os fatos sociais que advém desta realidade socialmente construída. Assim, considero o reconhecimento de um ocidental em um posto tão importante quanto o de *tulku* importante para a análise da inserção do budismo tibetano no Brasil. Esse fato nos comunica como a religião adapta-se ao Brasil, através da modificação na abordagem religiosa no país, seja por traduções ou pela inserção de práticas de meditação com divindades.

Além disso, é importante levar em consideração a proliferação de *lamas* ocidentais desde a diáspora dos *lamas* tibetanos pós ocupação chinesa em 1959. Durante a estadia de Chagdud *Tulku Rinpoche* nos Estados Unidos entre os anos 1979 e 1995, o mesmo formou *lamas* ocidentais. Alguns deles, atuam hoje no Brasil através da organização fundada por Chagdud *Tulku Rinpoche*, a saber: Chagdud Khadro, *lama* Norbu e *lama* Tsering Everest. Contudo, apenas ser ocidental não basta para facilitar a transmissão dos ensinamentos para os brasileiros, como citei no primeiro capítulo, alguns dos informantes do Padma Ling consideram muito importante a existência de *lamas* brasileiros, pois isso torna o vínculo entre *lama* e aluno mais próximo, seja pela língua ou a forma de transmitir os ensinamentos, como no caso de *lama* Sherab.

A formação de mestres ocidentais é vista por Usarski (2002) como uma característica sintomática do budismo *Vajrayana*, que deixa de ser uma religião culturalmente especializada e geograficamente limitada, e passa a ser uma religião mundial após a diáspora tibetana. Essa característica gerou adaptações da religião para que ela pudesse ser transmitida e florescer nos países nos quais ela entrou. Semelhante ao que ocorreu com o catolicismo, que passou de uma seita secreta em Roma à religião do império Romano, e por fim, instituição global que teve papel fundamental na formação da ideologia moderna ocidental.

Não se trata aqui de afirmar que o budismo *Vajrayana* seguirá os mesmos passos do cristianismo, mas ressaltar a necessidade de adaptação do mesmo. Usarski (2002), aponta três características que influenciam na inserção de uma religião em um novo país: a substância da oferta religiosa, isto é, sua doutrina; o grau de inter-relação entre o sistema religioso e a sociedade; e finalmente, a competência organizacional do movimento em questão. Ao analisarmos o fenômeno *Vajrayana*, isto é, o surgimento de líderes ocidentais nesta religião antes circunscrita a uma região geográfica particular, é possível observar como a legitimação de mestres ocidentais funciona como ferramenta de atualização destas religiões para o novo cenário. No caso do *lama* Michel, por exemplo, o consenso que existe acerca de sua liderança legítima enquanto ocidental e representante de uma religião asiática é de fundamental importância para a coesão do grupo no país. Note que esse consenso a respeito da figura do *lama* e a eficácia das práticas que ensina é fundamental no budismo, como ressaltei no primeiro capítulo.

O mesmo ocorre no Padma Ling, no qual a existência de *lamas* ocidentais facilita a

transmissão da mensagem religiosa. Certa vez durante a prática de *Phowa* no Padma Ling em Brasília, F., a responsável pela condução da prática, levou um CD no qual estava gravada a prática de *Phowa* guiada por Chagdud *Tulku Rinpoche*. Usualmente, durante a condução de uma prática, um dos praticantes ou um mestre, conduz a prática recitando no microfone os textos e *mantras* das *sadanas*. Nessa oportunidade percebi que muitos dos praticantes, assim como eu, tiveram problemas em acompanhar a recitação de Chagdud *Tulku Rinpoche*, pois sua pronúncia do tibetano era a correta, afinal era sua língua natal, e nós brasileiros pronunciamos de maneira diferente. Ao final da prática, F. perguntou a todos o que achamos de realizar a prática com Chagdud *Tulku Rinpoche*, o que gerou um silêncio, após alguns segundos uma das praticantes levantou a mão e disse: “Olha, eu não vou mentir, senão eu não vou para o céu dos *budas*. Mas foi difícil acompanhar, porque ele fala muito diferente de nós”. *Lamas* como Chagdud Khadro tendem a pronunciar os *mantras* e preces de forma mais parecida com a nossa, o que auxilia os praticantes ao acompanharem a prática, o que aponta como a língua é um dos fatores determinantes no engajamento dos praticantes com estas práticas de meditação.

Uma característica fundamental na cosmologia budista é a existência de um professor realizado espiritualmente que passa seus ensinamentos, o que pode ser compreendido a partir de uma análise sobre o carisma, como apresentado por Tambiah (1984). Contudo, esse tipo de relação não constrói uma instituição, como é possível observar nos monges da floresta que atuam de maneira independente uns dos outros. Para tanto, é necessário que o carisma do mestre seja replicado para possíveis sucessores que manterão a linhagem, o budismo *Vajrayana* tem como característica essa transmissão. Assim, é possível compreender sua capacidade adaptativa através da transmissão de mestre para aluno, pois a formação de *lamas* ocidentais possibilita e facilita esse processo de transmissão da doutrina e práticas no ocidente, na medida em que eles apresentam o conhecimento de forma descontextualizada e individualizada.

Usarski (2002) apresentou que uma das características fundamentais para a transposição plena de uma religião – sobretudo o budismo tibetano – é a relação dialética entre *lama* e convertidos: a possibilidade do *lama* adaptar-se ao país que o recebe, por um lado; e, por outro lado, a capacidade dos convertidos aceitarem os ensinamentos do *lama*. Entretanto, ressalto que a tradução de textos sagrados, *sadanas*, a existência de práticas

abertas, palestras e ensinamentos abertos confluem para a entrada do budismo tibetano no Brasil. A seguir, farei um levantamento de dados acerca da introdução do budismo no Brasil, levando em consideração não apenas a linhagem tibetana, mas as linhagens que aportaram no país a partir dos grupos de imigrantes japoneses.

2.4 A introdução do budismo no Brasil

Os dados do censo de 2010 apontam para um Brasil de maioria cristã com um declínio do catolicismo e uma alta no número de evangélicos no país. O budismo, contudo, continua a ser um nicho muito restrito, aparecendo em outras religiões⁵. De fato, ao contrário do que aparece na mídia o budismo no país encontra-se em uma tímida situação em comparação com os evangélicos, que hoje são cerca de 22% da população brasileira (CENSO DEMOGRÁFICO 2010). Assim, a constatação de que o Brasil é um país de maioria cristã, contudo passando por um crescimento acelerado do protestantismo, sobretudo a linha neopentecostal, não pretendo esmiuçar este processo aqui, mas ele nos comunica a realidade religiosa do país, situando o budismo enquanto uma religião ainda restrita no país, seja por sua disponibilidade de acesso ou pela forma com que a população recebe sua mensagem, que muitas vezes, é interpretada no senso comum enquanto uma filosofia de vida e técnicas meditação e não uma religião.

No Brasil, principalmente após o início da imigração japonesa em 1908, o budismo passou a figurar no senso comum, seja como religião, filosofia ou prática de meditação, todavia a religião permaneceu durante um grande período circunscrita apenas aos migrantes. A língua e, por vezes, o desinteresse por parte do clero budista em converter os brasileiros foram alguns dos fatores que de fato afastaram os brasileiros das primeiras linhagens budistas que chegaram ao país, em sua maioria japonesas. Em 1995 a linhagem tibetana chegou ao Brasil, por intermédio de Chagdud *Tulku Rinpoche* que construiu o primeiro templo budista tibetano no país, com a proposta de espalhar o *Dharma* no Brasil.

Há de fato diferenças essenciais entre os migrantes japoneses e Chagdud *Tulku Rinpoche*. Os migrantes japoneses vieram para o país enquanto uma comunidade, trazendo seus costumes e religião enquanto pontos essenciais de sua identidade japonesa. Chagdud

⁵ <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao>

Tulku Rinpoche, por outro lado, vem não apenas enquanto tibetano, mas principalmente enquanto professor do budismo tibetano, de fato o budismo tibetano pode ser apreendido enquanto manifestação da cultura tibetana, mas o principal objetivo de Chagdud não foi criar uma comunidade tibetana, mas o de converter. Por isso é essencial compreender a diferença entre o budismo trazido pelos japoneses durante sua migração (budismo étnico) e o budismo trazido por Chagdud (budismo de conversão), pois é a partir desta diferenciação que esta sessão estrutura-se.

A existência de um budismo étnico no Brasil está ligada principalmente com as perspectivas dos imigrantes japoneses, estes não tinham o objetivo de fixar morada no país, mas o de trabalhar e posteriormente retornar para o Japão. Estes imigrantes criaram comunidades fechadas com escolas próprias, onde a língua japonesa e sua cultura era ensinada, além disso os templos budistas foram centrais para manter a coesão destes imigrantes na medida em que eram o local onde parte das tradições japonesas era vivida (SHOJI, 2002). Havia um claro objetivo, por parte destes imigrantes, de evitar a integração com a comunidade brasileira, pois sua estadia aqui era apenas temporária. A partir deste contexto, a religião budista teve no país o papel de coesão entre os imigrantes japoneses, junto com o ensino da língua japonesa e a criação de comunidades fechadas, nesta realidade o interesse por parte destes imigrantes em converter os brasileiros era nulo, assim como o de integrar-se na sociedade brasileira. Essa situação sustentou-se até meados da segunda guerra mundial, onde estes imigrantes encontraram-se enquanto minoria étnica em um país inimigo, devido ao corte nas relações diplomáticas entre Brasil e Japão (SHOJI, 2002). Desta forma, estes imigrantes tiveram que lentamente adaptar-se à sociedade brasileira.

Segundo Shoji (2002), a religião étnica apresenta como sua principal característica a possibilidade de manter a identidade étnica coesa, a partir dos rituais que são praticados por seus membros. A sobrevivência dos templos budistas japoneses, dependeu principalmente dos descendentes destes imigrantes, aos quais foi delegado – na maioria das vezes – o papel de manter a religião. O Brasil, enquanto um país de maioria cristã e sua ideologia individualista, por vezes, apresentou um campo contrário às necessidades do budismo japonês, que tem como base principalmente a comunidade, esta demanda do budismo japonês não deve ser confundida com a característica relacional do Brasil, onde as relações e laços organizam os indivíduos, para os japoneses essa relação está atrelada principalmente às tradições culturais

japonesas, como o culto aos antepassados e a posição do indivíduo em relação a eles.

No Brasil, partir dos anos 70 o budismo começou a tentar atrair indivíduos além da comunidade étnica japonesa, houve uma lenta aproximação do zen budismo com a população brasileira, todavia a religião ainda se mantinha nas mãos dos descendentes dos imigrantes (SHOJI, 2002), característica fundamental para a compreensão do porquê do budismo crescer tão timidamente no país. Esse processo de abertura apresentou alguns caminhos específicos, entre eles a abertura das práticas religiosas para os brasileiros, principalmente a meditação que ao ser inserida no ocidente fincou raízes, sobretudo nas camadas médias da sociedade. Esse processo de interação entre as camadas médias da sociedade e a meditação foi principalmente mediado através da possibilidade de autoconhecimento e do desenvolvimento de potencialidades (ALVES, 2006). Conforme pude observar em campo, a Prática de Tara Vermelha insere-se no dia a dia do Padma Ling enquanto ferramenta de autoconhecimento e do desenvolvimento de potencialidades.

A busca por resultados e a interpretação racionalizada do budismo, segundo Shoji (2002), é a principal característica do budismo de conversão. Desta forma, ao ler a literatura acadêmica sobre o budismo deparei-me com a seguinte pergunta: quem de fato é budista no Brasil? Essa pergunta em uma primeira análise, sobretudo censitária pareceu-me bastante pertinente, pois de fato o número de budistas declarados no país é pequeno. Todavia, a partir de meu campo essa pergunta foi reformulada para: quem de fato pratica o budismo no Brasil? Como pode ser observado no Padma Ling, quem pratica o budismo são indivíduos guiados por uma ideologia individualista, entretanto, o budismo segue em declínio no país.

Usarski (2004; 2008) apontou para o declínio do budismo no Brasil, em grande parte devido a configuração desta religião no país ser uma religião de migração, onde os migrantes Japoneses a trouxeram não com o foco de converter os brasileiros, mas para manter certa unidade étnica. O que explica, de certa maneira, o declínio da religião no país, onde limitou-se durante um período longo apenas à comunidade japonesa. Um dos principais problemas apontados pelo autor é a dificuldade de precisar quem de fato é budista no país, chamo a atenção para os diversos níveis de engajamento possíveis com a religião. Características como as de *Client Cult* e *Audience*, podem mascarar o número de praticantes nos eventos abertos, pois não necessariamente todos ali presentes são praticantes de fato. O budismo enquanto religião de migração, isto é, circunscrito a um grupo étnico particular e sem a intenção de

converter, também é uma variável negativa para o crescimento da religião no país. Por isso, chamo a atenção para a característica do budismo tibetano, pois apesar da diáspora não há uma migração em massa, mas uma migração de mestres que levaram a religião, a história de Chagdud *Tulku Rinpoche* segue esse itinerário.

O itinerário de Chagdud *Tulku Rinpoche* diferencia-se dos migrantes japoneses que aportam no Brasil em 1908, onde a religião pode ser interpretada enquanto fator de coesão do grupo, pois, como enumera Usarski (2008), estas linhagens budistas tiveram algumas deficiências ao tentar converter adeptos: 1 – A falta de uma autoridade religiosa em cada centro de prática, deixando a comunidade sem uma programação semanal regular; 2 – a falta de uma estratégia linguística, isto é, a tradução de textos e práticas para o português; 3 – a estrutura hierárquica e a valorização da família nuclear nos templos brasileiros, que entra em confronto diretamente com princípios igualitários e com o individualismo cultivado pela sociedade moderna. Estes três pontos são falhas infraestruturais na inserção plena do budismo no Brasil sinalizadas pelo autor, principalmente nas linhagens que foram trazidas com os migrantes japoneses.

No Padma Ling, a Prática Concisa de Tara Vermelha e a meditação *Shamata* são realizadas semanalmente e abertas ao público, além delas são realizadas práticas mensais como a prática de Tara Vermelha, em seu contexto extenso, *Ngondro* e *Phowa* (para iniciados). O Padma Ling, publica no início de cada mês em seu site⁶ a programação mensal de práticas e retiros, bem como ensinamentos que ocorrerão naquele mês. Esse tipo de organização serve para manter a coesão do grupo, bem como receber possíveis convertidos, como salientei no início deste capítulo. Todavia, no Padma Ling se preza pela prática, outros centros como o CEBB – Brasília apresentam outra abordagem a respeito da doutrina budista mesmo sem a presença física de um *lama*, delegando a praticantes mais experientes – e autorizados pelo *lama* – o papel de explicar certos aspectos cosmológicos.

No CEBB – Brasília a organização assemelha-se mais ao catecismo e a catequese Católica. Sendo o catecismo, o livro que apresenta as verdades fundamentais da fé cristã e prepara o indivíduo para receber os sete sacramentos da Igreja. A catequese, surge após o fim do Concílio Vaticano II, que propõe para além de uma aula, uma forma de passar a doutrina adequada à realidade. É importante frisar que o livro *Portões da Prática Budista:*

⁶ <http://pl-chagdud.org/html/praticas.html>

Ensinos essenciais de um *lama* tibetano é largamente utilizado no CEBB – Brasília e no Padma Ling como forma de introduzir os indivíduos ao budismo tibetano, de forma semelhante à catequese. No CEBB – Brasília há um grupo de estudo desta obra, no Padma Ling a leitura deste livro é espontânea, contudo, seu conteúdo está presente nos ensinamentos dos *lamas* da instituição. O caminho proposto no CEBB – Brasília está muito mais próximo da noção de catequese na Igreja Católica, do que a forma com que o Padma Ling trabalha, que como pude perceber trata-se de uma forma mais tradicional e focada na prática.

Em 12 de agosto de 2016 tive meu primeiro contato com o Padma Ling. Inicialmente, realizei duas visitas ao CEBB – Brasília, todavia, ao pesquisar sobre centros de prática budista tibetana em Brasília deparei-me com o site do Padma Ling, que vincula-se com o *lama* Chagdud *Tulku Rinpoche*. Desta forma, decidi observar as práticas no Padma Ling, e nesta oportunidade acompanhei o ritual de Chuva de Bênçãos, aberto em comemoração ao dia do *Guru*, no dia de aniversário de Chagdud *Tulku Rinpoche*. Neste dia fui recebido pela praticante J., que logo explicou-me como seria conduzida a prática com a *sadana* de Chuva de Bênçãos e a acumulação da Prece de Sete Linhas. Nesta oportunidade, foram-me emprestadas a *Sadana* com a Chuva de Bênçãos, bem como uma *Sadana* menor com orações complementares, ambas do templo, traduzidas e para o uso nas práticas. Antes do começo da prática – enquanto as pessoas organizavam-se no espaço – reconheci duas praticantes que eu havia visto no CEBB – Brasília e que estavam lá para a prática, uma delas, mais antiga no caminho budista, explicou para a colega: “o Padma Ling preza pela tradição em suas práticas, sem entrar muito em explicações, enquanto o CEBB – Brasília, busca explicar melhor e adaptar as práticas para alcançar um número maior de pessoas”. Como pude observar, o CEBB – Brasília possui um público maior que o Padma Ling, o que pode ser devido a esta característica – considerada como tradicional no Padma Ling – pelas praticantes que frequentam o CEBB – Brasília.

O Chagdud Gonpa Brasil e o Padma Ling têm suas *sadanas*, orações e livros com tradução para o português, o que facilita aos praticantes e possíveis convertidos acompanharem as práticas abertas. As *sadanas* da organização, como via de regra, têm sempre duas linhas para cada sentença, uma no original em tibetano (com caracteres ocidentais) e uma traduzida para o português. Além disso, a organização possui a editora Makara, selo editorial da organização que tem como objetivo a divulgação dos ensinamentos

do budismo tibetano no país. Esse esforço para a tradução acaba por tornar o acesso à religião simplificado, sobretudo devido à complexidade envolvida no aprendizado de uma língua como o Tibetano no país. Nas linhagens japonesas, o interesse pela tradução desenvolveu-se apenas tardiamente e timidamente, pela característica de religião de migração, sendo o idioma uma barreira para a conversão: “os bispos (os líderes) não abrem a mão para brasileiros, nem conseguem transmitir mais para os jovens nikkeis. Somente os japoneses ou nisseis que falam a língua japonesa estão nos templos. Um asilo, literalmente” (USARSKI, 2008, p.142). Por fim, retomo o terceiro ponto presente no budismo de migração, a estrutura hierárquica e a valorização da família nuclear, o que contrasta com a igualdade e o individualismo ocidental.

Tanto nos templos brasileiros como nos norte-americanos, a estrutura hierárquica e a valorização da família nuclear como unidade religiosa básica estão em tensão com princípios igualitários e com o individualismo cultivado pela moderna sociedade democrática. Finalmente, em ambos os países, o budismo japonês tradicional é confrontado com sua imagem de uma religião estrangeira, tendo como consequência um número insignificante de convertidos (USARSKI, 2008, p.150).

