

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SHEILA GOUVEIA DOS PASSOS

PERSUADINDO PELOS SENTIDOS:
ASPECTOS DA MATERIALIDADE DO BUDISMO CHINÊS NO TEMPLO ZU LAI

CURITIBA

2023

SHEILA GOUVEIA DOS PASSOS

PERSUADINDO PELOS SENTIDOS:
ASPECTOS DA MATERIALIDADE DO BUDISMO CHINÊS NO TEMPLO ZU LAI

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, no Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, para obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia

Orientador: Prof. Dr. João Frederico Rickli

Curitiba
2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Passos, Sheila Gouveia dos

Persuadindo pelos sentidos : aspectos da materialidade do budismo chinês no templo Zu Lai. / Sheila Gouveia dos Passos. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia.

Orientador: Prof. Dr. João Frederico Rickli.

1. Budismo - China. 2. Estética. 3. Templo Zu Lai Fo Guang Shan (Cotia, São Paulo). 4. Templos budistas – Brasil. 5. Antropologia budista. I. Rickli, João, 1975-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. IV. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

ATA Nº216

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A
OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA**

No dia oito de dezembro de dois mil e vinte e três às 14:30 horas, na sala virtual, da plataforma Microsoft Teams, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **SHEILA GOUVEIA DOS PASSOS**, intitulada: **PERSUADINDO PELOS SENTIDOS: ASPECTOS DA MATERIALIDADE DO BUDISMO CHINÊS NO TEMPLO ZU LAI**, sob orientação do Prof. Dr. JOÃO FREDERICO RICKLI. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: JOÃO FREDERICO RICKLI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BARBARA CARAMURÚ TELES (SEM VÍNCULO), MARTINA AHLERT (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, JOÃO FREDERICO RICKLI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 08 de Dezembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

13/12/2023 11:57:35.0

JOÃO FREDERICO RICKLI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

11/12/2023 18:33:18.0

BARBARA CARAMURÚ TELES

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Assinatura Eletrônica

11/12/2023 13:20:44.0

MARTINA AHLERT

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO)

Rua General Carneiro, 460 - 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5106 - E-mail: ppgaa@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 332763

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 332763



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **SHEILA GOUVEIA DOS PASSOS** intitulada: **PERSUADINDO PELOS SENTIDOS: ASPECTOS DA MATERIALIDADE DO BUDISMO CHINÊS NO TEMPLO ZU LAI**, sob orientação do Prof. Dr. JOÃO FREDERICO RICKLI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 08 de Dezembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

13/12/2023 11:57:35.0

JOÃO FREDERICO RICKLI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

11/12/2023 18:33:18.0

BARBARA CARAMURÚ TELES

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Assinatura Eletrônica

11/12/2023 13:20:44.0

MARTINA AHLERT

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO)

Rua General Carneiro, 460 - 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5106 - E-mail: ppgaa@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 332763

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 332763

AGRADECIMENTO

Agradeço a todos que contribuíram para a realização deste trabalho, uma jornada viabilizada pelo apoio e incentivo de muitas pessoas ao longo do caminho. Em primeiro lugar, expresso minha profunda gratidão ao meu orientador, João Rickli, pela generosidade e paciência em me guiar durante este processo, fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho e meu crescimento acadêmico e pessoal. Agradeço também ao PPGAA-UFPR e todos os professores que compartilharam conhecimento, enriquecendo meu percurso acadêmico, bem como aos colegas, essenciais para o amadurecimento das ideias apresentadas. Expresso minha gratidão a Jens Reinke, cujo trabalho serviu como fonte de inspiração para minha dissertação. À minha família e amigos, meu eterno agradecimento pelo apoio constante. Dedico um agradecimento especial aos colegas Aldo, João Pedro, João Victor, Raíssa e Renata, cujo apoio foi fundamental. Agradeço ao Templo Zu Lai pela acolhida. Por fim, agradeço a todos que contribuíram para meu crescimento como pesquisadora e ser humano.

Muito obrigada.