Esse tipo de organização, de certa forma, assemelha-se com a Igreja Católica no país e sua organização a partir da família nuclear. Contudo, ao acompanhar as práticas no Padma Ling, pude perceber a presença dos indivíduos, o perfil de frequentadores do centro indica mais a participação de indivíduos do que grupos familiares, sendo em sua maioria pessoas convertidas. É possível observar que a hierarquia manifesta-se através da relação entre praticantes e *lama*, um tipo diferente da organização do budismo japonês apresentado por Usarski (2008), mas que nos informa também uma característica de coesão e ordenamento do grupo.

No Padma Ling é possível observar o envolvimento de indivíduos que não são japoneses ou descendentes dos imigrantes. No templo *shin* budista Terra Pura, localizado no bairro da Asa Sul, por outro lado, é possível observar a presença da comunidade de imigrantes e seus descendentes. No budismo, sobretudo o budismo de conversão, os critérios que indicam a filiação do indivíduo com a religião não são tão claros quanto os critérios que indicam essa pertença no caso do budismo étnico ou de imigração, como nas linhagens japonesas no país, onde há uma imediata identificação daquele indivíduo com a religião:

Enquanto a identificação com o Budismo tem sido tradicionalmente vinculada ao ato simbólico da repetição da fórmula tripla “eu tomo meu

refúgio ao *Buda*, a sua doutrina e sua comunidade”, diversos grupos budistas ocidentais contemporâneos não possuem um critério fixo que ajudaria o indivíduo a saber se ele já é budista propriamente dito ou ainda somente um “candidato”. Em outras palavras: diferentemente de budistas por nascimento, cuja identificação com a sua tradição espiritual é fruto “natural” de uma socialização primária familiar, muitas vezes, um ocidental que se abriu para o Budismo apenas como adolescente ou adulto reconstrói sua identidade religiosa “por conta própria” (USARSKI, 2004, p.314).

Por esse motivo, citei a tomada de refúgio como aspecto importante na prática do budismo *Vajrayana*, pois é ele que cimenta, no Padma Ling, a pertença daquele indivíduo à religião e o liga formalmente a instituição, por mais que ainda exista a liberdade do indivíduo em transitar por outras linhagens budistas. O refúgio é visto pelos praticantes do *Vajrayana* no Brasil como uma forma de adotar a religião formalmente, na medida em que o praticante assume os votos religiosos também de modo formal. Em os Portões da Prática Budista, livro introdutório ao budismo *Vajrayana*, escrito por Chagdud *Tulku Rinpoche*, há uma sessão específica que trata do refúgio, onde é possível compreender a importância da tomada de refúgio enquanto forma do indivíduo assumir formalmente sua ligação com a religião e os votos (*samaya*): “ao tomar refúgio, você acumula grandes virtudes a cada minuto, à medida que você honra seus votos” (RINPOCHE, 2013, p.138).

Essa vinculação formal, apresenta uma saída para o que Usarski (2004) encontrou como fugacidade na relação do indivíduo com os budismos de conversão, pois, torna-se um critério objetivo de pertencimento do indivíduo à religião e um elo formal com a instituição. Contudo, é importante notar que esta é uma vinculação individual, que exige certa liberdade do indivíduo quanto à sua família, bem como a sociedade. Em suma, exige uma individualidade para fazer cumprir-se, diferente do budismo de migração que está circunscrito ao grupo étnico. Essa ligação formal é necessária para que o budismo não seja apenas um interesse passageiro dos indivíduos no Brasil. Todavia, quanto menos o interesse pelo Budismo for contextualizado por uma “estrutura de plausibilidade” budista, maior é a probabilidade de que a paixão pelo Budismo seja apenas passageira e não leve a uma autoimagem suficientemente estável para se declarar “budista” repetidamente nos censos nacionais consecutivos (USARSKI, 2004, p.314).

A forma como o budismo japonês chegou no Brasil, ressalta a necessidade de uma coesão do grupo étnico e a falta de interesse pela conversão da população local. Enquanto que

no budismo *Vajrayana*, devido a diáspora dos mestres pós ocupação chinesa, essa característica confluiu para a internacionalização do budismo tibetano. Em sua tese de doutorado, Pereira (2001), ao analisar a linhagem budista japonesa Sôka Gakkai, encontra uma linhagem de budismo que também consegue certa expressão no quesito de conversão. Seu trabalho é inspirador na medida em que ressalta a necessidade da religião que entra adapta-se ao seu novo meio. Para tanto, faz-se necessário que sejam realizadas mudanças substanciais nas práticas e crenças, a figura do *lama*, presente no Padma Ling, através da forma com que confere ensinamentos cria um campo de plausibilidade para a reprodução desta religião, o que culmina na Prática de Tara Vermelha, uma prática que foi compilada por Chagdud *Tulku Rinpoche* de forma que os indivíduos não precisem de iniciação para a praticar, resalto que esta adaptação da prática tradicional é feita pelo *lama* a partir do contato que trava com os ocidentais.

Minha hipótese é que esse tipo de adequação, para além das traduções, possibilita um alcance maior da religião e aumenta sua probabilidade de conversão. Mencionei anteriormente como o carisma, na acepção Weberiana, é fundamental na cosmologia budista. Assim como na obra de Tambiah (1984), Pereira (2001) levanta a liderança carismática como fundamental para a expansão do budismo Sôka Gakkai no Brasil. O carisma dos *lamas* é a todo momento ressaltado durante as práticas. Muitos dos praticantes do Padma Ling têm o costume de refazer retiros das práticas das quais já são iniciados, pois, além de ser uma oportunidade de aprofundarem-se na prática, como ouvi alguns praticantes conversando no burburinho da área social do Padma Ling, durante a iniciação de *Phowa*: “é bom fazer as práticas com os *lamas* porque os sinais da prática ficam mais claros”. Neste momento, os participantes referiam-se aos sinais psicológicos e fisiológicos que se desencadeiam no corpo em decorrência da prática. Esse tipo de vinculação carismática com o líder, segue dois caminhos. Em primeiro lugar, um circuito semelhante ao que Tambiah (1984) apresenta sobre os *iddhis*, que são repassados aos leigos através dos amuletos abençoados pelos monges da floresta. Em uma segunda análise, o carisma dos líderes vincula-se diretamente na relação de *lama* e aluno, pois há um processo complexo na escolha de um *lama* por parte do aluno.

Pereira (2001) levanta três aspectos que se ligam com os aspectos apresentados por Usarski (2002) quanto a plausibilidade da inserção da religião em um novo país: 1 – o nível de tolerância social e/ou legal à difusão de novos credos na sociedade receptora; 2 –

estratégias utilizadas pelas próprias organizações religiosas para transmitir suas mensagens no novo ambiente; 3 – o grau em que a nova mensagem religiosa constitui uma atraente alternativa às religiões já disponíveis aos membros da sociedade receptora. De um modo geral o Brasil aparece enquanto um país aberto a todo tipo de prática religiosa, todavia esta tolerância parece estender-se apenas às religiões cristãs. Certa vez, durante a Prática de Tara Vermelha, S. um praticante antigo do templo perguntou-me se eu frequentava o templo no antigo endereço, ao passo que lhe respondi que não. S. então falou:

Sabe, no lugar em que ficava o templo antigamente tinha uma igreja evangélica embaixo. E você sabe como é, quando fazemos a *Powa* a gente faz uns barulhos diferentes né? O templo é cheio de imagem dos *Bodisatvas*. Então teve uma vez em que estávamos com a *lama* Sherab em uma sessão de ensinamentos, e os evangélicos começaram a fazer um ritual para nos expulsar de lá, jogando sal grosso lá embaixo e gritando. A *lama* Sherab até achou engraçado, e disse que foi melhor para o Padma Ling ter mudado, porque não devemos bater de frente com as outras religiões, mas eu acho que fazendo isso nós acabamos por dar razão aos evangélicos e fazer eles acreditarem que o ritual deles deu certo.

Assim, é importante não naturalizar a receptividade do Brasil, e sobretudo do brasileiro, quanto as religiões, pois de fato há uma maior liberdade para religiões que professam a fé cristã, da mesma forma que centros espíritas e terreiros de candomblé o budismo acaba por sofrer certo preconceito perante a religião cristã, sobretudo pelas vertentes neopentecostais presentes no país. Não pretendo desenvolver este argumento nesta dissertação, mas ele serve como indício do por que o budismo segue em declínio no país, sobretudo a partir do crescimento das vertentes neopentecostais no país. Desta forma, pode-se perceber também um dos fatores que levam os indivíduos a não publicizar sua opção religiosa, visto a interação que gerou-se entre o Padma Ling e a igreja evangélica.

As estratégias de transmissão encontradas por mim, funcionam principalmente no nível de *Cult Client* e *Audience*, contudo através do *Cult Client* observo a possibilidade de que o indivíduo converta-se e passe a fazer parte do *Cult Movement*. As estratégias de conversão fundamentam-se principalmente a partir da crença na eficácia das práticas ensinadas no Padma Ling. Falas como as de *lama* Norbu e *lama* Sherab representam a visão oficial da organização quanto as estratégias de conversão. Em minha primeira visita ao CEBC – Brasília, J., aluna do *lama* Padma Samten ressaltou uma visão semelhante: “Buda não pede

para que acreditem nele, ele apresentou 84 mil métodos para a iluminação e pede para que pratiquemos, e na medida em que eles funcionam nós passamos a confiar no *Dharma*.” Há, no circuito budista em Brasília de fato uma valorização das práticas de meditação e sua eficácia, o que leva os indivíduos a transitarem entre os centros.

No budismo indiano a renúncia do indivíduo era a única forma dele fazer parte da doutrina: "A não ser que adira à congregação, o leigo recebe apenas os ensinamentos de uma ética relativa: que seja generoso para com os monges e evite as ações demasiado degradantes" (DUMONT, 1985, p.39). O budismo tibetano, na forma como manifesta-se no Padma Ling, contudo, não exige que o indivíduo renuncie ao mundo, mas que ele realize as práticas que lhe são ensinadas, e após isso, caso tenha confiança nelas, vincule-se formalmente a religião. O budismo, como aparece no Padma Ling, difere-se do budismo indiano abordado por Dumont (1985), pois há uma atualização do indivíduo-fora-do-mundo, onde o indivíduo deve renunciar ao mundo em prol da religião; para o indivíduo-no-mundo, onde ele não precisa renunciar à sociedade para si liberar das amarras sociais em prol de suas aspirações religiosas. A forma com que o budismo manifesta-se no Padma Ling torna-se apreensível através de um processo onde o renunciante é a peça fundamental para a construção de uma religião individualista, semelhante ao que Dumont (1997) apresenta a respeito das seitas tântricas na Índia, uma vez que os *lamas* apesar de renunciarem ao mundo são reabsorvidos pela comunidade de leigos que trava contato com eles.

Contudo, nos resta um problema a ser observado: a relutância dos indivíduos em afirmarem-se budistas, de certa forma esta é uma característica encontrada no Padma Ling, onde os indivíduos apresentam-se como praticantes do budismo. Alves (2006), buscou levantar o perfil dos praticantes do budismo e ressaltou algumas características, entre elas: a desconfiança quanto às religiões institucionalizadas; a busca por uma religiosidade complexa e passível de racionalização; a busca por uma religião que auxilie no desenvolvimento de potencialidades e autoconhecimento. Estes motivos para a não identificação estão ligados com a necessidade de liberdade e individualidade, que podem ser encontrados no individualismo. Retomamos assim o debate de Da Matta (1997), pois estas demandas encontram-se sobretudo na esfera da rua, o que nos apresenta um registro onde as relações do indivíduo são cortadas em prol de uma racionalização das ações, no Padma Ling a hierarquia existente se deve a um critério objetivo: a habilidade do indivíduo com a prática e não com as relações que ele possui

e consegue mobilizar. É possível compreender que o cristianismo, no Brasil, é uma religião herdada da família e que conforme o indivíduo torna-se independente de seus pais torna-se possível à ele que transite por outras religiões, como apontam Almeida e Monteiro (2001).

Alves (2006) relata que esta desconfiança com a religião faz parte de um movimento mais amplo no ocidente, ligada de certo modo com o movimento da contracultura dos anos 60-70, onde os valores tradicionais passavam por um momento de questionamento. De fato, muitos dos escritores da geração *beat* como Allen Ginsberg e Jack Kerouac tinham certo apreço pela religião budista, sem, no entanto, declararem-se budistas. Demandas como o desenvolvimento das potencialidades do indivíduo e o autoconhecimento, encontram no budismo o espaço que lhes foi negado nas religiões tradicionais.

A meditação é então uma ferramenta fundamental nessa busca pelo desenvolvimento e autoconhecimento (ALVES, 2006). Isso de certa forma explica como a meditação tem se tornado ao longo dos anos tão popular nas camadas médias da sociedade, sendo apropriada de formas particulares no ocidente, sem necessariamente corresponder as formas com que elas são apreendidas no oriente, sobretudo no movimento *new age*. No Padma Ling preza-se pelo tradicionalismo, isto é, realizar as práticas da forma que os *lamas* orientam, *lama* Norbu em seus ensinamentos sobre os 37 pontos de prática realizou um alerta: “é importante realizar a prática como lhe foi ensinado, sem acrescentar ou tirar nada. Pode parecer interessante montar sua própria meditação, como no movimento *new age*, mas ao realizar isso você acaba desviando-se do objetivo”.

De certa forma, essa perspectiva nativa apresenta um paradoxo semelhante ao que Alves (2006) encontrou, onde no budismo se tem como objetivo remover passo a passo as camadas de identidade do indivíduo, mas o próprio fato do budismo existir enquanto identidade religiosa se choca com este objetivo e essa dissolução das camadas de identidade do indivíduo. Deve-se levar em consideração a identidade do indivíduo convertido, pois para o convertido sua identidade anterior não é apagada, mas permanece como ponto de referência para a nova (ALVES, 2006). Por isso neste capítulo trabalhei a questão do individualismo e a característica eminentemente relacional do Brasil, pois elas são fatores que orientam a forma como o budismo tibetano manifesta-se no Padma Ling.

Desse modo, o budismo apresenta-se enquanto uma religião alternativa, que atrai camadas de escolaridade mais elevadas, as quais privilegiam a autonomia do indivíduo e

privilegiam a busca por religiões que possibilitem o aprimoramento pessoal e o autoconhecimento. É possível compreender a partir desta demanda por autonomia, a posição de não fixarem sua identidade enquanto budistas (ALVES, 2006), ou apresentarem-se enquanto praticantes como no caso do Padma Ling. A partir destas considerações retorno ao ponto central desta dissertação: a prática, pois é ela o que une aqueles que desejam conhecer o budismo no Padma Ling, e aqueles que já são praticantes.

Como mencionei, o CEBB – Brasília apresenta um caminho semelhante ao catolicismo onde a doutrina é ensinada antes da prática. No Padma Ling, o caminho é inverso, primeiro ensina-se a prática para depois aprofundar-se nos ensinamentos. Este recurso de introdução ao budismo através da prática, é utilizado no Padma Ling através da Prática de Tara Vermelha, guiada principalmente pela ideia de que as práticas de visualização de deidade tenham uma eficácia por si mesmas, sem necessariamente requerer um entendimento completo da prática. Rinpoche (2013) afirma que a própria recitação de *mantras* como OM MANI PADME HUM seja eficaz, mesmo que o indivíduo não tenha o entendimento total do significado. Esta prática existente no Padma Ling, de apresentar primeiro as práticas de meditação, de certa forma sana a inexistência de um *lama* no centro, na medida em que os ensinamentos são restritos apenas ao *lama*. Assim, a hierarquia existente no centro é construída em torno da prática de meditação e da habilidade de cada indivíduo. Com estas questões em mente acerca da inserção do budismo tibetano no Brasil, no próximo capítulo realizarei uma análise da Prática de Tara Vermelha e a cosmologia envolvida nesta prática, na medida em que ela é elucidativa quanto a forma com que o budismo manifesta-se no Padma Ling e também nos revela como a meditação, através de uma mudança de hábitos, tem a potencialidade de gerar mudança na mente dos indivíduos.

Parte 2

É eficaz porque você pratica. Notas sobre a eficácia da prática meditativa de Tara **Vermelha**



Figura 6 – Arya Tara⁷

⁷ Foto compartilhada pelo perfil no *Facebook* do *Chagdud Gonpa Padma Ling*:
<https://www.facebook.com/chagdudpadmaling/photos/a.538290046246251.1073741828.521200034621919/1082843245124259/?type=3&theater>

Capítulo 3

A Prática de Tara Vermelha

"No espaço à minha frente, a mãe de todos os vitoriosos,
Arya Tara, de fato aparece, e a ela eu rezo".
Prece de invocação de *Tara Vermelha*.

Neste capítulo apresento a Prática de Tara Vermelha, e em seguida a cosmologia acerca da origem e disseminação desta prática. Após esta primeira parte apresento a análise deste rito a partir de uma abordagem performativa, sobretudo a partir das contribuições de Tambiah (1981 [1979]), porém não utilizo-me de sua teoria como um bloco monolítico, mas como ferramentas que me possibilitam levantar questões acerca da realidade encontrada em campo. Por fim, de maneira experimental, detenho-me acerca da mobilização dos cinco sentidos durante esta prática de meditação.

A forma com que organizo este capítulo é inspirada pelo artigo: *The Cosmological and Performative significance of a thai cult of healing through meditation* escrito por Tambiah (1977), esta possibilidade de analisar o mito (pensar) e o rito (fazer) nos revela a complexidade envolvida nos ritos sociais. Outro fator que nos chama a atenção é a semelhança entre a forma com que o rito descrito pelo autor tem com a Prática de Tara, no que diz respeito a visualização da divindade durante a meditação.

A prática de meditação analisada por Tambiah (1977) envolve o controle da respiração e a concentração dos indivíduos, que durante o rito experienciam a visualização do *Bodisatva* associado a esta prática de meditação, bem como experienciam sabores através da meditação, mobilizando os cinco sentidos: olfato, tato, visão, audição e paladar durante o rito, o autor não se detém na análise destes aspectos mas sinaliza a existência dos mesmos, o que nos inspira a realizar uma incursão nesse sentido, pois a Prática de Tara Vermelha tem esta mesma potencialidade de mobilizar os sentidos durante a meditação.

Ao acompanhar a prática de cura através da meditação, Tambiah (1977) propõe que a cosmologia tailandesa pode ser observada enquanto um sistema de significados para localizar, compreender e até modificar os problemas existenciais por parte dos budistas tailandeses. Esta abordagem da cosmologia nos propõe uma possibilidade de compreensão da forma como o

sistema de significados presentes na Prática de Tara Vermelha são mobilizados em torno do rito. Apresento a origem da Prática de Tara Vermelha, na medida em que ela nos permite visualizar a hierarquia presente nesta meditação, ao ordenar seres humanos, divindades e reencarnações de grandes mestres.

Torna-se possível observar a conexão entre cosmologia e ritual, através da ligação que ocorre quando os conceitos e categorias apresentados na cosmologia são traduzíveis e traduzidos na ação através de símbolos: verbais, visuais, auditivos, gráficos, tátil e alimentar, esta relação, contudo, vai além da simples tradução do mito no rito, ao performar o rito os indivíduos estão realizando atos guiados por esta cosmologia (TAMBIAH, 1977). Essa perspectiva nos permite observar a complexa relação entre mito e rito, duas dimensões que por vezes são separadas durante a análise dos ritos sociais. O *mantra*, percebido enquanto oração que tem a possibilidade de agir sobre a mente do indivíduo, insere-se nesta relação na medida em que propicia ao praticante um método de manter sua concentração durante a complexa tarefa de visualizar a deidade à sua frente, dito isto podemos seguir com a descrição do rito.

3.1 No espaço à minha frente

23 de outubro de 2017, 19:30 da noite

Neste dia, a praticante T. estava encarregada de conduzir a Prática de Tara Vermelha, enquanto os praticantes iam adentrando na sala de meditação e faziam as prostrações perante o Altar dos *Budas*, ela perguntou-me se eu poderia ler as oferendas de lamparinas para Tara Vermelha durante a prática, o que prontamente concordei enquanto ela me entregou os papéis retangulares onde os praticantes escrevem as oferendas que realizam durante a Prática de Tara Vermelha. Estes retângulos de papel possuem a logomarca do Chagdud Gonpa Brasil, e contam com dois campos: 1 – número de lamparinas ofertadas (cada lamparina custa R\$ 2,50); 2 – a dedicação da oferta, estas oferendas são realizadas antes da prática começar. Na ocasião T. deixou os cartões de oferendas acima da bancada da loja do Padma Ling, cada participante que desejava realizar uma oferenda preencheu o cartão de oferenda e depositou o dinheiro referente o número de lamparinas ofertadas na própria bancada, enquanto T.

organizava a sala de meditação. Estas lamparinas são pequenas velas que são depositadas no altar de oferendas pouco antes da prática começar.

Após todos os praticantes organizarem-se e sentarem-se sobre as almofadas, alguns na posição de lótus e outros na posição de meia lótus (onde apenas a perna direita fica sobre a esquerda), T. então falou: “vamos fazer a limpeza dos canais”, momento no qual os praticantes devem tampar sua narina esquerda e inspirar pelo nariz e expirar com força por três vezes, após isso repete-se o processo tampando a narina direita e a seguir sem tampar as narinas. Realizada a limpeza dos canais, T. então prosseguiu: “agora vamos checar nossa motivação para fazer essa prática hoje, 5 minutos de *Shamata*.” A *Shamata* realizada na Prática de Tara Vermelha é similar a realizada durante a prática de *Shamata* descrita no capítulo anterior, onde realiza-se 21 ciclos de inspiração e expiração seguidos de um momento onde descansa-se a mente sem focar a concentração, esses ciclos foram repetidos até que findando os 5 minutos T. tocou o pequeno sino que fica no banco ocupado pelas *unzes*, ao lado do Trono dos *lamas*.

Nesse momento todos colocaram suas *sadanas* sobre as banquetas vermelhas à sua frente, alguns colocaram seus *japamalas* (colares de 108 contas, utilizados para contar os *mantras* recitados) no pescoço, outros sobre o banco, e alguns outros as mantiveram enrolados em seus pulsos de forma semelhante a uma pulseira. Nesse momento todos abriram suas *sadanas* e guiados por T. recitamos a Prece de Sete Linhas uma vez em português e três vezes em tibetano. Durante este momento a primeira visualização da prática é realizada, enquanto recitamos a prece em tibetano visualizamos a figura de Padmasambhava à nossa frente e ao fim desta prece dissolvemos a visualização.

Ao finalizar esta recitação e visualização seguimos a prática virando a folha da *sadana*, nessa parte recitamos a prece, guiados por T., e ao mesmo tempo fazemos o *mudra* de invocação de Tara Vermelha: “no espaço à minha frente, a mãe de todos os vitoriosos, Arya Tara, de fato aparece, e a ela eu rezo”. Ao finalizarmos esta recitação estalamos os dedos e estabelecemos a visualização de Tara Vermelha. Ao estabelecer a visualização da deidade, T. começou a recitação em tibetano da oração de Tara Vermelha, a prece Djetsum, nesse momento pegamos nossos *japamalas* para contar, de forma individual, quantas orações realizamos durante a recitação. Essa recitação foi guiada por T., inicialmente segundo a melodia ensinada pelos *lamas*, devagar, após realizarmos algumas repetições cantando esta

oração T. orientou: “agora vamos fazer três voltas da *japamalas* em silêncio.”, isto é, 324 repetições. Os praticantes mais habilidosos conseguem terminar as três voltas da *japamalas* um pouco antes de T., outros não conseguem finalizar as 324 recitações antes da *unze*, que ao terminar orienta para que todos parem. Junto desta repetição da prece *Djetsum*, os praticantes visualizaram neste momento uma corrente brilhante de luz nas cores do arco-íris que sai da testa, garganta e coração de Tara, junto desta visualização o praticante acredita que cada luz oferece um benefício ao lhe tocar.

Vale ressaltar que cada uma destas luzes tem um significado ligado a uma família búdica: a luz azul purifica o carma da raiva; a luz vermelha, o desejo; a luz branca, a ignorância; a luz verde, a inveja; e a luz amarela, o orgulho. Tara Vermelha está ligada diretamente à cor vermelha, a família búdica que tem Amitabha como seu *buda* mais importante. Contudo, ela manifesta qualidades das outras quatro famílias, que são repassadas aos praticantes através desta meditação.

Abaixo separei as cores que devem ser visualizadas, o efeito que geram e a família búdica à qual cada uma das cores está relacionada. Montei esta tabela a partir da fala de *lama Sherab* em seus ensinamentos sobre a Prática de Tara Vermelha, recorrendo à obra de Khadro (2007) para certificar-me de qualquer dúvida que pudesse ocorrer nesta transcrição. Ressalto que a prática de cada divindade tem um objetivo diferente, guiado na maior parte das vezes pela família búdica à qual ela pertence.

Tabela 2 – Cores que irradiam-se da testa, garganta e coração de Tara		
Cor da Luz	Efeito	Família Búdica Associada
Luz vermelha.	Libera das visões ilusórias, estado desperto discriminativo.	Padma
Luz azul	Purifica a raiva, estado desperto semelhante ao espelho.	Vajra
Luz branca	Purifica a estupidez e a ignorância; estado desperto do espaço básico.	Buda
Luz verde	Purifica a inveja, estado desperto que tudo realiza.	Carma

Luz amarela	Purifica o orgulho, aspecto da equanimidade.	Ratna
-------------	--	-------

Após as 324 recitações da prece *Djetsum*, T. iniciou a recitação do *mantra* de Tara Vermelha, isso enquanto os praticantes ainda sustentavam a visualização de Tara Vermelha, de forma semelhante à prece *Djetsum* cantamos o *mantra*, contudo em uma melodia diferente. Quando T. terminou de contabilizar o primeiro ciclo de recitação falou junto ao microfone: “agora recitamos em silêncio três *japamalas* do *mantra*.” Esse momento se seguiu de forma semelhante ao anterior, e ao final da recitação T. falou ao microfone: “oferecimento e mandala”, enquanto sinalizava para mim, neste momento realizei a leitura das oferendas de lamparinas, enquanto isso os demais participantes faziam o *mudra* de mandala. Assim que terminei de fazer a leitura das oferendas, todos começaram a recitar a prece de oferenda seguida por uma repetição do *mantra* de mandala.

Em seguida, T. falou novamente ao microfone: “meditação de Tara para os mortos”, momento no qual H., responsável pela leitura do livro dos mortos, fez a leitura dos mortos a quem a meditação era dedicada, após isso recitamos as preces deste trecho da *sadana*, ainda com a visualização da divindade. Ao final da recitação T. falou: “transformação no Corpo de Sabedoria de Tara”, momento no qual todos pararam enquanto T. lia sozinha um extenso trecho que descrevia a aparência de Tara Vermelha, esta descrição é repleta de signos, que são interpretados a partir da cosmologia que é ensinada pelos *lamas*. Nesse momento, os participantes sem a iniciação concentraram-se em visualizar Tara Vermelha no espaço à sua frente enquanto apegavam-se aos detalhes que são lidos pela *unze*, os praticantes que possuem a iniciação nesta meditação devem visualizar-se enquanto Tara Vermelha. Segundo o que é lido nessa parte do rito, a visualização de Tara Vermelha surge a partir da visualização da sílaba raiz da deidade, isto é, a sílaba Tam do *mantra* Om Tare Tam Soha.

Quando T. finalizou a leitura das características que devem ser observadas durante a visualização, ela imediatamente começou a recitar o *mantra* de Tara Vermelha, com a mesma melodia utilizada na primeira parte do rito, durante a primeira visualização da divindade. Cantamos este *mantra*, seguindo a melodia mostrada por T., após finalizarmos a canção do *mantra* T. imediatamente orientou a dissolução da visualização da divindade, enquanto descansávamos no estado desperto natural. Após isso, T. leu o trecho da *sadana* que nos

orientava a manter a visão pura propiciada por Tara Vermelha durante o maior tempo possível após a meditação.

Em seguida, T. seguiu a ordem de encerramento da *sadana*, lendo a Dedicção, Prece de Aspiração e Desejo Auspicioso, após finalizarmos a leitura destas preces guardamos nossas *sadanas*, após isso, cada um pegou uma das *sadanas* do templo onde estão as preces complementares, lemos as preces pela longevidade dos *lamas* e encerramos a meditação. A meditação neste dia terminou as 20:30, comumente ela tem uma hora de duração, exceto quando é uma meditação de *Tsog*, festim no qual realiza-se oferendas de comida e bebida para Tara Vermelha e os demais *Bodisatvas*, que termina com um festim onde os praticantes ingerem estes alimentos que foram consagrados às divindades. Além disso, chamo a atenção para uma característica: durante as recitações há um movimento crescente na medida em que todos cantam seguindo as melodias dos *mantras* e preces, quando no seu ápice a *unze* modifica a melodia tornando-a mais lenta, nos sinalizando que o momento de parar aproximasse, até que ela lentamente pronuncia a última repetição do *mantra* ou prece, e nos orienta a recitar em voz baixa, este tipo de nuance dificilmente pode ser descrito em papel, mas é importante durante a prática, pois faz parte do aprendizado envolvido neste tipo de meditação. Na sessão a seguir apresento a origem cosmológica desta prática, conforme é professado no Padma Ling, o qual retraza esta prática de sua origem até o momento em que ela chega até o *lama Chagdud Tulku rinpoche*.



Figura 7 – Padmasambhava⁸

⁸ <https://www.facebook.com/chagdudpadmaling/photos/>

3.2 De Yeshe Dawa à Chagdud Tulku Rinpoche: Uma breve história sobre a origem da Prática de Tara Vermelha e sua transmissão

A origem da Prática de Tara Vermelha nos aponta para questões cosmológicas amplas do budismo tibetano. Em primeiro lugar, a necessidade de um professor avançado na prática da meditação e que repassa seus métodos para seus alunos. Em segundo lugar, a dissolução da percepção dualista – “Eu” e “outro” – sendo um dos objetivos da prática eliminar tal percepção, a dissolução desta percepção faz parte do processo de suplantação da condição humana. De um modo geral, a fim de apresentar a cosmologia recorro à fala de *lama* Tsering Everest e de Khadro (2007), a fim de reconstruir a cosmologia da forma como é ensinada no Padma Ling.

Há uma relação muito forte entre o rito, a Prática de Tara Vermelha, e o mito: a origem da prática e significados envolvidos na prática. A figura de Padmasambhava é central na explicação de como e porque a Prática de Tara Vermelha é introduzida no budismo tibetano. Além disso, como mencionei no capítulo I, a figura de Apong Terton, enquanto descobridor de práticas ocultadas por Padmasambhava, tem grande importância cosmológica, pois apresenta a necessidade da prática para a consumação dos objetivos da mesma, para que então seja possível iniciar outro indivíduo na prática. Este aspecto cosmológico manifesta-se na hierarquia presente no Pama Ling, como apresentei no capítulo II, onde os indivíduos mais avançados nas práticas de meditação estão em uma posição hierarquicamente superior.

A própria origem de Chagdud *Tulku Rinpoche*, mais especificamente a figura de sua mãe, é importante para a compreensão de como e porque esse rito é passado para ele. Após tornar-se um praticante avançado nesta prática, Chagdud *Tulku Rinpoche* faz a compilação da prática no contexto conciso, que pode ser praticado sem a iniciação, da forma como descrevi na sessão anterior, onde certos aspectos da prática são mantidos em segredo, revelados apenas aos iniciados. A compilação desta prática responde ao intuito dos praticantes ocidentais de engajarem-se na prática formal, sem necessariamente estarem formalmente ligados à religião ou terem a iniciação para esta prática.

A forma com que Chagdud *Tulku Rinpoche* adapta a Prática de Tara Vermelha, para

a.685417931533461.1073741832.521200034621919/1707937289281515/?type=3&theater

que ela possa ser praticada no ocidente, responde prontamente ao projeto de adaptação do budismo tibetano ao ocidente realizado por Chagdud. Esta compilação em um primeiro momento quebra com a barreira linguística, pois Chagdud *Tulku Rinpoche* realiza uma tradução dela do tibetano para o inglês em 1984, a partir de seu contato com os ocidentais, posteriormente ela é traduzida para o português em 1997. Em um segundo momento essa adaptação busca diminuir as dificuldades dos ocidentais com a meditação.

Ao descartar a iniciação, a prática em seu contexto conciso torna o acesso facilitado para os possíveis praticantes. Como não necessita de iniciação, esta prática dispensa da presença do *lama* para que seja praticada. A partir disso, a figura dos leigos, em específico das *unze* (guias da prática) do Padma Ling, torna-se central, pois são elas que conduzem as práticas semanais no centro, recebem os visitantes e os orientam em como realizar esta prática. Ressalto aqui que elas não podem dar ensinamentos, apenas orientar em como realizar a prática. A orientação é relativa apenas ao que é essencial para a realização da prática, por exemplo, como sentar-se, como pronunciar os *mantras* e preces, como realizar os *mudras*; ensinamentos por outro lado envolvem a explicação cosmológica das práticas e detalhes que são mantidos em segredo, revelados apenas aos iniciados, portanto é fundamental diferenciar o papel das leigas que guiam as práticas (*unze*) e dos *lamas* que fornecem ensinamentos e iniciações a respeito das práticas. Sempre antes da prática, as *unzes* perguntam se alguém não conhece a prática para que elas possam dar-lhes as orientações gerais sobre a mesma. Além disso, os demais praticantes buscam auxiliar as pessoas que não conhecem a prática. O templo disponibiliza *sadanas* (textos litúrgicos que guiam as práticas) da prática e *sadanas* com as orações complementares para que os visitantes possam acompanhar a meditação.

A Prática de Tara Vermelha, em um primeiro momento difere-se do que é concebido como meditação no senso comum, onde imagina-se de forma caricatural que a meditação reside em sentar-se com as pernas cruzadas, fechar os olhos e tentar pensar em nada enquanto foca sua atenção em sua respiração. Em uma de suas falas, transmitida no *youtube*⁹, *lama* Tsering Everest afirma como o mestre Chagdud *Tulku Rinpoche* decide ensinar a prática aos ocidentais americanos e para isso tem de adaptá-la, principalmente devido à dificuldade dos ocidentais com a concentração e a memória. Estas dificuldades com a meditação, como afirma *lama* Tsering Everest, são facilmente contornadas com a prática de meditação com deidades,

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=7q4H2cJ-Gr4>

principalmente por sua característica dinâmica.

Após essa rápida contextualização, apresentarei a explicação cosmológica de como a prática foi criada e a forma como ela chegou até Chagdud *Tulku Rinpoche*. Tara é denominada a Salvadora Veloz, seu nome em tibetano *Drolma*, é traduzido como “a Mãe da Liberação”, onde *drol* significa liberação e *ma* significa mãe. A história de Tara Vermelha, enquanto *buda* feminino, começa com Yeshe Dawa, uma princesa que inspirada por um *buda* decide galgar o caminho da iluminação. Há muitas eras atrás, em um tempo além do início de nosso tempo, um *Buda* apareceu em uma esfera planetária chamada "Profusão de Luzes", a partir desta aparição uma princesa desse reino, chamada Lua de Sabedoria (Yeshe Dawa), desenvolveu grande fé por este *Buda*. Durante a passagem deste *buda* na “Profusão de Luzes”, ela prestou homenagens com seu corpo, fala e mente, realizando inúmeras oferendas ao *Buda* e seu séquito. Quando, a partir da virtude acumulada com as oferendas prestadas a esse *Buda*, o pensamento da iluminação suprema despertou dentro dela, e os monges lhe aconselharam a rezar para um renascimento em um corpo de homem (KHADRO, 2007). Para os monges este seria um corpo adequado para alcançar a iluminação, contudo, após ter alcançado a visão pura sobre a vacuidade ela percebeu que não necessitaria renascer como homem:

Por haver compreendido a natureza vazia de todos os fenômenos, Yeshe Dawa reconheceu que não existia qualquer realidade intrínseca quer no corpo de homem, quer no da mulher. Entretanto, diante da realidade relativa da ignorância que insistia nessas diferenciações, ela assumiu o compromisso de sempre renascer em forma feminina (KHADRO, 2007, p.2).

Ao alcançar o profundo estado meditativo, Yeshe Dawa tornou-se capaz de levar incontáveis seres a reinos além do sofrimento, ao guiá-los para a iluminação. Em nosso sistema planetário ela manifestou-se como Arya Tara, por meio da compaixão de Avalokiteshvara (Tcherenzig), o bodisatva que representa a compaixão. Tara tomou o voto particular de liberar os seres dos oito grandes medos que são projeções das negatividades existentes na mente: o medo de elefantes, a projeção da ignorância; o medo do fogo, a projeção da raiva; o medo de leões, a projeção do orgulho; o medo de ladrões, a projeção das visões errôneas; o medo de enchentes, a projeção da ignorância; o medo de cobras, a projeção da inveja; o medo de algemas (encarceramento), a projeção da avareza; e o medo de demônios, a projeção das dúvidas (KHADRO, 2007).

Em 03 de novembro de 2016, *lama* Sherab Drolma realizou a sessão de Ensinaamentos

sobre a Prática de Tara Vermelha. Nesta oportunidade, ela apresentou Tara como aspecto feminino de *buda*, indissociável do estado desperto iluminado de *buda*, assim todas as deidades femininas são aspectos de Tara e indissociáveis dela. Em especial, prestam-se homenagens às vinte e uma Taras que emanam como deusas das famílias búdicas Padma, Vajra, Ratna e Carma, elas são representadas pelas cores: vermelha (Padma), azul (Vajra), amarela (Ratna) e verde (Carma). Além disso, existe a crença de que esses ensinamentos foram transferidos por uma grande linhagem ininterrupta de praticantes, até chegar em Chagdud *Tulku Rinpoche*.