RESUMO

Este trabalho examina alguns aspectos da materialidade no Templo Zu Lai Fo Guang Shan de Cotia, São Paulo, evidenciando o seu papel nas articulações do budismo “humanista” chinês no Brasil. Fo Guang Shan é a Ordem de caráter transnacional líder no movimento de reforma modernista da tradição Mahayana chinesa. Suas diretrizes priorizam aspectos da vida cotidiana, projetadas para tornar o budismo relevante na sociedade contemporânea, em uma abordagem com engajamento social. Seu budismo é apresentado de maneira acessível, buscando sensibilizar devotos, turistas e simpatizantes de todo o mundo. A “chinesidade” dos templos de Fo Guang Shan é um fator distintivo que fortalece identidades e provoca sentimentos de pertencimento entre os chineses e seus descendentes, além de despertar curiosidade entre os não-chineses, devido a sua peculiaridade em relação aos contextos em que se encontram. Esse sistema está calcado na produção de padrões estéticos e experiências sensoriais envolvidas na sua materialidade. Aqui, esta noção ultrapassa a de materialismo — entendido como o aspecto puramente físico das coisas do mundo —, pois refere-se ao caráter material do mundo como um todo, quando integrado em ações sociais, indicando tanto os humanos quanto as coisas criadas por eles como seres ativos que se influenciam mutuamente. Mesmo não sendo este um estudo sobre budismo, mas sim sobre a materialidade envolvida em um templo budista específico, são explorados aspectos de sua religiosidade. A abordagem adotada evidencia a produção de uma paisagem através de experiências estéticas, o uso de imagens como elementos identitários, a presença de objetos relacionados ao mérito budista e a visão de meditação promovida pela Ordem, como exemplo de objetificação na prática budista. Como pano de fundo, observam-se algumas heteronomias estabelecidas tanto entre devotos e não-devotos quanto entre a população diaspórica chinesa e os não-chineses.

Palavras-chave: Budismo chinês. Estética. Fo Guang Shan. Materialidade. Mérito budista.

ABSTRACT

This work examines some aspects of materiality at the Zu Lai Fo Guang Shan Temple in Cotia, São Paulo, highlighting its role in the articulation of Chinese “humanistic” Buddhism in Brazil. Fo Guang Shan is the leading transnational order in the modernist reform movement of the Chinese Mahayana tradition. Its guidelines prioritize aspects of daily life designed to make Buddhism relevant in contemporary society, in a socially engaged approach. Its Buddhism is presented in an accessible manner, aiming to resonate with devotees, tourists, and sympathizers worldwide. The “Chineseness” of Fo Guang Shan temples is a distinctive factor that strengthens identities, evoking feelings of belonging among members of the Chinese diaspora and their descendants, in addition to intriguing non-Chinese individuals due to its distinctiveness in various contexts. This system is based on producing aesthetic standards and sensory experiences related to its materiality. Here, this notion goes beyond that of materialism—understood as the purely physical aspect of things in the world—, as it refers to the material nature of the world as a whole, integrated into social actions, indicating both humans and the things they create as active beings that mutually influence each other. Although this isn’t a study focused on Buddhism but rather on the materiality involved in a specific Buddhist temple, aspects of its religiosity are explored. The adopted approach highlights the creation of a landscape through aesthetic experiences, the use of images as identity elements, the presence of objects related to Buddhist merit, and the meditation vision promoted by the Order, as an example of objectification in Buddhist practice. Additionally, some heteronomies are observed among devotees and non-devotees, as well as between the Chinese diaspora population and non-Chinese individuals.