Em específico, a linhagem da Prática de Tara Vermelha praticada sob a orientação de Chagdud *Tulku Rinpoche*, advém como a intenção da mente do *buda* Amitabha, principal *buda* da família Padma (*lótus*). Segundo Khadro (2007), essa linhagem foi passada de Amitabha para Avalokiteshvara e, daí para uma emanção da própria Tara, de Tara foi para o mestre budista indiano Nagarjuna e então para Padmasambhava – que levou o budismo *Vajrayana* ao Tibete no século IX. Este ensinamento foi transmitido por Padmasambhava para o filho do rei tibetano Trisong Detsen. Padmasambhava também transmitiu à sua consorte Yeshe Tsogyal, e lhe orientou que ocultasse este tesouro para uma época em que fosse especialmente benéfico. A linhagem ao ser recontada e lembrada pelos praticantes no Padma Ling é um dos aspectos que sustenta a crença dos praticantes na eficácia desta prática que sobrevive séculos até chegar ao Brasil.

Em seus ensinamentos sobre a prática de Tara Vermelha, *lama* Sherab Drolma enfatizou a importância de Apong Terton, reencarnação (*Tulku*) de Mutig Tsenpo, o filho do rei Trisong Detsen, pois foi ele quem redescobriu esta prática que é passada por Djangtchub Dorje (principal atendente de Apong Terton) para Chagdud *Tulku Rinpoche*. A forma com que essa prática foi passada de Padmasambhava para o filho do rei Trisong Detsen e que foi descoberta por Apong Terton é importante, uma vez que nos mostra como de forma cosmológica o rito é ligado de Chagdud *Tulku Rinpoche* até o próprio *buda* Amitabha. A fim de conhecer mais sobre esse aspecto cosmológico, acompanhei os ensinamentos de *lama* Tsering Everest sobre a prática de *Tara Vermelha*, o que condensei nos parágrafos seguintes.

Na época de *Guru* Padmasambhava ocorriam diversos obstáculos diversos no Tibete, os templos que eram construídos de manhã desabavam ao cair da noite. Desta forma, o rei do tibete, Trinsong Detsen, decidiu que deveria inserir o *Dharma* no país, pois acreditava-se

naquela época que estes obstáculos eram fruto da ação de espíritos malignos. Assim, convidaram o *Guru* Padmasambhava para enfrentar estes espíritos. A chegada de Padmasambhava ao Tibete ocorreu por volta do século IX. Devido os grandes feitos de Padmasambhava contra estes espíritos, o próprio rei veio a tornar-se um dos discípulos do *guru*. A figura de Padmasambhava muitas vezes é passível de discussão entre as linhagens budistas *Vajrayana* e *Hinayana*, pois segundo a primeira Padmasambhava é um *buda* vivo, um ser iluminado que diferente do *buda* histórico, Sidarta Gautama, precisou praticar a meditação para alcançar a iluminação. O *Vajrayana* sustenta essa visão a partir dos ensinamentos de Sidarta Gautama, onde ele afirmou que após sua morte apareceria um *buda* plenamente realizado, esta interpretação é por vezes rechaçada pelo budismo *Hinayana*, como afirmou *lama* Sherab, Barth (2002), por exemplo nos mostra outra perspectiva a respeito de Padmasambhava no Butão, a ordem monástica investigada por ele tem a crença de que Padmasambhava é o próprio *buda* Sidarta Gautama e não outro *buda* como ele é apresentado no Padma Ling. Como afirmei no começo deste capítulo, a cosmologia apresenta na acepção proposta por Tambiah (1977), um conjunto de sentidos e que possibilita localizar e compreender o mundo, assim a partir destas diferenças é possível propor a existência de diferenças na cosmologia budista *Vajrayana* presente no Brasil e a cosmologia budista *Vajrayana* existente no Tibete.

Quando Padmasambhava estava para deixar o Tibete após anos de ensinamentos, seus discípulos reuniram-se com ele durante a noite em uma caverna de cristal, naquela noite antes da partida do *guru*, Yeshe Tsogyal, sua maior e mais próxima estudante e consorte ofereceu-lhe um grande número de oferendas, ao pedir-lhe que ele deixasse práticas para o futuro que seria marcado por guerras, pestes e desastres naturais. *Lama Tsering* enfatizou que as oferendas, tanto para os *lamas* quanto para as divindades, são uma indicação da sinceridade do aluno, isto é, a oferenda equivale ao nível de comprometimento do aluno com o *lama* ou a divindade. A era prevista por Yeshe Tsogyal seria marcada principalmente pela dificuldade dos praticantes em engajarem-se na prática espiritual. O que explica, por exemplo, o espanto de Chagdud *Tulku Rinpoche* ao entrar em contato com os ocidentais e encontrar suas dificuldades na visualização, concentração e memória. De certa forma, há uma interação da cosmologia com este processo de trazer o budismo tibetano para o ocidente, onde a prática adquire o papel de facilitar essa internacionalização da religião. Há, de certa forma, uma

atualização da cosmologia do budismo *Vajrayana* a partir do encontro com os ocidentais e suas dificuldades na prática, pois esta linhagem acredita que estas dificuldades dos ocidentais com a meditação são o resultado desta época de degenerescência prevista por Yeshe Tsogyal. Assim, a prática de Tara Vermelha surge neste contexto como especialmente benéfica, pois permite estes indivíduos ocidentais engajarem-se na meditação, mesmo com todos esses obstáculos.

Nesta era profetizada por Yeshe Tsogyal, aos praticantes faltaria a concentração, seriam distraídos e lhes faltariam as características que possibilitam ao indivíduo praticar o *Dharma*. Desta forma, pelo bem destes indivíduos, Yeshe Tsogyal pediu ao *Guru Rinpoche* um método, ao passo que o *Guru* manifestou de sua mente uma radiância perfeita de amor e compaixão, esta radiância manifestou a ilusão pura na forma de Tara Vermelha. A radiância aqui é uma metáfora para a mente iluminada de Padmasambhava, que se apresenta ao passar o método para o jovem príncipe Mutig Tsenpo. Desta forma, *Guru Rinpoche* então plantou os métodos na mente do jovem príncipe, Mutig Tsenpo. Assim, após seu renascimento, Mutig Tsenpo deveria lembrar-se do método e trazê-lo ao mundo quando fosse apropriado.

Séculos mais tarde, no final do século XVIII e começo do século XIX, o *Dharma* floresceu no Tibete com grandes mestres e mosteiros. Naquele tempo, havia uma monja que era conhecida por ser diligente no caminho do *Dharma*. Enquanto ela andava pelo jardim, Dudjom Lingpa, mestre da meditação da escola *Nyingma* (a mesma de Chagdud *Tulku Rinpoche*) estava tomando sol no jardim, por uma fração de segundos a monja sentiu algo diferente e seus pensamentos sumiram, quando ela voltou a si continuou caminhando. Após isso, com o passar do tempo, ela percebeu-se grávida, uma situação ruim, pois sua gravidez denunciava a quebra de seus votos monásticos, o que gerou um escândalo conforme sua barriga crescia. Sua família a colocou no jardim com vergonha, a fazendo morar em uma cabana. A monja deu luz a um menino, após o nascimento da criança ela acordou um dia ao ver um brilho incomum na frente de sua cabana, ao sair deparou-se com uma estátua no degrau de sua cabana, uma estátua de uma deidade da prosperidade, não uma estátua qualquer que alguém teria esquecido ali, mas uma estátua valiosa.

O irmão desta monja passou a lhe importunar devido sua quebra de votos monásticos, e quando seu filho cresceu o suficiente o irmão da monja a levou com a criança para conhecer seu mestre para que ela se arrependesse de sua quebra de votos, o mestre do irmão desta

monja era Dudjom Lingpa. Ao levar sua irmã perante seu mestre, o irmão falou: “*Rinpoche*, olhe essa garota terrível, olhe esse bebê”, ao passo que Dudjom Lingpa falou: “Ah eu conheço essa criança, ele é meu filho, ela estava no jardim quando eu estava lá sentado. Eu coloquei esse bebê nela.” Esse bebê era Apong Terton a reencarnação de Mutig Tsenpo, o filho do rei Trinsong Detsen, ele foi criado por Dudjom Lingpa e veio a se tornar um *lama* realizado e com vários alunos. Com o passar do tempo, Apong Terton revelou ter as qualidades de um grande mestre na medida em que realizava vários milagres. *Apong Terton* era um descobridor de *termas* (tesouros), práticas de meditação que foram escondidos por Padmasambhava e que são capazes de conduzir os praticantes à iluminação.

Segundo a cosmologia tibetana, antes de ensinar as práticas para outros praticantes seu descobridor deve as praticar exaustivamente para que a prática torne-se forte, quando o *lama* pratica exaustivamente estes métodos e torna-se realizado neles, ele está pronto para ensinar outras pessoas, isto é importante pois como frisou *lama* Tsering Everest em seus ensinamentos, é necessário que o *lama* fortaleça o método através da prática: “Ao realizar a prática o descobridor a deixa forte, ao realizá-la da forma correta. Se for dada a alguém que a faz incorretamente ou não mantém os compromissos (*samaya*), não segue as promessas e não estabelece a interdependências adequadas, a prática torna-se fraca” (*Lama* Tsering Everest, na palestra A história da Prática de Tara Vermelha). Perceba que esta noção pode ser compreendida de forma semelhante à abordagem de Tambiah (1984) sobre o carisma no budismo, onde o indivíduo adquire os poderes sobrenaturais (carisma) a partir de sua prática e esforço, e pode transferir parte destes poderes para outros indivíduos.

Com a invasão da China ao Tibete, Apong Terton disse a Djangtchub Dorje – seu principal atendente – que morreria e renasceria em Sikkim, na Índia. As orientações dadas a Djangtchub Dorje eram de que ele deveria fugir e levar os livros dele consigo quando a China invadissem o Tibete. Contudo ele não renasceria na linhagem *Nyingpa*, renasceria desta vez na linhagem *Sakya*. Hoje Sakya Trizin, reencarnação de Apong Terton, é o detentor do trono da linhagem *Sakya*. Após sua fuga, Djangtchub Dorje deveria encontrar Sakya Trizin, e lhe entregar seus livros e lhe conceder as iniciações, em específico, a iniciação da Prática de Tara Vermelha antes que ele completasse 18 anos para que ele pudesse dar prosseguimento à linhagem. No caminho para encontrar-se com Sakya Trizin em Tso Pema, Djangtchub Dorje conheceu um jovem *lama*, Chagdud *Tulku Rinpoche*. Enquanto Chagdud *Tulku Rinpoche* e

Djangtchub Dorje conversavam, Chagdud *Tulku Rinpoche* revelou à Djangtchub Dorje que sua mãe era Dawa Drolma. Ao passo que Djangtchub Dorje decidiu então lhe conceder a iniciação ao Ciclo da Prática de Tara Vermelha. Segundo Khadro (2007), o título formal da prática é A Essência Condensada do Tesouro da Suprema Mente Iluminada: o Ritual de Mandala da Nobre Tara Vermelha Denominado a Essência Que Realiza Todos os Desejos, um extenso ciclo de práticas.

Dawa Drolma, a mãe de Chagdud *Tulku Rinpoche*, era uma *lama* muito famosa do oeste tibetano, conta-se que ela era conhecida como uma das cinco emanações de Yeshe Tsogyal, ela foi reconhecida como a emanação irada de Yeshe Tsogyal, rígida e severa. Relembro que foi Yeshe Tsogyal quem fez o pedido ao *Guru Padmasambhava* pelas práticas, como a de Tara Vermelha, a fim de auxiliar os futuros praticantes. Ao passo que Djangtchub Dorje considerou sensato transmitir esta prática à Chagdud *Tulku Rinpoche*, filho de uma das emanações de Yeshe Tsogyal. Após ser iniciado na Prática de Tara Vermelha, Chagdud *Tulku Rinpoche* a praticou profundamente, até que obteve todas as realizações de tal prática. Segundo Khadro (2007), o tesouro de Tara Vermelha é um ciclo extenso, incluindo práticas preliminares, *ioga* dos sonhos, práticas curativas, *ioga* dos canais sutis, energias (*tza lung*) e ensinamentos extensos sobre a natureza da mente, a prática que é realizada semanalmente no Padma Ling é o contexto conciso da prática principal deste ciclo de práticas, somente mensalmente a prática longa é realizada de modo restrito aos iniciados.

Lama Tsering Everest conta que ao conhecer os americanos, Chagdud *Tulku Rinpoche* lembrou de um sonho que teve quando era criança, um sonho no qual ele voava em uma caixa, e ao sair desta caixa haviam pessoas com olhos azuis e peles brancas, ao contar este sonho para seu mestre Chagdud *Tulku Rinpoche* foi orientado por ele a não contar sobre esse sonho a ninguém. Afirmei no começo desta sessão que os ocidentais possuem, segundo Chagdud *Tulku Rinpoche*, muitos obstáculos para a prática da meditação. Os ocidentais são seres modernos, distraídos, materialistas, com pequena lembrança da motivação pura (*boditchita*) e possuem muitas confusões e delusões, pois nasceram em uma época de grande degenerescência – a época prevista por Yeshe Tsogyal. Desta forma, Chagdud *Tulku Rinpoche* decidiu ensinar a prática de *Arya Tara* aos ocidentais devido ao potencial desta prática em eliminar estes obstáculos, perceba que toda a ação envolvendo a Prática de Tara Vermelha é significada e localizada a partir de sua cosmologia. A Prática de Tara Vermelha, a partir da

cosmologia budista tibetana apresentada no Padma Ling, consiste em um método para liberar nossa mente dos venenos, com o impulso de tentar alcançar nossas próprias qualidades superiores e trazê-las ao mundo para o benefício de todos os seres.

Este processo de explicar de onde a prática veio e traçar a linhagem de determinado conhecimento até um *Bodisatva*, não é apenas uma característica encontrada no Padma Ling, Barth (2002) apresenta um processo similar na ordem monástica presente no Butão, onde os monges devem ser capazes de trazer a longa linhagem de mestres pelos quais o conhecimento foi passado até chegar a eles. Obviamente estes são dois contextos diferentes: uma ordem monástica no Butão; o outro um centro de meditação budista, frequentado apenas por leigos no Brasil, na América do sul, contudo, em ambos é possível compreender que os dois contextos, embora em níveis diferentes, a origem do conhecimento é valorizado através do conhecimento da linhagem responsável por repassar tal conhecimento. No Padma Ling, a valorização deste conhecimento está muito mais na crença de que ele vem diretamente do *guru rinpoche* (Padmasambhava) e chega até Chagdud *Tulku Rinpoche*, do que na valorização da linhagem de mestres que trouxe este conhecimento até aqui. Por vezes, a figura de Chagdud *Tulku Rinpoche* sobrepõe-se às outras figuras envolvidas nesta transmissão, sobretudo a partir do relacionamento dele com os alunos brasileiros que o conheceram antes de sua morte. É importante compreender que esse processo narrativo fundamenta a crença coletiva sobre a eficácia da prática e sobre o *lama* que a ensina, a partir da forma que ordena e classifica o *lama* no quadro cosmológico a partir de sua relação com outros mestres e com a divindade.

Assim, a partir do local que o *lama* é posicionado pela cosmologia em relação aos demais mestres e *Budas* ele adquire o papel importante no contexto do Padma Ling. Através da relação entre professor e aluno, o *lama* é visto como facilitador, na medida em que apresenta métodos eficazes para que o indivíduo alcance a iluminação, esta relação pode ser observada de forma semelhante à relação carismática que se estabelece entre os monges e os leigos, apresentados por Tambiah (1984). Os monges da floresta apresentados pelo autor aproximam-se dos leigos, principalmente devido aos amuletos que abençoam, estes amuletos têm grande procura entre os leigos, pois acredita-se que através deles os leigos possam adquirir parte dos poderes destes monges. Os poderes destes monges são compreendidos pelo autor a partir de uma aproximação do carisma weberiano, contudo com algumas ressalvas.

O conceito de carisma weberiano, na acepção judaico/cristã, é recebido pelo dom, Tambiah (1984) atualiza este conceito para o contexto budista tailandês, onde ele é fruto de uma busca pela austeridade e renúncia, desta forma ele concebe a possibilidade de que esse carisma, advindo da prática meditativa, possa ser transferido a partir de meios artificiais ou mágicos, nesse sentido, os amuletos fabricados pelos monges, são o conduíte para esse tipo de transferência. O autor compara o carisma budista com o carisma cristão, e encontra em ambos duas estruturas: uma estrutura carismática temporária e instável e uma estrutura institucionalizada, e propõe que no budismo os monges da floresta e os *arhants* (renunciantes) apresentam o aspecto instável do carisma enquanto os *Bodisatvas*, o Dalai Lama e os reis budistas da Ásia corporificam o aspecto institucionalizado, sem deixar de ter em mente que em ambas as estruturas os indivíduos adquirem o carisma através de mérito próprio. Nesse sentido, proponho que o *lama* seja observado de forma semelhante a partir de uma estrutura de carisma institucionalizada, na medida em que o Padma Ling, possui um movimento de localizar o *lama* e a prática por ele ensinada em uma cosmologia própria, diferente por exemplo dos monges da floresta que não participam de uma estrutura institucionalizada do carisma.

A partir dessa possibilidade de compreensão, a valorização do *lama* apoia-se em seu carisma que é alcançado através de sua prática de meditação, mas também é sustentado pela sua localização estrutural em relação à *Buda*, os *Bodistavas* e os praticantes. A valorização da história de como a prática se origina e a forma com que ela chega até Chagdud *Tulku Rinpoche* conflui para a crença coletiva na eficácia da prática e na autoridade do *lama* que a ensina. Além desse aspecto, a partir da suposição que o *lama* possui carisma, adquirido a partir de sua prática meditativa, é possível conceber a possibilidade de que ele distribua este carisma, seja a partir das bênçãos ao final de seus ensinamentos ou pelas iniciações que confere, onde liga o participante formalmente à divindade e a linhagem de praticantes que realizaram a prática anteriormente. A partir da descrição da prática e da cosmologia, a última observada, em termos de análise, enquanto um sistema de significados que localiza, compreende e tem a potencialidade de modificar problemas existenciais para os praticantes (TAMBIAH, 1977), seguiremos com uma análise a partir de uma abordagem performativa da prática de Tara Vermelha.

3.3 Uma análise performativa da Prática de Tara Vermelha

Após a descrição da Prática de Tara Vermelha e da cosmologia que a guia, recorro a abordagem performativa do ritual, principalmente pelas contribuições de Tambiah (1981[1970]). A partir desta abordagem é possível auferir a forma como cosmologia e rito interagem durante a prática, além de auxiliar na apreensão de como a religião budista apresenta-se em Brasília, em específico no centro de prática Padma Ling localizado no Plano Piloto na região da Asa Norte. Com essa abordagem, visou apresentar os signos que estão envolvidos durante o rito e sua relação com a cosmologia que guia esta prática, de modo a apresentar pistas de como esta meditação que concilia os cinco sentidos age sobre os indivíduos durante a performance do rito. Em uma primeira análise, o rito de Tara Vermelha pode ser dividido em duas partes: a primeira parte onde o indivíduo realiza uma série de gestos, recitações e visualizações que o preparam para uma intrincada visualização da divindade no espaço à sua frente; em um segundo momento, o ápice do rito onde o indivíduo (que possui a iniciação) deve visualizar-se enquanto divindade ao recitar o *mantra* da deidade, após esse ápice o ritual diminui sua intensidade lentamente a partir da dissolução desta visualização, como ressalta Khadro (2007).

A metamorfose do praticante em Tara Vermelha, através da visualização, é o ápice deste rito, na medida em que o praticante sobrepõe a imagem da deidade sobre a sua própria a fim de transcender a condição humana. Para compreender esse processo de metamorfose durante o rito recorro à Seeger (2015[1984]), uma etnografia sobre os Kisêdjê realizada na década de 80, na qual o autor descreve a festa do rato, um rito no qual há um processo de metamorfose dos homens participantes dele em ratos, um momento de sobreposição de figuras onde os indivíduos são ratos e homens ao mesmo tempo durante a duração do ritual. Neste processo de metamorfose descrito pelo autor, os homens, através da pintura, vestimentas, cantoria ritual e movimentos transformam-se na figura mitológica do rato, essa metamorfose implica em uma dupla identidade dos indivíduos durante o rito, durante esta metamorfose os indivíduos partilham as qualidades do rato e revivem sua trajetória passo a passo. Levanto a hipótese de que a Prática de Tara Vermelha, através dos gestos, leitura do texto litúrgico, recitação de preces e *mantras* e em seu ápice, com a visualização do praticante em Tara Vermelha e sobreposição de sua figura com a da divindade apresenta uma

possibilidade de que o praticante adquira, durante a duração do rito as qualidades da divindade. Ressalto que a visualização é acompanhada sempre da recitação do *mantra* desta deidade, OM TARE TAM SOHA, que é cantado com uma melodia própria e vai sendo recitado em um processo cumulativo até o seu ápice, momento no qual o praticante vai diminuindo lentamente a velocidade da recitação e o volume de sua voz até a derradeira última sílaba, momento no qual a visualização é desfeita.

Além disso, há uma etiqueta ritual, semelhante àquela apresentada no capítulo II, durante a Prática de Tara Vermelha que prepara os praticantes para o rito e o seu ápice. Ao adentrar na sala de meditação o indivíduo deve realizar três prostrações perante o altar dos *Budas*, oportunidade na qual relembra as três joias do budismo: *Buda*, *Dharma* e *Sangha* e compromete-se apoiar-se neles até que alcance a iluminação, em seguida deve sentar-se sobre uma almofada, preferencialmente na postura de lótus, posição que é ligada aos *Bodisatvas*, os textos litúrgicos utilizados (*sadanas*) devem ser sempre dispostos sobre pequenos bancos de madeira, nunca sendo depositadas no solo. A forma com que os indivíduos sentam-se segue a hierarquia apresentada no capítulo II, onde o *unze* ocupa o banco ao lado do trono dos *lamas*, e os demais participantes sentam-se sobre almofadas, materializando a diferença entre o indivíduo que guia a prática *unze*, que é delegado pelo *lama* para realizar este papel, e os demais praticantes. Os praticantes antigos usualmente têm um porta-*sadanas*, similar à uma bolsa onde guardam seus textos litúrgicos e as imagens dos *Bodisatvas* ligados a cada prática, a utilização destas imagens durante a prática é realizada a fim de que o indivíduo relembre os intrincados detalhes da figura de cada *Bodisatva*. Nas paredes do templo há inúmeros quadros de pano que retratam os *Bodisatvas*, incenso é queimado antes da prática e as lamparinas de oferendas são acessas antes da prática.

A prática, a partir de sua estrutura, segue junto com estas características que mencionei nos parágrafos anteriores em um crescente acúmulo de estímulos, até seu ápice, a visualização da deidade sobreposta à imagem do indivíduo. Estes estímulos podem ser apreendidos de duas formas, em primeiro lugar os estímulos físicos, o gestual, forma de sentar-se, sons, cheiros e imagens e em segundo lugar os estímulos advindos dos signos que são mobilizados durante o rito. Em um primeiro momento, o indivíduo é influenciado pelos estímulos físicos do rito, para então depois ser influenciado pelos estímulos advindos dos signos, isto é, primeiro se pratica para depois compreender. Isso dá-se pela peculiaridade que mencionei no capítulo

anterior, a ausência de um *lama* no Padma Ling, de modo que estes signos são explicados aos indivíduos apenas pelo *lama*, assim, o significado da prática, por vezes, vem após o indivíduo iniciar seu caminho no budismo tibetano. Após os ensinamentos ministrados por *lama* Sherab Drolma a respeito da prática de Tara Vermelha, J., uma das *unzes*, comentou comigo um pouco antes da prática daquela segunda: “É bom receber os ensinamentos dos *lamas* porque aí você passa a entender o que está fazendo. É meio ruim fazer algo sem entender direito o que está fazendo não é?”. Este aprendizado da linguagem ritual abre então as portas para que o indivíduo acesse a cosmologia envolvida na prática, esta cosmologia apreendida na acepção proposta por Tambiah (1977), apresenta os significados destes signos, os localiza e permite que o indivíduo apreenda a realidade e a modifique a partir do rito que realiza.

A prática, da forma que é realizada no Padma Ling é apresentada através de uma tradução para o português – realizada em 1997 –, todavia, prima-se pela pronúncia em tibetano das orações e preces, sempre realizando uma recitação em português das preces e três recitações em tibetano, os *mantras* não são traduzidos. Há uma diferença entre a forma com que se pronuncia no Padma Ling e a forma correta de pronúncia em tibetano, como apontei no capítulo II, onde os praticantes ao entrarem em contato com o CD, onde o *lama* Chagdud *Tulku Rinpoche* guia a prática não conseguem compreender o que está sendo pronunciado. Existe uma valorização ritual da linguagem tibetana, advinda da crença da eficácia destas sílabas pronunciadas nesta linguagem e da ligação que é feita na cosmologia destas sílabas com a deidade. Durante a Prática de Tara Vermelha, antes da metamorfose do indivíduo, através da sobreposição de sua imagem e da deidade, o indivíduo visualiza a sílaba Tam à sua frente em cima de um lótus vermelho, e a partir desta sílaba a imagem da divindade aparece e é sobreposta à imagem do praticante. A utilização do *mantra*, enquanto uma prece mental, na acepção de Mauss (2005), apresenta um duplo caminho: age sobre a deidade à qual está ligada e age sobre o praticante através da sua recitação durante o rito na medida em que funciona como um método para manter o foco na visualização da imagem da deidade. Em conjunto com essa pronúncia e visualização o indivíduo deve mobilizar também o gestual, ou seja, enquanto canta o *mantra* deve utilizar o *japamala* (colar com 108 contas), contando cada recitação do *mantra* durante o rito, como apresentei na primeira sessão deste capítulo. Usualmente define-se o número de voltas que se dará no *japamala* (cada volta equivale a 108 recitações), percebe-se que o ato de cantar é associado também ao ato de contar e ao ato de

visualizar, confluindo em uma lenta sobreposição de estímulos sensoriais e estímulos advindos dos signos, assim proponho de maneira experimental uma abordagem sinestésica do rito, onde o *mantra* seu som e significado estão ligados ao gesto e a visualização, perspectiva que desenvolvo na última sessão deste capítulo.

Essa sobreposição de meios de comunicação e estímulos torna-se cada vez mais forte conforme o ritual aproxima-se de seu ápice, onde todas as sensações estão juntas enquanto o indivíduo passa pela metamorfose e tem sua figura sobreposta pela figura da deidade. Perceba que após a experiência do indivíduo com os estímulos sensoriais há uma lenta apresentação dele aos signos envolvidos na prática, que mobilizam outros estímulos durante a meditação, como as cores do arco-íris que são vistos durante a primeira parte do rito, que aparecem como uma corrente que emana da testa, garganta e coração de Tara Vermelha. No primeiro nível, apenas o estímulo sensorial, a visualização da divindade e da corrente de arco-íris estão presentes, no segundo nível, com o aprendizado do sistema de significados presentes na cosmologia, cada uma destas cores ganha um significado relacionado a uma família búdica: a luz azul é associada à família Vajra, purifica o carma da raiva; a luz vermelha é associada à família Padma, purifica o desejo; a luz branca é associada à família Buda, purifica a ignorância; a luz verde é associada à família Carma, purifica a inveja; e a luz amarela é associada à família Ratna, purifica o orgulho. Há nesse processo de aprendizado da cosmologia do rito uma internalização dos signos e seus significados, esse é um processo similar ao apresentado por Asad (2010), onde o indivíduo ao ser inserido em uma religião passa por um processo de aprendizado dos signos mobilizados pela religião à qual é vinculado. Desse modo, a concepção de religião abrangente que apresentei no capítulo um é mobilizada, posto que permite uma abordagem deste sistema de significados específicos no budismo tibetano, como é vivenciado no Padma Ling.

Proponho que esta mobilização de signos e estímulos sensoriais sejam apreendidos a partir da perspectiva performativa, a partir das ferramentas de análise que ela nos apresenta. A partir desta abordagem, o rito pode ser percebido enquanto um sistema de comunicação simbólica que é construído culturalmente, constituído de sequências padronizadas de palavras e atos, que pode ser expressado em múltiplas mídias. O conteúdo é arranjado e caracterizado por formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição), assim ele é performativo nestes três sentidos: no sentido austiniano,

onde dizer algo é também fazer; performance que usa múltiplas mídias, pelas quais os participantes experienciam o evento intensamente; sentido de valores indéxicos, no sentido peirciano, que são ligados ao evento e inferidos pelos atores durante a performance (TAMBIAH, 1981[1979]). A partir desta abordagem de análise é possível apreender a forma com que todos os estímulos presentes no rito, como descrevi acima, lentamente confluem para a comunicação simbólica que é construída pelo budismo tibetano no Padma Ling, o rito enquanto ação comunica através de sua performance os significados cosmológicos presentes no budismo, entre eles o acesso à natureza búdica (iluminação) que é representada visualmente por Tara Vermelha, enquanto *Bodisatva*. Além disso a hierarquia espacial manifestada no rito comunica outra característica fundamental da religião, a prática enquanto caminho da iluminação, onde os indivíduos são organizados conforme seu desenvolvimento na prática de meditação. A forma estereotipada de sentar-se, o gestual e a melodia que é utilizada durante o ritual e a repetição destes atos nos apresenta a unidade deste rito com a cosmologia, enquanto sistema de significados que permite ao indivíduo apreender e classificar o mundo – como proposto por Tambiah (1977).

Ao analisar o rito Tara Vermelha sob uma perspectiva performativa é possível mobilizar os estímulos físicos e os advindos de signos, e apontar como eles confluem para a eficácia do rito. Desta forma, o rito de Tara Vermelha, pode ser apreendido nos três níveis performativos propostos por Tambiah (1981[1979]). No nível austiniano as preces e *mantras* que são recitados e cantados durante o rito podem ser observados enquanto atos que agem sobre a divindade, o praticante e sobre a realidade que deseja-se mudar através do ritual, a deidade é manipulada através da prece *Djetsum*, que roga-lhe que ela atue sobre a vida do indivíduo – no sentido de alcançar a iluminação, o indivíduo é manipulado durante o rito na medida em que o *mantra* lhe possibilita manter o foco na meditação e sustentar sua metamorfose através da sobreposição de sua imagem e da deidade. No sentido dos múltiplos meios de comunicação, os estímulos sensoriais envolvidos no rito propiciam ao participante uma experiência intensa conforme mobilizam os cinco sentidos durante a prática, há nesse processo uma lenta sobreposição de sensações construída de forma ritual, como por exemplo a junção de gesto, fala e imagem durante a metamorfose do indivíduo na deidade, na medida em que ele manipula o *japamala* contando suas recitações do *mantra* e visualiza sua metamorfose na deidade. Os estímulos advindos dos signos são apreendidos a partir dos

valores indéxicos no sentido peirciano, isto é, os valores atribuídos aos signos são ligados ao rito através da cosmologia budista que é ensinada pelos *lamas* enquanto complementar à prática, a partir desta ligação dos signos ao evento, os indivíduos os percebem durante a performance, novamente retomo aqui as cores que são visualizadas, pois elas enquanto signos tem seu significado construído a partir da intrincada cosmologia budista que guia a prática, onde cada família Búdica está associada a uma cor e a uma ação em prol da busca pela iluminação.

De modo a situar melhor minha análise a partir da abordagem performativa, realizo nos parágrafos a seguir a forma com que as contribuições da teoria linguística são apreendidas nesta abordagem. Na perspectiva performativa, a antropologia utilizou-se da teoria da linguagem a fim de compreender a interação dos signos nos ritos (PEIRANO, 2007a). A teoria linguística de Saussure (s/d) foi utilizado largamente nesta perspectiva, uma vez que apresentou a dimensão psíquica da língua, apesar de ter enfatizado demasiadamente a estrutura e a arbitrariedade como definidoras da linguística. Saussure (s/d) apresenta o signo de forma diática, isto é, a relação entre dois aspectos do signo, assim o signo é composto por significante e significado. Para o autor o significante é uma imagem acústica, uma imagem acústica não é o som material, mas uma marca desse som em nossa mente, por exemplo, a palavra árvore, quando a falamos temos em nossa mente o som desta palavra. O significado por sua vez traz um conceito, ao falarmos árvore temos rapidamente a ideia de que árvores são plantas com troncos de madeira e que podem produzir frutos. A junção de significante e significado formam o símbolo. Em um primeiro momento essa apreensão do signo nos ajuda a abordar o *mantra*, a partir da imagem mental (significante) que é associada com a pronúncia destas sílabas e partir do conceito (significado) que é atribuído a esse *mantra* a partir da cosmologia, entretanto essa relação diática exclui a ação do indivíduo nesse processo e nem compreende o dizer enquanto fazer, isto é, a força ilocucionária presente na fala ritual.

Peirano (2007a) apresenta a importância de Peirce e Jakobson, no sentido de desenvolverem a ação da linguagem a partir da presença fundamental do objeto em suas abordagens teóricas. Este tipo de abordagem nos é caro, pois permite acessar a recitação de preces e *mantras* durante o ritual, não apenas enquanto linguagem que transmite uma mensagem, mas enquanto ação. Peirce apresenta o signo enquanto o representante de alguma coisa, seu objeto. Jakobson insere na análise o contexto da situação nas diferentes funções da

linguagem, que influenciam e/ou informam o significado dos signos (PEIRANO, 2007a). Por fim, Austin insere nesta abordagem a compreensão das palavras não apenas enquanto atos, mas que também podem fazer coisas por meio de seu próprio pronunciamento:

Desse ângulo, Austin recorta atos performativos, que são aqueles nos quais a enunciação já constitui sua realização: “Eu prometo” é um exemplo. Trata-se de expressão que não apenas exprime algo no presente ou no futuro, mas é um compromisso, uma ação, com uma força intrínseca que o autor chama de “ilocucionária” (PEIRANO, 2007a, p.10).

Os atos performativos, com seu poder ilocucionário apresentam-se durante todo o decorrer do ritual, desse modo opto por seguir esta abordagem proposta por Austin em minha análise, a fim de compreender a força ilocucionária das palavras que são recitadas e cantadas durante o rito. Nesta perspectiva a prece de evocação de Tara: “No espaço à minha frente, a mãe de todos os vitoriosos, Arya Tara, de fato aparece, e a ela eu rezo”, ao finalizar esta frase em conjunto com o *mudra* de invocação e estalar seus dedos a deidade de fato aparece para o praticante, essas palavras, enquanto atos performativos, tem a força de invocar a divindade através da junção entre palavras, gestos e visualização. De forma semelhante, o *mantra* TRAM GURU RATNA MANDALA EDAM IAMI sela o oferecimento de oferendas à divindade, na medida em que ele tem a força ilocucionária que de fato oferta aquelas oferendas físicas, as lamparinas e as oferendas imateriais, as oferendas que são visualizadas pelo praticante durante o oferecimento. Durante o momento de oferecimento de mandala, o indivíduo deve realizar o *mudra* de mandala, recitar o *mantra* de oferecimento e visualizar extensas nuvens de oferendas (comida, bebida, flores, fragrâncias, sabores, tecidos, joias, em suma qualquer bem precioso) à Tara Vermelha, além é claro das lamparinas que são oferecidas no altar de oferendas do Padma Ling, ao recitar o *mantra* de mandala o indivíduo não apenas fala sílabas que tem um significante e um significado, mas realiza um ato performativo que sela esse oferecimento.

Contudo, nesta análise ainda falta a figura do indivíduo que interpreta o signo e o significado. Desta forma, a partir das contribuições da abordagem performativa formulada por Tambiah (1981[1979]) e com as contribuições da linguística utilizadas por ele, é possível extrapolar a relação diádica proposta por Saussure (s/d). Essa passagem apresenta um fator explicativo mais amplo, sobretudo enquanto é possível perceber a relação triádica entre interpretante, signo e objeto presentes no rito, onde: o praticante é o interpretante; os *mudras*,

mantras, *sadana* e imagem são signos; e a divindade é o objeto. A relação triádica de Peirce (2015) acrescenta também a necessidade de que o indivíduo familiarize-se com o sistema de signos, a fim de interpretar os objetos corretamente, por esta razão apresentei a cosmologia envolvida no rito, pois ela é central para a compreensão do mesmo. O signo por si só não proporciona a familiaridade do objeto, apenas o representa. Desta forma, é necessário que exista uma familiaridade com o objeto para que nós possamos o reconhecer pelo signo que o representa, por exemplo, reconhecer o *mudra* de Tara Vermelha exige familiaridade com a prática e o conhecimento da cosmologia budista. Esta relação triádica nos permite apreender de forma mais ampla o processo pelo qual o indivíduo familiariza-se com a prática, em um primeiro momento através dos estímulos sensoriais, e em um segundo momento familiariza-se com os estímulos advindos dos signos. Nesse sentido, a figura do *lama* ao apresentar a cosmologia budista propicia ao indivíduo uma segunda via pela qual vivenciar o ritual: através dos signos que são mobilizados, como as cores, *mantras*, gestos e imagens que devem ser visualizadas. A imagem de Tara Vermelha, que deve ser visualizada extrapolando os estímulos visuais, no nível dos estímulos dos signos que são apresentados, condensa uma série de complexos significados presentes na cosmologia budista, símbolos que apontam para a iluminação, como a protuberância no topo da cabeça da *Bodisatva* e que apresentam as práticas enquanto meios hábeis para a iluminação como o arco e flecha totalmente esticados presentes na flor de *uptala*, que a deidade segura com sua mão esquerda.

No início deste capítulo apresentei a imagem de Arya Tara (Tara Vermelha), uma imagem tradicional tibetana veiculada no Padma Ling e utilizada pelos praticantes durante a meditação, esta imagem é vendida na loja do centro. Ao descrever o rito afirmo que a imagem da divindade é utilizada de modo que o praticante sustente a visualização da deidade durante a prática, contudo, ao descrever o rito nos é impossível captar os detalhes que são visualizados pelos praticantes, há uma significação cosmológica para cada detalhe desta imagem que não é apreendida pelos visitantes durante o momento em que são apresentados à prática. Os significados atrelados a estes signos são apresentados aos praticantes pelos *lamas*, através de seus ensinamentos a respeito da cosmologia. De fato, há uma distância entre o dever e o ser, pois a prática no nível de um iniciante está deveras distante da ideal, que envolve o reconhecimento destes signos, desta forma, a seguir apresento a explicação cosmológica para os detalhes da imagem de Tara Vermelha contidos na obra de Khadro

(2007), estes detalhes podem ser apreendidos nesta relação triádica apresentada por Peirce (2005).