Keywords: Chinese Buddhism. Aesthetics. Fo Guang Shan. Materiality. Buddhist merit.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Equipamento de filmagem.....	20
Figura 2 - Comunicado sobre o fechamento do Templo.....	22
Figura 3 - Estátua Bodisatva Maitreya.....	30
Figura 4 - Estátua Buda Shakyamuni	31
Figura 5 - Jardim dos 18 Arhats.....	32
Figura 6 - Sala do Grande Herói.....	33
Figura 7 - Jardim dos Monges.....	34
Figura 8 - Celebração do Ano Novo Chinês	40
Figura 9 - Monásticos e devotos	41
Figura 10 - Fonte Guan Yin Pu Sa.....	47
Figura 11 - Templo Zu Lai.....	50
Figura 12 - Portal da Montanha.....	51
Figura 13 - Face interna do Portal da Montanha.....	51
Figura 14 - Dia da Sanga	52
Figura 15 - Área restrita do Templo	52
Figura 16 - Açudes.....	53
Figura 17 - Jardins.....	53
Figura 18 - Apresentação de Kung Fu.....	55
Figura 19 - Almoço vegetariano	56
Figura 20 - Cardápio bilíngue da casa de chá Water Drop	56
Figura 21 - Mesa e cadeiras ao estilo tradicional chinês.....	57
Figura 22 - Grande Incensário.....	60
Figura 23 - Compartimento de incensos.....	60
Figura 24 - Urna de Méritos	61
Figura 25 e 26 - Palavras do Darma em português e em chinês	61
Figura 27 - Papéis votivos.....	62
Figura 28 - Árvore onde se penduram os votos.....	62
Figura 29 - Dispensário de chá de jasmim	63
Figura 30 e 31 - Chá de jasmim.....	63
Figuras 32 - QrCode que dá acesso à exposição do Concurso de Fotografia 2021 da Bliá. Figura 33 - Foto “Fé e Legado”	68
Figura 34 - Foto “Oração”	68
Figura 35 - Foto “Encontrando o Buda”	69
Figura 36 - Foto “Tocando o Buda”	69
Figura 37 - Foto “Tocando o sino e orando pela bênção”	70

Figura 38 - Foto “Encontro de Deidades”	70
Figura 39 - Foto “Mudas de Luz de Buda”	71
Figura 40 - Foto “Bênção e oferenda das flores”	71
Figura 41 - Foto “Eu sou o Buda”	72
Figura 42 - Foto “Festival Cultural das 3 Boas Atitudes e 4 Doações de FGS - Ilha Sul”	72
Figura 43 - Oferendas de flores ao Buda Shakyamuni	76
Figura 44 - Oferendas de incensos no Grande Incensário	77
Figura 45 - Cartaz “Os 10 benefícios do incenso”	77
Figura 46 - Oferenda de alimentos no Dia da Sanga	78
Figura 47 - Japamalas à venda	80
Figura 48 - Vista parcial do portal para a área antiga do Monastério de Fo Guang Shan, Kaohsiung, Taiwan.....	80
Figura 49 - Monja conversando com devotos.....	81
Figura 50 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia	82
Figura 51 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados.....	84
Figura 52 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados.....	84
Figura 53 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia	85
Figura 54 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia	85
Figura 55 e 56 - Chang Shan, o manto ocre ou manto marrom e o manto preto	86
Figura 57 e 58 - Kashaya vermelho e Kashaya laranja	86
Figura 59 e 60 - Vista de fora da Cerimônia dos Antepassados e da Cerimônia da Sanga.....	88
Figura 61 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados.....	88
Figura 62 - Turistas assistindo à Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados.....	89
Figura 63 - Voluntários que prestam informações aos turistas e simpatizantes.....	89
Figura 64 e 65 - Sala secundária no pavilhão inferior.....	90
Figura 66 - Fila de devotos no Dia da Sanga.....	91
Figura 67 e 68 - Bastidores das transmissões de cerimônias durante a pandemia.....	94
Figura 69 - Monjas apresentam a liturgia	96
Figura 70 - Transmissão da Cerimônia do Buda da Medicina.....	97
Figura 71 - Transmissão do Mantra do Buda da Medicina.....	99
Figura 72 - Altar enquadrado durante a Cerimônia do Buda da Medicina.....	100
Figura 73 - Compartilhamento do Darma da Abadessa.....	101
Figura 74 - Imagem final da Cerimônia mostrando o incensário	103
Figura 75 - Imagem da tela de espera antes do início da transmissão do Buda da Medicina.....	104
Figura 76 - Detalhe do chat da transmissão ao vivo no canal do Templo Zu Lai	107
Figura 77 - Amuletos diversos à venda na loja do Templo	115
Figura 78 - Nomes dos benfeitores que ajudaram na construção do Zu Lai.....	116