Ao visualizar Tara Vermelha, ela aparece em uma forma luminosa no espaço à frente do praticante, ela deve ser translúcida, com a cor vermelho rubi brilhante, a cor das deidades da família Padma (lótus, como buda Amithaba), essa cor vermelha significa o desejo em seu aspecto puro, o desejo de que todos os seres encontrem a liberação, deidades desta família estão ligadas à fala iluminada. Em sua cabeça, Tara usa uma coroa com pedras preciosas, em seu corpo vestes de seda das deidades, além disso usa ornamentos: a coroa, brincos, colar de três voltas, pulseiras, braceletes e pingentes nos tornozelos. As vestes de seda são: uma echarpe longa, um colete de brocado, berloques pendurados na coroa e uma saia curta, estas roupas, por si, simbolizam que ela possui a percepção pura. Metade de seu cabelo está preso em um nó no alto da cabeça, expressando a reunião de todas as qualidades perfeitas na protuberância esférica no topo de sua cabeça (uma das marcas do corpo iluminado), a outra metade de seu cabelo cai sobre as costas, o que expressa a liberdade ilimitada do estado desperto intrínseco. Tara em si é a vacuidade, que na cosmologia budista pode ser apreendida como a relação não dual, isto é, a não separação entre “Eu” e objeto, a característica fundamental da iluminação (KHADRO, 2007).

Sua mão direita, no gesto da suprema generosidade, segura um vaso de longa vida, a suprema generosidade significa que ela concede a realização suprema: a liberação (iluminação), além disso ela oferece a generosidade comum, a proteção contra os oito grandes medos, e a manifestação de tudo que precisamos para a felicidade temporária e bem-estar. O vaso de longa vida sugere que ela oferece tudo que é necessário para sustentar uma longa vida, a fim de alcançar a iluminação. A mão esquerda de Tara Vermelha está com o *mudra* das Três Joias, o que significa que Tara é a corporificação das Três Joias (*Buda, Dharma e Sangha*). Em sua mão esquerda ela segura pela haste uma flor de utpala vermelha, aberta na altura de sua orelha, no centro desta flor há um arco e flecha esticados feitos de pequenas flores de lótus. Este arco simboliza os meios hábeis e a flecha o estado desperto primordial. Tara senta-se em um disco de sol sobre um lótus-vermelho, atrás dela levanta-se uma lua cheia, o lótus ressalta a ausência de defeitos; o disco de sol, o estado desperto primordial; e a lua cheia, que se levanta por trás dela, simboliza os meios hábeis. Ela está sentada na postura do conforto real, com seu pé esquerdo recolhido junto ao seu corpo, o que significa que ela

nunca está separada da bem-aventurança do *nirvana*; sua perna direita estendida significa que ela manifesta sua perfeição igualmente no *samsara*. Há ainda uma auréola gloriosa de luz contendo as cinco cores dos cinco aspectos do estado desperto primordial: branco, vermelho, azul, verde e amarelo (KHADRO, 2007).

Tambiah (1977) ao realizar a análise de um rito de cura budista através da meditação na Tailândia, salienta a forma com que a cosmologia conflui para o significado do ritual, na medida em que apresenta-se enquanto um sistema de significados que possibilita a localização, a compreensão e a modificação dos problemas existenciais. Através do rito de cura, os praticantes na Tailândia acreditam que ao mobilizar os *Bodisatvas* através dos símbolos como a luz branca que é visualizada durante o rito, o aroma e o sabor doce podem modificar a realidade (sua doença), esta possibilidade de análise apresenta uma interação triádica onde o praticante (interpretante) através da meditação mobiliza imagens, aromas e sabores (signos), significados de forma cosmológica que agem sobre o *Bodisatva* (objeto) a fim de modificar esta realidade. A Prática de Tara Vermelha não tem como o objetivo a cura, contudo, o processo em que o praticante mobiliza signos a fim de influenciar a *Bodisatva* para mudar a realidade (despertar de sua natureza búdica) pode ser interpretada através desta relação triádica e pela forma com que mito e rito interagem durante a prática. Assim, o pensar (mito) e fazer (rito) tornam-se aspectos fundamentais na prática de meditação,

Além da relação triádica presente nos símbolos é necessário ter em mente as três divisões presentes no signo, apresentadas por Peirce (2015): o ícone, o índice e o símbolo. O ícone é um signo que se refere ao objeto e que denota apenas em virtude de seus caracteres próprios, ou seja, é semelhante ao que representa. Índice é um signo que se refere ao objeto de forma dinâmica, ligado ao objeto individual por um lado, por outro lado ligado com os sentidos e memória da pessoa a quem esse signo serve, depende da associação por contiguidade com o objeto. Por fim, o símbolo refere-se ao objeto que denota em virtude de uma lei, uma associação de ideias gerais que operam no sentido de fazer com que o símbolo seja interpretado como referindo-se àquele objeto. Cada signo, presente na Prática de Tara, pode ser apreendido por estas classificações e suas gradações, de forma que se torna possível compreender como símbolos convencionados pela cosmologia, a mobilização da memória e sentidos, no caso dos índices, e a mobilização de ícones semelhantes ao objeto interagem através das várias vias de transmissão de informação.

As imagens utilizadas pelos praticantes, sejam os quadros de pano, fotos de Tara Vermelha, a visualização da divindade no espaço à sua frente e a visualização da imagem de Tara sobreposta a do praticante podem ser interpretados enquanto ícones, a partir de sua semelhança que possuem com a *Bodisatva*, através de suas características próprias que remetem à divindade estes signos presentes no rito mobilizam principalmente os estímulos visuais. O *mudra* de invocação de Tara Vermelha, a prece de invocação, a forma de sentar-se e postura utilizados durante a visualização bem como o *mantra*, podem ser apreendidos em seu aspecto dinâmico, que mobiliza os sentidos e memória dos praticantes perante o signo e sua ligação com a *Bodisatva* (objeto), enquanto índices. Por fim, o *mantra*, a prece de invocação e o próprio *mudra* de invocação de Tara Vermelha podem ser apreendidos também enquanto símbolos, pois são signos convencionalizados que dependem de um hábito adquirido para serem interpretados, este hábito advém da familiaridade que o indivíduo possui com a cosmologia budista que orienta este rito. Novamente ressalto que esta divisão de signos não apresenta categorias estanques, mas possui gradações onde ícone, índice e símbolo, podem conter aspectos de outra categoria. Compreender como estes signos são mobilizados durante o rito, através de múltiplos meios de comunicação, gesto, fala, audição e imagem, nos mostra a forma como a prática de Tara integra a cosmologia budista através de sua performance. A relação entre forma (ritual) e conteúdo (cosmologia) no Padma Ling está firmemente atrelada à figura do *lama*, pois sem a explicação dada pelo *lama* o praticante acessa apenas a forma da prática de meditação, esse tipo de transmissão de conhecimento está presente não apenas no Padma Ling, mas no budismo como um todo a partir de uma questão central desta religião: a necessidade de um professor avançado na prática de meditação que oriente o indivíduo, perceba que apesar da vivência altamente individualizada da religião o indivíduo é inserido nesta hierarquia a partir da forma como *Bodisatvas*, *lamas* e praticantes são organizados pela cosmologia.

A forma na qual o ritual é organizado e expresso no Padma Ling é guiado pelo texto litúrgico (*sadana*), onde é possível encontrar os passos realizados durante a meditação, este aspecto refere-se apenas a estrutura formal do rito, em suma a *sadana* condensa a forma com que o rito deve ser conduzido. Esta forma com que os participantes percebem a *sadana* pode ser expresso através deste exemplo que observei em campo: Durante a prática semanal da meditação de Tara Vermelha, a grande parte dos participantes já estava no salão de meditação

se preparando para a prática. Cada um tomou lugar em uma das almofadas e colocou seus porta-*sadanas* sobre os pequenos bancos à sua frente. Quanto mais antigos os praticantes, percebi que mais *sadanas* eles portavam. Nesse ínterim, enquanto todos preparavam-se para a prática, conversávamos sobre as práticas com divindades, pois cada uma tem objetivos diferentes, como a prática de transferência de consciência (*Powa*). Nesse momento T., um praticante iniciado na Prática de Tara Vermelha, afirmou: “Todas as *sadanas* seguem uma sequência, algumas tem mais passos e outras tem menos passos, mas a estrutura delas é a mesma”. Em suma, a *sadana* condensa a forma com que o rito deve ser conduzido e apresenta alguns signos que podem ser expressos a partir da familiaridade com a cosmologia, no entanto, as *sadanas* não explicam estes signos, que devem ser apreendidos a partir dos ensinamentos. O conteúdo do rito é expresso principalmente através da interpretação dos signos por parte do praticante, através do sistema de significados e ordenamento presente na cosmologia. A leitura de textos devocionais e os ensinamentos dos *lamas* representam o processo pelo qual o indivíduo familiariza-se com este sistema de significados, neste sentido o segredo envolvido nas práticas é fundamental, pois apenas os iniciados podem entrar em contato com determinados significados desse sistema.

As dicotomias parecem ser uma constante na antropologia, pares de oposição binária: “Eu”/outro; civilizados/primitivos; cultura/natureza; ciência/magia; mito (pensar)/rito (fazer). A antropologia, principalmente no que tange à análise de rituais tem tentado se desengalfinhar destas dicotomias. A análise performativa de rituais apresentou-se enquanto uma possibilidade de anular esse contraste entre mito e rito, mediante a relação entre cultura e linguagem, isto é, entre pensar e fazer (PEIRANO, 2001b), essa perspectiva analítica na relação entre forma e conteúdo nos apresenta uma possível saída para as dicotomias presentes na análise antropológica. Na Prática de Tara vermelha, sobre esse aspecto, a partir da integração de forma e conteúdo em nossa análise é possível perceber a relação entre esses dois aspectos a fim de alcançar o objetivo desta meditação, a metamorfose do indivíduo na deidade através da sobreposição de Tara Vermelha sobre a sua própria, com a finalidade de alcançar a iluminação. Peirano (2001b) ressalta como o objetivo último da ação ritual é manipulação de um objeto através do símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Desse modo, podemos compreender a metamorfose do indivíduo em Tara Vermelha como uma forma de que o indivíduo adquira as propriedades

inerentes da deidade, transformando-se no ápice do rito em divindade e humano.

Na hierarquia do rito de Tara Vermelha, a visualização da imagem, principalmente na metamorfose que sobrepõe deidade sobre o indivíduo, adquire a centralidade do rito, pois é central na primeira e na segunda etapa do mesmo. Contudo, como afirmei, há durante a prática uma sobreposição de estímulos sensoriais e advindos dos signos, assim ressalto novamente a importância do *mantra* que é entoado em conjunto com esta visualização, pois ele é fundamental nessas etapas. As fórmulas verbais do exercício meditativo budista, através da repetição consciente, permitem ao indivíduo alcançar um estado constante de atenção; os *mantras* do hinduísmo que são observados enquanto suportes ou significados para a meditação e concentração ou instrumentos de terapia para trazer a mudança no estado mental, possuem em comum sua repetição e acumulação enquanto parte do processo. A eficácia de fórmulas verbais repetidas, enquanto suportes de contemplação ou transportadores para um estado de transe, se dão não por um assalto direto aos sentidos do ator, mas por uma mais indireta e convencional utilização ilocucionária deles como instrumentos de passagem e mecanismos desencadeadores (TAMBIAH, 1981[1979]). Assim, o *mantra* apresenta um *locus* privilegiado onde podemos observar o encontro entre cosmologia e rito, na medida em que essa relação sustenta sua força ilocucionária, ao cantar o *mantra* durante a visualização o indivíduo age sobre si e sobre a divindade, sobrepondo estas imagens pouco a pouco, e ao final, quando vai diminuindo lentamente o ritmo, até a sílaba derradeira a imagem da deidade é desfeita.

Desta forma, aqui aponto a importância das palavras no contexto ritual, Tambiah (1968) a partir da análise de dois rituais budistas (o ritual de cura e o ritual de exorcismo), destaca a importância das palavras e sua performatividade durante os rituais. Em ambos os ritos há, segundo o autor, a entoação de palavras que visam, no primeiro curar o indivíduo e no segundo invocar e agir sobre o demônio que será exorcizado. No processo de exorcismo há um intrincado ritual, onde primeiro pronuncia-se palavras que visam fazer a entidade manifestar-se, após essa manifestação realiza-se uma série de recitações que tem o objetivo de afastar essa entidade. Estes contextos são diferentes dos apresentados por mim quanto o rito de Tara Vermelha, entretanto, chamo aqui a atenção para a forma como as palavras são utilizadas nestes contextos, sobretudo no exorcismo, a partir de sua força ilocucionária ao recitar as palavras que banem o demônio, o sacerdote o está banindo através desta força.

Nessa perspectiva, o *mantra* pode ser compreendido a partir de sua força ilocucionária, força que cresce na medida em que os indivíduos cantam repetidas vezes o *mantra* durante a visualização e que no ápice do rito alcança sua força máxima, conforme liga deidade e indivíduo através da metamorfose do indivíduo na visualização, nesse processo o som do *mantra* recitado em tibetano guarda parte da eficácia, dado que ele é ligado pela cosmologia à divindade. Tambiah (1968) apresenta como essa eficácia da língua utilizada durante o rito advém da relação estabelecida entre ela e o mito, o que confere o poder ilocucionário destas palavras.

Esta observação do rito a partir de sua característica performativa nos informa não só sobre seu funcionamento, mas nos facilita abordar a eficácia que a ele é imputada a partir da compreensão da relação entre o rito e a cosmologia. O ato performativo não apenas constrói a cada momento a eficácia do rito, mas o reproduz na medida em que fortalece seus signos na psiquê dos participantes. A cada momento em que o praticante realiza o rito, mais enraizados estarão os estímulos sensoriais e advindos dos signos, de forma que através desta contínua mudança de hábito o indivíduo pode mudar sua mente, conforme passa a aprender e agir na realidade informado pelo sistema de significados existente na cosmologia. Em última instância, é possível perceber como o rito de Tara Vermelha envolve diversos canais de comunicação: o som (recitação de preces e *mantras*), imagem (visualização) e gestual (*mudras*), articulados a fim de uma experiência de desagregação do “Eu” e transcendência da condição humana, a partir da metamorfose advinda da visualização da sobreposição da imagem de Tara Vermelha sobre a do indivíduo e sua dissolução. Há um processo neste ritual a partir dos atos performativos, no sentido de propiciar ao indivíduo o desapego à sua identidade, na medida em que ela é sobreposta pela da divindade e é desfeita, o que na cosmologia budista é apontado como a percepção não dual, isto é, a indiferenciação entre “Eu”. Neste sentido é importante salientar a figura do *lama*, enquanto figura que apresenta o indivíduo à cosmologia e seus signos, pois sem a compreensão dos mesmos a experiência do rito circunscreve-se à experiência sensorial mobilizada, sem, no entanto, a compreensão dos significados ali presentes, todavia isso não remove a importância dos estímulos sensoriais. Na sessão a seguir apresentarei caminhos sobre a voz e a imagem e sua articulação através da sobreposição de estímulos no rito, a fim de apresentar pistas para a compreensão da eficácia performática durante esta meditação a partir da sobreposição de estímulos sensoriais.

3.4. Voz e Imagem: A eficácia da meditação

A partir da análise do rito de Tara Vermelha no capítulo anterior, sobretudo a partir da sobreposição de estímulos sensoriais, esta sessão estrutura-se a partir da relação entre voz e imagem presentes no rito, na medida em que a sobreposição dos estímulos sensoriais auxilia os indivíduos a vivenciar de forma intensa o rito. Tambiah¹⁹⁸¹ [1979] apresenta a importância destes estímulos durante a realização de ritos, uma vez que eles proporcionam essa imersão dos indivíduos durante sua performance. Sobretudo, recorro novamente à obra de Tambiah (1977) a respeito do rito de cura através da meditação na Tailândia, durante este rito os atores vivenciam a visualização de uma luz branca, que representa o *Bodisatva* que fornece a cura, controlam sua respiração e sentem um sabor doce no ápice do rito, a Prática de Tara Vermelha como descrevi até aqui mobiliza quatro dos cinco sentidos: tato, audição, visão e olfato, que são sobrepostos na medida em que o indivíduo relaciona o gestual (*mudras* e o ato de contar as preces na *japamala*), a audição (ao cantar e escutar o *mantra*), a visão (ao visualizar Tara Vermelha) e por fim o olfato (queima das lamparinas durante o rito) durante o rito. Estes quatro sentidos sobrepõem-se no decorrer do ritual, sempre através dos significados que são dados pela cosmologia, e ligam os atos que estão sendo feitos à divindade, mas para além disso fornecem a força ilocucionária destes atos performativos. Desta forma, aqui desenvolvo uma rápida apresentação do Tsog (festim), uma prática mensal onde os indivíduos inserem na Prática de Tara a oferenda de alimentos, bebidas e flores.

Além do Tsog, há outra forma de oferecer alimentos de forma ritual à Tara Vermelha e aos demais *Bodisatvas*, o Sur, um rito específico onde o praticante realiza a torra de alimentos acrescidos de substâncias liberadoras de aromas, neste processo o indivíduo oferece estes alimentos não apenas à Tara Vermelha e aos *Bodisatvas*, mas especialmente aos recém-falecidos (até 49 dias após sua morte), esta prática sustenta-se na premissa cosmológica que os recém-falecidos apenas podem alimentar-se pelo olfato. Esta prática não é realizada no Padma Ling, contudo ela nos permite vislumbrar como mesmo os estímulos sensoriais são ordenados pela cosmologia que orienta a prática dando-lhe sentido e os ordenando. O festim talvez seja a experiência sensorial mais completa da Prática de Tara Vermelha, pois nele estão presentes os cinco sentidos, que vão se sobrepondo na medida em que tato, visão, audição,

olfato e paladar são mobilizados, esta prática é semelhante a que foi descrita aqui, contudo são inseridas outras preces e outros *mantras* na sua realização, além disso a visualização é mais complexa, pois exige que o praticante além de Tara, visualize outros *Bodisatvas* à quem a comida e bebida é ofertada, o ápice deste rito envolve a sobreposição da imagem do indivíduo pela imagem da divindade enquanto ele consome o alimento de forma ritual.