Figura 79 - Ponte no estilo chinês tradicional no lago do Templo	116
Figura 80, 81 e 82 - Passeio pelos corredores e plaquinhas com inscrições de sinogramas	117
Figura 83 - Sala dos Antepassados	117
Figura 84 - Espaço para doação de roupas e alimentos	118
Figura 85 - Fila de devotos na escadaria do Templo durante o Dia da Sanga	118
Figura 86 e 87 - Divulgação das cerimônias de Retribuição à Generosidade dos Antepassados e Celebração do Dia da Sanga.....	123
Figura 88 - Turistas e simpatizantes aglomerados em frente à porta da Sala do Grande Herói	126
Figura 89 - Apresentação artística durante a Celebração do Dia da Sanga	126
Figura 90 - Abadessa e monjas com tigelas de mendicância	128
Figura 91 - Abadessa e monjas coletando envelopes com doações monetárias	128
Figura 92 - Oferenda de alimentos e bebidas embalados	129
Figura 93 - Oferenda de comidas preparadas	129
Figura 94 - Episódio do Guia de Meditação de Fo Guang Shan.....	134
Figura 95 - Aula de Tai Chi Chuan durante o Dia da Sanga	134
Figura 96 e 97 - Divulgação do Curso Online de Meditação Chan do Templo Zu Lai da vivência presencial de Meditação Xiu Xing	136
Figura 98 - Curso Online de Meditação Chan.....	136
Figura 99 - Sete Pontos de Atenção da Postura do Buda Vairocana de Meditação, Guia de Meditação de Fo Guang Shan.....	139
Figura 100 - Posturas corporais incorretas Guia de Meditação de Fo Guang Shan	139
Figura 101 - Quadro ilustrativo das seis <i>añjalimudra</i> mais comuns no budismo	142
Figura 102 - Pesquisadora em postura de lótus	144
Figura 103 - Objetos utilizados durante a meditação.....	144

SUMÁRIO

1.	Introdução	13
1.1	Apresentação.....	13
1.2	Caminhos possíveis: sobre o método, os limites e as perspectivas desta pesquisa.....	18
1.3	Mapeando o terreno: uma visão geral dos tópicos desta dissertação	25
2.	O contexto do budismo.....	27
2.1	Sobre o budismo de Fo Guang Shan.....	28
2.2	Sobre o projeto de modernização de Fo Guang Shan	35
2.3	Sobre a chinesidade de Fo Guang Shan	38
2.4	O budismo como problema de pesquisa: materialidade vs. materialismo	40
2.5	Induzindo modos compartilhados de sentir	45
3.	Paisagem	49
3.1	Um dia no Zu Lai	58
3.2	Espaço e lugar: o Templo Zu Lai como paisagem.....	73
3.3	Cenas e cerimônias: corpos como paisagem	79
4.	Imagens.....	92
4.1	Budismo e medicina no Sutra do “Curandeiro”	93
4.2	Cerimônias em tempos de pandemia: a escrita como imagética da diferenciação	103
5.	Objetos	109
5.1	Bens (i)materiais: a economia do mérito	111
5.2	O Dia da Sanga e a perspectiva de uma turista ou simpatizante.....	120
5.3	Corporeidade budista: corpos como objetos através da meditação.....	131
6.	Considerações finais	145
7.	REFERÊNCIAS.....	148