Agora, comemos em silêncio

No mês de Junho de 2017, foi realizado o Festim (Tsog) no Padma Ling, nesta oportunidade foi pedido que cada participante levasse alguma oferenda para o rito, foram sugeridos os seguintes alimentos como oferenda: cebolinha em conserva, frutas, bolo, rúcula ou agrião lavados, pão de queijo, salgadinhos, queijo ou algo interessante que o praticante deseje oferecer. Nesse dia comprometi-me a levar suco de uva, ao chegar no centro perguntei a praticante J. onde poderia deixar a oferenda, que de pronto afirmou que eu poderia deixar com ela na cozinha. Na cozinha J. e outros praticantes organizavam as oferendas dividindo-as em pratos descartáveis, alguns destes pratos foram colocados no altar para que fossem oferecidos à Tara Vermelha e ao seu séquito. Nesta prática foram acrescentadas algumas preces além das que usualmente são utilizadas, bem como a visualização de outros *Bodisatvas* além de Tara. No ápice do Tsog, após a recitação do *mantra*, H. distribuiu para cada participante um copo com suco de uva e J. distribuiu pratos descartáveis com uma porção de cada um dos alimentos que foram ofertados: chocolate, frutas, queijo, salaminho, pães de queijo e biscoito. Assim que cada participante recebeu um prato com comida J. sentou-se e falou ao microfone: “Agora, comemos em silêncio.”, um momento solene. Ao fim, F. passou com o prato descartável que, durante o rito, foi nominalmente ofertado ao *Rinpoche* (Padmasambhava), nesse momento algumas pessoas aproximaram-se perguntando “Este é o prato do *guru*?” e a praticante F. confirmou “É sim, podem pegar um pouquinho.”, após isso a praticante H. me afirmou que é importante comer ao menos um pedaço da comida que foi ofertada ao *Rinpoche*. Ao fim do Tsog J. perguntou: “Alguém vai querer pegar um pouco da comida ou levar para alguém? Porque não podemos jogar comida do Tsog fora.” Ao passo que algumas pessoas pegaram um pouco para levar para casa.

A comida ofertada no Tsog é observada pelos participantes não enquanto alimento,

mas como elemento sagrado do rito já que são consagradas às divindades, ao consumir o alimento o praticante está conectado aos *Bodisatvas* a quem eles foram ofertados. A fim de levantar possíveis caminhos de análise para essa sobreposição dos estímulos sensoriais e a forma com que eles interagem com o sistema de significados e ordenamento cosmológico, proponho aqui a possibilidade de apreender essa relação, entre mito e rito, através de um esquema sensório-motor que é mobilizado durante o rito. Esta proposta surge principalmente a partir do trabalho de Stépanoff (2013), que ao estudar os xamãs do povo cacasse, apresenta a existência de um esquema sensório-motor a partir da forma com que o xamã integra movimento e imagens. Neste capítulo o principal objetivo é pensar como a imagem e som sobrepõem-se durante o rito de Tara Vermelha, contudo levamos em consideração que os outros sentidos, sobretudo a partir do exemplo do Tsog, também são mobilizados durante o rito como sinalizados na sessão anterior.

Stépanoff (2013) mostra como as imagens, quando não representam uma mensagem, ajudam os xamãs a realizar sua viagem durante seus ritos, os gestos do xamã o ajudam a evocar a cena ritual – o espaço não ordinário que serve de moldura mental para a ação, na medida em que o xamã anda pelo ambiente, guiado pelas imagens em seu escudo e realiza gestos específicos ligados ao rito ele utiliza-se de um intrincado esquema sensório-motor. Isto é, através da visualização de imagens e do uso de gestos o xamã guia sua movimentação na cabana durante o rito a partir da forma como a cosmologia organiza o espaço. Para o xamã cacasse, movimentar-se pela cabana ritual (yurt) equivale ao realizar a mesma viagem descrita por seus mitos, assim, o corpo do xamã bem como a cabana ritual (yurt) obedecem um esquema espacial descrito no mito. Através da memorização dos desenhos de maneira sinestésica, isto é, a sobreposição entre imagem e movimento em sua memória, o xamã coordena sua percepção e funções motoras durante o rito. Os desenhos, na perspectiva de Stépanoff (2013), são vistos enquanto uma tecnologia que contribui para transmitir e estabilizar modelos de coordenação do corpo e do espaço no âmbito do ritual.

Stépanoff (2013), em seu argumento, sobrepõe principalmente a visão e o tátil, apesar de ambos estarem envolvidos no rito de Tara Vermelha, bem como outros sentidos, chamo a atenção principalmente para a sobreposição de imagem e som, a partir da forma como o *mantra* e a visualização da divindade unem-se durante o rito para proporcionar a metamorfose no ápice da Prática de Tara Vermelha. As imagens da divindade e o som sobrepõem-se na

medida em que são coordenados pelo sistema cosmológico de significados, isto é, a ligação entre divindade e *mantra* se dá no nível sensorial, mas também no nível dos signos. Em uma relação triádica observamos a manipulação destes dois signos (*mantra* e imagem da deidade), a fim de que o indivíduo consiga acessar o objeto (deidade), conforme o *mantra* é cantado em conjunto com a visualização da imagem o indivíduo os integra em um esquema sensório-motor que é especialmente construído para este rito. Na sessão anterior detive-me sobre os significados presentes na imagem de Tara Vermelha, neste ponto sinalizo o *mantra*, não apenas por sua ligação com a divindade e seus significados, mas pela melodia na qual é cantado e a forma como essa melodia é ensinada e aprendida.

De Carvalho (1991), em sua pesquisa sobre o cântico de Xangô, ressaltou como a melodia é passada para os devotos e como é necessário que certas partes dela permaneçam em segredo, nesse sentido não há uma teorização sobre a música que é ensinada e cantada, pois ela deve ficar em segredo, assim, a melodia de Xangô é aprendida pelo devoto conforme ele participa dos ritos. A cada novo ritual o adepto recebe mais conhecimentos sobre as músicas de Xangô, pois os cantos são semelhantes e apontam para um nível de redundância, a identidade de cada ritual funde-se na presença de um sinal diacrítico, de certo modo a informação é distribuída no sistema musical. A partir desta apresentação, feita por De Carvalho (1991), é possível formular algumas questões a respeito do *mantra* e sua melodia, esta melodia foi ensinada por Chagdud *Tulku Rinoche* e durante o rito o *mantra* deve ser cantado desta forma, não há nos textos litúrgicos (*sadanas*) e livros devocionais orientações sobre como cantar esse *mantra* a partir desta melodia, semelhante aos cantos de Xangô, há a necessidade que as melodias sejam mantidas em segredo, a melodia do *mantra* de Tara Vermelha é ensinada durante o rito, outras melodias de *mantras* ligados a outros *Bodisatvas* são apenas ensinadas na iniciação. Desse modo, é possível compreender a existência de um esquema sensório-motor que articula imagem e som a partir dos significados que são dados ao rito pelo mito e que conflui no ápice do rito para a metamorfose do indivíduo na deidade.

Para além da melodia e da forma com que ela é ensinada no Padma Ling, há outro aspecto que é fundamental no decorrer do rito, a variação na entonação do *mantra* durante o rito. Na Prática de Tara Vermelha há três variações principais na entonação: o *mantra* cantado em sua melodia, o *mantra* cantado cada vez mais lento até a derradeira última sílaba e por fim o *mantra* recitado em voz baixa, cada uma destas variações tem um objetivo durante o rito,

que ajudam o indivíduo a localizar-se e saber o que deve fazer. Estas três variações não funcionam de forma exatamente igual nas duas principais etapas do rito: a visualização de Tara à sua frente e a sobreposição da imagem de Tara sobre o participante. Na primeira etapa do rito, visualização de Tara no espaço à sua frente: o *mantra* é cantado na melodia em voz alta, é o momento em que o indivíduo deve focar-se em construir no espaço à sua frente a imagem de Tara; conforme a imagem está fixada, o *unze* que conduz a prática passa a diminuir a velocidade até a derradeira sílaba e orienta quantas voltas de *japamala* eles devem entoar em voz baixa; a recitação em voz baixa é o momento no qual o indivíduo deve focar-se com intensidade na imagem. Na segunda etapa, sobreposição da imagem de Tara sobre o participante: o *mantra* cantado em voz alta marca o momento no qual o indivíduo deve visualizar a imagem de Tara sobreposta a ele; a velocidade da recitação ao ser diminuída prepara o indivíduo para a dissolução da imagem, no momento no qual o *unze* fala a sílaba Ah, a visualização é desfeita, há na forma com que a melodia muda a indicação para o indivíduo do que ele deve realizar no decorrer do rito.

Retomemos agora à imagem, sobretudo, à sobreposição da imagem da deidade sobre o indivíduo, pois este é o ápice do rito, a fim de apresentar um possível caminho para analisar esta metamorfose retomo às contribuições de Seeger (2015[1984]), na festa do rato descrita pelo autor o ápice do rito é a metamorfose dos indivíduos em rato e homem, através da pintura, cantoria e vestimentas. Neste processo, os homens são visualmente transformados, de modo que seus traços individuais desaparecem sob o desenho em tinta preta e vermelha e demais ornamentos, nessa conformidade os homens deixam de ser homens e são homens/rato ao mesmo tempo. Este processo de metamorfose durante a festa do rato apenas se torna possível a partir de uma equivalência estrutural entre a categoria homem e rato na cosmologia Kĩsêdjê. Desse modo, formulo a hipótese de que a sobreposição da imagem de Tara Vermelha sobre o indivíduo possibilita não uma semelhança direta com o que ocorre entre os Kĩsêdjê, mas que nos apresente, a partir da cosmologia budista tibetana uma equivalência estrutural entre homem e *Bodisatva* durante o rito, para tanto retomo a uma das categorias fundamentais do budismo *Vajrayana*, a natureza búdica, que permite compreender a possibilidade desta sobreposição. Na cosmologia *Vajrayana* todos os seres possuem a natureza búdica e são hierarquizados a partir de terem ou não revelado esta natureza, contudo, durante o rito de Tara Vermelha espera-se que através da sobreposição da imagem do *Bodisatva* sobre o indivíduo

ele consiga alcançar a iluminação ao constatar que ele e a divindade são iguais a partir da natureza búdica, o que resulta em uma ligação não dual entre divindade e indivíduo, de tal modo que no ápice dessa sobreposição o indivíduo é *Bodisatva* e humano ao mesmo tempo.

Bizerril (2007), em seu estudo de uma linhagem taoísta, apresenta como a mudança de hábitos perceptivo-motores conduz a uma mudança de hábitos de pensamento, através de duas vias: 1 – a prática diária de técnicas, que constroem padrões habituais de percepção, postura e movimento; 2 – o ato de ouvir o mestre, que reconta – de forma espiralar – estas mesmas histórias. Apresento então esta possibilidade de análise, a partir de um esquema sensório-motor, existente na Prática de Tara Vermelha enquanto uma possibilidade da mudança de hábitos dos praticantes, na medida em que a prática de meditação é incorporada no dia a dia do indivíduo. A partir da sobreposição da imagem da divindade sobre a imagem do indivíduo é possível que o indivíduo modifique seus hábitos de pensamento. Além disso, é necessário compreender como os ensinamentos dos *lamas* adquirem um papel central nesse processo, na medida em que os *lamas* apresentam a cosmologia envolvida nas práticas de meditação sempre que visitam o Padma Ling. Esses ensinamentos, em conjunto com a prática, apresentam uma possibilidade da mudança dos hábitos dos indivíduos, contudo, levanto aqui como a sobreposição de estímulos sensoriais e estímulos advindos de signos também influenciam esta mudança de hábitos dos indivíduos.

Há um esquema sensório-motor a partir da sobreposição da imagem e da voz que são significados pela cosmologia, com o objetivo de guiar o indivíduo durante o rito as nuances na pronúncia do *mantra* apontam para o indivíduo o momento que ele deve visualizar a divindade, o momento em que ele deve concentrar-se nos detalhes e significados e por fim, o momento em que ele deve dissolver a imagem de Tara Vermelha. Dessa forma, a partir dessa rápida abordagem experimental, é possível perceber como os estímulos sensoriais atrelados aos estímulos advindos dos signos articulam-se para a formação de um esquema sensório-motor que guia o praticante durante o rito. Essa complexa articulação só pode ser apreendida ao seguirmos o movimento de Tambiah (1977) e realizar a análise performativa do ritual conectada à cosmologia que o orienta. Perceba que a Prática de Tara Vermelha apresenta-se enquanto um *locus* privilegiado do budismo *Varayana*, como é praticado no Padma Ling, pois mobiliza a hierarquia presente nesta religião, a relação entre mito e rito, a relação dos indivíduos com os *lamas* e por fim o comprometimento que os indivíduos possuem com a

religião, visitantes, praticantes assíduos e praticantes formalmente ligados ao Padma Ling e ao Chagdud Gonpa Brasil.

Considerações finais

Ao final deste trabalho desejo retomar alguns pontos, pois eles são centrais para se compreender o que de fato é ser budista em Brasília, no contexto no qual acompanhei. No primeiro capítulo, apresentei a religião enquanto categoria antropológica a fim de apreender à cosmologia budista e como ela é apresentada no Padma Ling. A cosmologia apresentada pelos *lamas* constitui-se enquanto um sistema de significados que hierarquizam o mundo, desse modo para compreender o que é ser budista em Brasília, no bairro da Asa Norte e no Padma Ling, é necessário compreender essa cosmologia e como ela hierarquiza o mundo. No segundo capítulo apresentei a hierarquia espacial existente dentro da sala de meditação, que de forma mais ampla aponta para a hierarquia existente no Padma Ling, onde a prática é o princípio organizador, em seguida apresentei a relação do budismo com o individualismo e um rápido apanhado de como o budismo chegou ao Brasil e o percurso realizado pela religião como um todo no país. Por fim, no último capítulo apresentei a prática de Tara Vermelha e a cosmologia que lhe confere significado, durante este capítulo realizei um esforço no intuito de apresentar a forma como mito e rito interagem durante a prática, inspirado pela análise de Tambiah (1977).

O budismo, como é praticado no Padma Ling, revela um dos muitos caminhos que a religião percorreu no Brasil, integrando-se a uma religião individualista, de maioria cristã e eminentemente relacional. A interação entre a figura do *lama*, e o seu projeto de autodesenvolvimento, é apresentado aos praticantes, gera uma forma de vivenciar a religião, pautada sobretudo a partir do avanço dos indivíduos nas práticas meditativas. Em última instância, a ausência de um *lama* residente parece alimentar essa relação, na medida em que a vida cotidiana do centro é a prática, de um modo mais amplo a prática é o princípio fundamental do budismo, sobretudo a partir de uma perspectiva onde o desenvolvimento do indivíduo advém de sua prática da meditação. O budismo no país, como foi constatado por Ursarski (2004,2008), tem um declínio no país, além é claro da dificuldade em mapear a vinculação dos indivíduos com a religião. Desta forma, ao ler a literatura acadêmica sobre o budismo deparei-me com a seguinte pergunta: Quem de fato é budista no Brasil? Essa pergunta em uma primeira análise, sobretudo censitária, pareceu-me bastante pertinente, pois

de fato o número de budistas declarados no país é pequeno. Todavia, a partir de meu campo essa pergunta foi reformulada para: Quem pratica o budismo no Brasil? Essa reformulação foi realizada a partir do diálogo entre a literatura antropológica a respeito do budismo, os ritos sociais e meu campo.

Quem pratica o budismo no Brasil?

Em Brasília ao se falar de budismo, o templo shin budista Terra Pura, localizado no bairro da Asa Sul, é a primeira imagem que aparece nas conversas, este templo é famoso por sua quermesse no mês de agosto, onde são comercializados produtos típicos e comidas típicas, além de apresentações de artes marciais, danças e música típica japonesa. Todavia, existem outros locais, como o Padma Ling, onde o budismo é ensinado e praticado, e ênfase praticado. O Centro de Estudos Budistas Bodisativa – Brasília (CEBB – Brasília) e o Padma Ling, em especial o segundo, apresentam uma vivência da religiosidade budista a partir da prática. O Padma Ling tem como objetivo criar condições para as práticas e ensinamentos do budismo *Vajrayana*, assim como promover o treinamento na filosofia e nas práticas de meditação que integram a linhagem *Nyingma* do budismo Tibetano. Ao acompanhar a Prática de Tara Vermelha, o dia a dia do templo e os ensinamentos dos *lamas*, pude compreender a forma como o budismo *vajrayana* é vivenciado em Brasília. A partir da análise da Prática de Tara Vermelha fui lentamente no decorrer deste trabalho reformulando a forma com que o budismo é vivenciado, como recorte analítico decidi analisar a prática de Tara Vermelha, pois nela se condensa a forma com que o budismo é encarado no Padma Ling.

A prática, seja da meditação ou da meditação com divindades, como a prática de Tara Vermelha, aparece no contexto nativo com grande importância, por vezes eclipsando a nomeação dos indivíduos enquanto budistas. A noção de praticante, para os nativos, envolve um contexto mais amplo, no qual a identidade budista está presente a partir da performance pelo indivíduo dos ritos desta religião. Desta forma, reformulei minha pergunta para: Quem pratica o budismo no Brasil? Esta questão levou em consideração uma identidade que é construída a cada momento, a partir da prática religiosa, onde o ser passa pelo performar. Nesse contexto, a identidade budista encontrada por mim em Brasília não apresenta-se de maneira rígida, mas adaptável, de modo que existem pessoas que apresentam-se enquanto

praticantes e outras enquanto simpatizantes da religião. O que aponta para uma forma de vivenciar e identificar-se com a religião no âmbito privado, onde muitas vezes não é desejável publicizar sua escolha religiosa. Saliento que meu campo se deu não no contexto de um budismo étnico, mas de um budismo de conversão, o Padma Ling apresenta-se enquanto uma instituição de conversão. Esta perspectiva liga-se com a visão de Chagdud *Tulku Rinpoche* de disseminar o *Dharma*, em contraponto com os templos budistas japoneses que no Brasil serviram durante muito tempo enquanto bastiões das comunidades migrantes japonesas no país. Deve-se ter em mente que a maioria dos praticantes levam em consideração sua identidade religiosa anterior, e sua identidade enquanto praticante budista é construída a partir da comparação com sua identidade anterior. O campo apresentou-me a prática enquanto principal característica dessa vivência religiosa, não apenas enquanto performance do rito religioso, mas enquanto potencialidade da construção de uma identidade budista em um contexto individualista, eminentemente relacional e de maioria cristã.

Ao acompanhar as práticas realizadas no templo e os ensinamentos dos *lamas*, ficou clara outra característica fundamental desta configuração do budismo no país: a necessidade de praticar, para então partir para os ensinamentos e racionalização. Há uma relação com a religião em busca de resultados para os praticantes, o florescimento das qualidades positivas de suas mentes. Esse itinerário na instituição permitiu-me mapear um caminho percorrido pelo praticante: aprende-se a prática primeiro, colhe-se os frutos da prática, para depois compreender a cosmologia que guia esta prática. Existe, em termos objetivos, uma organização na religião que responde às necessidades dos indivíduos das classes médias da sociedade em sua busca pelo autoconhecimento e desenvolvimento de potencialidades, onde os ensinamentos e a doutrina são inseridos lentamente após a prática. Desta forma, a pergunta “Você é budista?” não revela muito sobre a realidade, enquanto a pergunta “Você é praticante?” nos apresenta a vivência religiosa destes indivíduos no budismo tibetano. A partir desta realidade, cheguei a necessidade de compreender o budismo não apenas em seus aspectos doutrinários, mas principalmente em seus aspectos performativos que unem-se até o ápice da prática de Tara Vermelha, que por sua vez condensa o que é ser budista em Brasília no bairro da Asa Norte, mais especificamente no Padma Ling.