1. Introdução

1.1 Apresentação

Na presente dissertação, exponho os resultados de uma etnografia que examina alguns aspectos da materialidade no Templo Zu Lai. O Templo Zu Lai Fo Guang Shan é o maior templo budista da América do Sul. Localizado em Cotia, Grande São Paulo, foi inaugurado em outubro de 2003 e é um dos mais de 200 templos filiados à ordem budista modernista Fo Guang Shan (佛光山), ou, em português, A Montanha da Luz de Buda). Os templos Fo Guang Shan vêm sendo fundados em todo o mundo desde a década de 1980 pelos esforços do Venerável Mestre Hsing Yün (1927-2023)¹, fundador da Ordem referida, baseada em Taiwan (República da China, ROC). Como líder, ficou conhecido por inserir o budismo chinês na modernidade ao inovar e incorporar novas mídias e tecnologias às práticas de sua Ordem. Ele também foi um dos mais importantes responsáveis pela reforma religiosa do budismo chinês, impulsionada, em grande parte, pela expansão colonial do chamado Ocidente e pelas incursões da “modernidade ocidental” na vida social asiática — acontecimentos estes que, segundo alguns autores, trouxeram caos às tradições e despertaram nos budistas chineses a necessidade do desenvolvimento de uma autoconsciência coletiva (CHI-YING, 2000; PARK, 2003).

O Templo Zu Lai é um amplo complexo com mais de dez mil metros quadrados de área construída, numa área total de cento e cinquenta mil metros quadrados, situado a cerca de trinta quilômetros da cidade de São Paulo. Seu projeto, inspirado no estilo arquitetônico dos palácios da Dinastia Tang, foi desenvolvido em conjunto por arquitetos chineses, taiwaneses, japoneses e brasileiros. Na Sala do Grande Herói, local das principais cerimônias do Templo, há 104 assentos, e a capacidade máxima é de cerca de 150 pessoas. Para as aulas do Dharma, existe um auditório para 150 pessoas e uma sala de aula com capacidade para o dobro dessa quantidade. O Zu Lai é também a principal atração turística da cidade de Cotia, São Paulo.

O objetivo da presente pesquisa é demonstrar a importância da materialidade no Templo Zu Lai, com a intenção de evidenciar o papel ativo que tais elementos desempenham na formação

¹ Venerável ou Venerável Mestre são os pronomes de tratamento empregados para traduzir *dashi* 大師 (significado literal: grande mestre) — termo chinês utilizado pelos devotos para referirem-se a Hsing Yün —, ou *fashi* 法師 (significado literal: professor do Dharma) — título dado aos monges budistas em sinal de respeito. Para conferir melhor legibilidade ao texto, optei por referir-me a Hsing Yün apenas pelo seu nome próprio.

da experiência e das identidades nos contextos de Fo Guang Shan no Brasil. Aqui, a noção de materialidade ultrapassa a de materialismo — entendido como o aspecto puramente físico das coisas do mundo —, pois refere-se ao caráter material do mundo como um todo, quando integrado em ações sociais, indicando tanto os seres humanos quanto as coisas criadas por eles como seres ativos que se influenciam mutuamente.

Para conduzir este estudo, empreguei observação participante, entrevistas informais com visitantes, praticantes e funcionários, e análise de espaços e objetos do Templo, tanto nos ambientes online quanto em visitas às suas instalações. Isso incluiu duas sessões da Cerimônia Online do Buda da Medicina ocorridas em 15 de novembro de 2020 e uma incursão no espaço físico do Templo Zu Lai, de sexta-feira a domingo, no final de semana de 7 de agosto de 2022. Além disso, participei como aluna em quatro edições (cada uma com quatro aulas) do Curso Online de Meditação Chan do Templo Zu Lai, de outubro de 2021 a meados de 2022. Somando-se a essas experiências, utilizei também o conhecimento prévio adquirido ao longo dos muitos anos frequentando o Zu Lai e Fo Guang Shan, conforme menciono a seguir. Essas memórias e vivências serviram como contraponto aos dados colhidos nas etnografias citadas anteriormente, enriquecendo e corroborando detalhes mais sutis da pesquisa.