A vivência religiosa enquanto performance

A Prática de Tara Vermelha, como é praticada no Padma Ling, apresenta-se enquanto um ritual complexo que envolve gestos, a recitação de *mantras* e preces, a leitura de textos litúrgicos (*sadana*), a utilização de imagens e a visualização da divindade (Tara Vermelha). A partir desta prática foi possível compreender de que forma o budismo é vivenciado pelos praticantes do Padma Ling. A forma com que o budismo é vivenciado no Padma Ling tem a potencialidade de comunicar de uma forma mais ampla como o budismo – sobretudo o *Vajrayana* – é vivenciado e como ele se transformou ao chegar no Brasil. Com esse recorte sobre a prática realizei também meu recorte teórico, a fim de apreender o rito de Tara Vermelha de forma antropológica utilizei-me das ferramentas apresentadas por Tambiah (1981[1979]), onde é possível apreender o ritual enquanto performativo, além disso, apresentei a forma com que os estímulos sensoriais sobrepõe-se durante o rito e orientados pela cosmologia apresentam novos significados que confluem para a intensa experiência durante o rito.

A partir da busca pela interação entre os estímulos envolvidos durante o rito, deparei-me com outra questão da antropologia: a relação entre pensar (mito) e fazer (rito), ao passo que busquei através de minha análise compreender a relação entre mito e rito presente na prática de Tara Vermelha, e que interagem a fim de mobilizar uma complexa gama de signos no decorrer do rito. A partir da prática de Tara Vermelha é possível compreender a forma com que mito e rito são complementares, para tanto utilizei-me da análise proposta por Tambiah (1977) de um ritual de cura Tailandês, onde o autor apresentou o rito e o mito e em seguida os analisou de forma integrada. A relação entre *lama* e praticante, a partir da realidade do Padma Ling, onde o mestre é quem oficialmente está autorizado a dar ensinamentos sobre o budismo e iniciar os indivíduos nas práticas *Vajrayana*, foi tensionada por mim na medida em que as praticantes leigas desempenham um papel fundamental para a reprodução do centro, o de acolhimento e orientações pontuais a respeito da prática. O *lama*, apresenta-se como principal responsável pelo ensino do sistema de significados presentes no budismo tibetano, nesse contexto suas visitas ao Padma Ling são valiosas para os praticantes, a partir da análise do ritual esses momentos tornam-se mais valiosos ainda, pois o ritual só pode ser vivenciado de maneira integral a partir do momento em que o indivíduo conhece a cosmologia que o orienta.

Desta forma, apresentei duas possibilidades de vivenciar-se a Prática de Tara Vermelha, uma em um primeiro nível onde o indivíduo é apenas afetado pelos estímulos sensoriais, pois não tem a familiaridade com os signos que são mobilizados durante o ritual, e em um segundo nível uma outra possibilidade de vivenciar o rito a partir do conhecimento dos signos que são mobilizados durante a prática. Este conhecimento faz-se possível apenas através da familiaridade com a cosmologia budista. Ao ter este conhecimento o indivíduo é capaz de apreender uma vasta gama de significados presentes no rito e vivenciar plenamente a sobreposição de sua identidade pela imagem de Tara Vermelha durante o rito. A vasta gama de signos envolvidos no decorrer do rito, como: a forma de sentar-se no solo sobre as almofadas; a meditação silenciosa; os gestos que são realizados durante o rito; a recitação de *mantras* e preces em tibetano e a forma como eles orientam os indivíduos para os objetivos da prática, foi apreendida sobretudo a partir das contribuições de Tambiah (1981[1979] a respeito da abordagem performática do ritual enquanto ferramentas e possibilidades de análise, não utilizei a teoria do autor como um bloco monolítico, mas como ferramentas e proposições possíveis para a análise.

A partir desta análise foi possível compreender o ato performativo do ritual como fundamental para a construção da identidade budista, pois através da performance do rito os indivíduos internalizam a cosmologia budista. Conforme os indivíduos praticam diariamente em suas casas e semanalmente no Padma Ling eles reforçam suas identidades enquanto praticantes budistas, uma identidade que vai para além da simples nomeação: “Eu sou budista”. A partir deste trabalho, busquei apresentar como o ser budista em Brasília, em um centro de prática de budismo tibetano, relaciona-se intimamente com a prática da meditação. Além disso, busquei fornecer pistas sobre a construção de uma identidade religiosa que se constrói a partir da performance ritual, onde o ser está intrinsecamente ligado ao fazer. A partir da apresentação mais ampla de como o budismo é introduzido no país e a forma como ele apresenta-se em Brasília, proponho a existência de um circuito, no sentido apresentado por Magnani (2008), no qual os praticantes deslocam-se entre as instituições buscando novas práticas de meditação. Esse deslocamento, em um circuito religioso, pode ser observado principalmente através de eventos como: práticas abertas de meditação, palestras, ensinamentos abertos e iniciações, momentos nos quais pude acompanhar o deslocamento de indivíduos de outros centros como o CEBC – Brasília, Sociedade Vipassana e Chagdud

Gonpa-Goiânia que deslocaram-se para o Padma Ling, a fim de participar dos eventos, e existe também um movimento por parte dos praticantes do Padma Ling para os templos Khadro Ling (em Três Coroas – Rio Grande do Sul) e Odsal Ling (Cotia – São Paulo), principalmente para participar de iniciações e retiros mais prolongados. Assim, proponho essa noção de identidade religiosa que é construída através da performance, na medida em que para os praticantes budistas não basta dizer que é budista, é preciso praticar a meditação com afinco, onde, através desta frequente performance do rito a *sanga* de Brasília mantém-se unida.

Ao final deste trabalho é possível depreender como o budismo tibetano, após a diáspora tibetana em 1959, sofre diversas mudanças na forma com que é praticado e dissemina-se em todo o mundo, sobretudo através de *lamas* como Chagdud Tulku *Rinpoche*. Neste processo a religião é inserida no Brasil, e especificamente em Brasília, onde é vivenciada de forma específica, guardando algumas semelhanças com o budismo em geral, como a necessidade da prática e a visão altamente individualizada da religião, contudo com concessões como o papel eminente dos leigos na reprodução desta religião no Padma Ling. A figura dos *lamas*, nesse contexto torna-se central, sobretudo a partir da eficácia nas práticas e ensinamentos que eles realizam, através do consenso coletivo que passa pelo processo de experimentação dos ensinamentos e práticas pelos leigos. A análise do cotidiano do templo, as práticas de meditação e dias extraordinários como as visitas dos *lamas*, revelam como a hierarquia do centro – a partir da prática – é construída e reconstruída diariamente na relação entre praticantes, *lamas*, *bodisatvas* e *budas*, talvez essa relação não possa ser generalizada ao budismo como um todo, mas ela explica como ele funciona em Brasília, em um bairro de classe média em um centro de práticas budistas tibetano – O Padma Ling.

De fato, apesar das incontáveis horas dedicadas ao trabalho de campo e à escrita desta dissertação, este trabalho apresenta-se apenas enquanto uma fotografia do Padma Ling, que o imobiliza num momento no tempo. Sintetizar a fluidez da vida no papel, por vezes, torna-se difícil, pois o tempo, assim como todas as coisas, é impermanente e foge de nossas tentativas de enquadrá-lo na moldura de uma fotografia.

*Sed fugit interea fugit irreparabile tempus*¹⁰

¹⁰Mas ele foge: irreversivelmente o tempo foge

Glossário Termos Êmicos

Este glossário de termos êmicos foi compilado de modo a apresentar de forma mais sintética possível o significado dos termos tibetanos utilizados, os termos advêm principalmente da obra de Tambiah (1984) e Rinpoche (2013), contudo apresento-os de forma resumida e da forma mais direta possível a fim de facilitar a leitura do trabalho.

Arhats / Arhant: Pessoas avançadas no caminho espiritual, designadas como santos perfeitos o “os mercedores”, são praticantes do budismo avançados no caminho espiritual, em sua maioria são monges da floresta que renunciaram a vida em comunidade em prol do caminho ascético.

Bodhicharyāvatāra: O Caminho do Bodisatva, é um conjunto de ensinamentos em forma de poema em tibetano que descreve os passos que o indivíduo deve tomar a fim de tornar-se um Bodisatva.

Bodisatva: Praticante do caminho Mahayana cujo objetivo é alcançar a iluminação a fim de auxiliar os demais seres a também alcançarem a iluminação e saírem do ciclo de renascimentos e sofrimento (samsara).

Buda: Indivíduo que acessou sua natureza búdica, conseqüentemente retirando os obscurecimentos de sua mente e o completo conhecimento das causas, condições e a verdadeira natureza da realidade. Uma das Três Joias do budismo.

Dharma: Ensinamentos de Buda, foram escritos após a morte de Sidarta, através de concílios onde seus discípulos apresentaram os ensinamentos que foram debatidos e reconhecidos como cânones.

Dhutang: Práticas de austeridade e ascetismo utilizada pelos arhats, uma série de práticas como a de não dormir em camas, comer tudo que lhe for doado em sua tigela de medicante e

abandonar a vida em sociedade até alcançar a iluminação..

Dhyâna: Estado da mente advindo da meditação, concentração.

Djetsum: Prece de Tara Vermelha. “Ó ilustre Tara, por favor tenha consciência de mim. Remova meus obstáculos e rapidamente conceda minhas excelentes aspirações”.

Hinayana: Linhagem budista, pequeno caminho. Linhagem que tem como principal objetivo a iluminação do indivíduo.

Iddhi / Sidhi: Poderes sobrenaturais advindos da prática budista, aos arhats, *lamas* e grandes monges é creditado a posse de tais poderes adquiridos através de seu avanço nas práticas de meditação.

Ioga: Prática corporal.

Japamala: Colar de 108 contas utilizado para se contar o número de recitações de preces.

Lama / Guru: Professor no budismo tibetano, indivíduo que além do conhecimento da doutrina budista possui um avançado desenvolvimento nas práticas de meditação, alguns deles são intitulados Tulkus, por serem a reencarnação de outros lamas e/ou o título rinpoche, devido a preciosidade de seus ensinamentos.

Mahayana: Linhagem budista, conhecido com o grande caminho. Além da busca pela iluminação inclui também o voto de *bodisatva*, isto é, ajudar todos os seres sencientes a alcançar também a iluminação.

Mantra: Conjunto de sílabas que é utilizado durante a prática meditativa, usualmente estão em tibetano ou sânscrito, sua tradução é realizada a partir do significado de cada sílaba, contudo durante a prática de meditação é entoado preferencialmente no Padma Ling em tibetano. O mantra no contexto da meditação funciona por acumulação, através da recitação

contínua do indivíduo acredita-se que ele tem a potencialidade de ajudá-lo a manter a meditação e conectar-se à deidade.

Mudra: Gestos que criam uma conexão do praticante com a divindade ou servem para fazer oferendas, como o mudra de invocação de Tara Vermelha ou o mudra de Mandala para a oferta de oferendas.

Nirvana: É o estado de iluminação para a linhagem Hinayana, para a linhagem Vajrayana é um estado além do sofrimento do samsara. Para o Vajrayana o nirvana não é a iluminação, apesar de propiciar a liberação do sofrimento do samsara.

Nyingma: Primeira linhagem do budismo a se desenvolver no Tibete, a partir dos ensinamentos de Padmasambhava.

Phowa / Powa: Prática de transferência de consciência, uma prática de meditação utilizada durante a morte para que o indivíduo não renasça novamente.

Rinpoche: Precioso, título dado a um lama devido ao seu conhecimento e avanço na prática de meditação.

Sadana: Texto litúrgico que guia as práticas meditativas tibetanas.

Sakya: Linhagem budista tibetana.

Samsara: Ciclo de infinitas mortes e renascimento.

Samaya: Compromisso do praticante para a prática e com os lamas, um conjunto de obrigações que o indivíduo adquire ao ser iniciado em uma prática por um lama, entre elas a de manter a prática na qual foi ensinado.

Sangha: Comunidade de praticantes do dharma.

Shamata: Meditação com foco, o foco pode ser no ciclo de inspirações e expirações ou em um objeto que o praticante deposita à sua frente, o período de concentração é sempre alternado com períodos de descanso, onde o indivíduo esvazia sua mente.

Shastra: Livros que comentam as palavras de Buda, como o Caminho do Bodisatva que apresenta passos a partir dos ensinamentos de Buda a fim de alcançar a iluminação.

Sutra: Coleção de discursos de Buda (Sidarta Gautama) sobre vários assuntos, foram escritos após a morte de Sidarta, através de concílios onde seus discípulos apresentaram os ensinamentos que foram debatidos e reconhecidos como cânones.

Termas: Tesouros escondidos por Padmasambhava, estes tesouros são práticas de meditação, como a Prática de Tara Vermelha.

Tanghka: Quadros de pano que retratam divindades, como Tara.

Tchuba: Saia bordô utilizada pelos iniciados durante as práticas e visitas dos *lamas* ao Padma Ling.

Theravada: Linhagem do budismo Hinayana, a única escola da linhagem Hinayana que sobreviveu na Índia após a expansão muçulmana, foi trazida de volta a Índia por monges que refugiram-se Sri-Lanka.

Tulku: Reencarnação de um lama, para que um lama seja reconhecido como um Tulku é necessário um processo de reconhecimento realizado por um lama ou monge que possua a autoridade para tal.

Tza lung: Tipo de *ioga* tibetano, onde a respiração é trabalhada a fim de movimentar os canais sutis e energias no corpo do indivíduo.

Unze: Praticante que guia a prática durante os ritos Vajrayana.

Vajra: Natureza imutável do corpo, fala e mente.

Vajrayana: Linhagem budista originada no Tibete. Vajra, possui sete qualidades: 1 - não pode ser impedido pelos obstáculos a nossa iluminação; 2 - não pode ser destruído; 3 - é a verdade pura; 4 - não é feito de substância; 5 - não pode ser obstruído; 6 - não é impermanente; 7 - é inconquistável. Yana, veículo pelo qual a natureza vajra revela-se. Vajrayana, pode ser traduzido como caminho do mantra secreto, pois a natureza búdica permanece oculta a nós mesmos.

Visuddhimagga: Descrição das práticas necessárias para alcançar a iluminação, escrita por Buddhaghosa, discípulo de Buda. Este conjunto de escritos é utilizado por arhats que trilham o caminho da renúncia em busca da iluminação.

Vipashyana: Método de meditação budista na qual o indivíduo utiliza-se de sua mente racional, de modo que possa analisar os fenômenos que surgem durante a meditação além da visão comum.

Yana: Abordagem espiritual, ou veículo espiritual, no budismo os principais são o Hinayana, Mahayana e Vajrayana.

Zen: Manto que é usado em volta do pescoço por iniciados durante as práticas no Padma Ling e visitas dos *lamas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo De; MONTEIRO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo Perspec., São Paulo, v. 15,n. 3,p. 92-100, July 2001. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>.

ALVES, Daniel. **Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil**. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

_____. **Notas sobre a condição do praticante budista**. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 7, n.9, p.57-80, Jan/Jun, 2006.

ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

BARTH, Fredrik. **O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudoeste da Ásia e na Melanésia** in O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas, Tomke Lask (org). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BURGOS, Enio. **O Dhammapada: O Nobre Caminho do Darma do Buda**. Edição e Tradução: Enio burgos. São Francisco de Paula, Rio Grande do Sul: Editora Bodigaya, 2010.

BIZERRIL, José. **O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil**. São Paulo: Attar, 2007.

CARDOSO, Bruno. **O chão onde se senta, o lugar onde se pisa: Etnografia das Técnicas do corpo em eventos do budismo tibetano**. (Dissertação de Mestrado). Curitiba: Universidade Federal do Paraná – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf . Acesso em: mar. 2018.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE CARVALHO, José Jorge. **Estéticas da opacidade e da transparência: mito, música e ritual no culto Xangô e na tradição erudita ocidental.** No. 108. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, 1991.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GIUMBELLI, Emerson. **As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade.** Anuário antropológico, v. 93, p. 77-112, 1995.

DUMONT, Louis. **O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. **Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações.** São Paulo: Edusp p Editora da Universidade de São Paulo, 1997

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, 2008.

GAFFNEY, Patrick. **Dzogchen: a essência do coração da grande perfeição.** São Paulo: Editora Gaia, 2006.

KEROUAC, JEAN. **Despertar: uma vida de buda.** Porto Alegre: L&PM, 2012.

KHADRO, Chagdud. **Comentários sobre Tara Vermelha.** Rio Grande do Sul: Makara, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**, in Antropologia estrutural, v. 5, 1975.

MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”**. Sociologia e antropologia, p. 369-397, 2003.

_____. **A prece**. In: Ensaio de sociologia. São Paulo: Perspectiva, 2005

MAGNANI, José. **Circuitos de Jovens** In Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade, José Guilherme Cantor Magnani, Bruna Mantese de Souza (orgs). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007

NOVO TESTAMENTO. **Evangelho segundo Mateus**. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Editora Paulinas, 1997.

PEIRANO, Mariza. **Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica** in O dito e o feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais, p.7-14. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará/NuAP, 2001a.

_____. **A análise antropológica de rituais** in O dito e o feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais, p.17-40. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará/NuAP, 2001b.

PEIRCE, Charles. **Divisão dos signos e "Ícone, índice, símbolo"**. In: Semiótica. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PEREIRA, Ronan. **O Budismo Leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial**. Tese apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas. Unicamp: Campinas, São Paulo. 2001.

RINPOCHE, Chagdud. **Portões da prática budista: ensinamentos essenciais de um lama tibetano**. Três Coroas, Rio Grande do Sul: Editora Makara, 2013.

RINPOCHE, Patrul. **As palavras do meu professor perfeito: um guia para as preliminares da essência do coração do vasto espaço da Grande Perfeição**. Três Coroas, Rio Grande do Sul: Editora Makara, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística geral**. São Paulo: Cultrix, s/d.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015[1984].

SHOJI, Rafael. **O budismo étnico na religiosidade nikkey no Brasil: aspectos históricos e formas de sobrevivência social**. Revista de Estudos da Religião, v. 4, p. 47-80, 2002.

STÉPANOFF, Charles. **Tambor e espaço virtual no xamanismo Cacasse** in Grafismo e figuração na arte indígena SEVERI, Carlo e ELS Lagrou (orgs). Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.

TAMBIAH, Stanley. **The Magical Power of Words**. Man (New Series), 3(2): 175-208, 1968.

_____. **The Cosmological and performative significance of a thai cult of healing through meditation**. Culture, Medicine and Psychiatry 1 (1977) p.97-132, 1977.

_____. **A Performative Approach to Ritual: Radcliffe-Brown Lecture**, London: British Academy, 1981 [1979].

_____. **The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets**. New York: USA: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1984

TRAJANO FILHO, Wilson. **Música e Músicos no meio da travessia**. (Dissertação de Mestrado). Brasília: Universidade de Brasília – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1984.

USARSKI, Frank. **Seu caloroso coração brasileiro e a energia pura de Maitreya atuam muito bem juntos – Reflexões sobre Lama Michel** in *O Budismo no Brasil*, p.287-317. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

_____. **O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo.** *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 303-320, 2004.

_____. **Declínio do budismo" amarelo" no Brasil.** *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 133-153, 2008.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.