Meu contato com Fo Guang Shan começou há duas décadas, quando meu irmão mais velho integrou a Sanga do Zu Lai, ao ingressar como aluno na antiga Universidade Livre Budista – ULB, do Templo. A expressão Joia Tríplice refere-se à tríade Buda, Darma e Sanga, onde Darma é o conjunto dos ensinamentos do Buda e Sanga é a comunidade budista. “Refugiar-se na Joia Tríplice” significa aceitar publicamente o Buda como mestre, o Darma — os ensinamentos de Buda —, e a Sanga — a comunidade budista. Somente após essa passagem, alguém pode ser considerado budista. Voltada à formação de monges e professores de Darma, a ULB oferecia estudos sistematizados sobre as escrituras, a doutrina budista, as condutas e práticas monásticas em geral, a organização e manutenção dos templos e sobre a própria instituição Fo Guang Shan. A denominação “livre” era devida ao fato de que o curso não atendia a alguns requisitos exigidos pelo Ministério da Educação para o credenciamento de Universidade em seu pleno sentido (SOUZA, 2006, p.74-79). Durante o tempo em que ele morou no Templo, sempre fui bem recebida, inclusive sendo lá hospedada em vários finais de semana e feriados para ter o privilégio de participar de algumas tarefas e práticas entre as comunidades de alunos e funcionários. Recepcionar familiares era um costume relativamente comum e tinha por objetivo preservar o convívio familiar, tornar menos abrupta a adaptação dos alunos à vida monástica e, ao mesmo tempo, estender a mais pessoas o acesso ao budismo.

Embora eu nunca tenha sido uma pessoa religiosa, sempre vivenciei um tipo de experiência pessoal reveladora ou nostálgica no Zu Lai, mesmo depois que meu irmão deixou de morar lá. Desse modo, desde 2003, repetir a visita tornou-se algo como um ritual pessoal recorrente, cumprido pelo menos uma vez ao ano. O budismo tornou-se ainda mais presente no meu imaginário a partir de 2007, quando fui gentilmente recebida por algumas semanas no Monastério Fo Guang Shan em Taiwan, convidada a visitar meu irmão que à época lá morava já há alguns anos. Por coincidência, ao mesmo tempo aconteceria em Taiwan o Festival Internacional de Música Budista e, desse modo, ficou acordada uma extensão no período de minha visita tanto para aproveitar a viagem quanto para conhecer melhor o país. Além disso, também contribuí no acompanhamento das crianças brasileiras beneficiadas pela Fundação Filhos de Buda — um dos programas de ação social da Bliá² —, e que seriam enviadas ao Festival para representar o Templo e sua Sanga e, de modo geral, a própria cultura brasileira. Assim, viajamos em *tour* por Taiwan interagindo com os representantes de mais de vinte países presentes no Festival e experienciando o budismo de Fo Guang Shan onde quer que ficássemos hospedados, tanto naquele país quanto na África do Sul, que serviu como primeira parada antes do destino final no leste asiático.

Na África do Sul, estávamos somente em oito pessoas — eu, duas professoras de música, um instrumentista e os quatro adolescentes —, todos brasileiros. Já a comitiva do Festival Internacional de Música Budista em Taiwan era numerosa, diversa e formada por grupos de pessoas em níveis bastante heterogêneos de inserção no budismo. Muitos integrantes dessas delegações eram budistas vinculados à Bliá. Outros, como eu, sequer eram religiosos, e estavam ali participando daquelas atividades por motivos variados, seja como profissionais voluntários ou beneficiários dos programas de ação social da Ordem, seja como artistas, entre outros. Mas o que ocorria é que estávamos todos diretamente inseridos nas práticas daquela comunidade formada em volta da religiosidade de Fo Guang Shan. A oportunidade de estar em contato com a rica diversidade cultural que existia sob aquela mesma identidade budista em particular abriu meus olhos — ou mesmo minha mente e sentidos —, para os modos como essas pessoas de origens e culturas tão diferentes uniam-se umas às outras, compondo um universo coletivo que, de certo modo, eu mesma naqueles espaços e naquele intervalo de tempo integrava.

² A Associação Internacional Luz do Buda (em inglês, *Buddha's Light International Association* — Bliá), é uma organização budista leiga fundada por Hsing Yün em 1992 e associada a Fo Guang Shan. A matriz da Bliá encontra-se no Templo Hsi Lai, em Los Angeles, nos Estados Unidos. No Brasil ela está sediada no município de Cotia, em São Paulo. Em seu Projeto Filhos de Buda, "cerca de trezentas crianças e jovens de uma região carente de Cotia recebem aulas de ética, comportamento, música, ginástica, meditação, inglês, português e teatro, entre outras, no Centro de Educação Luminar [...]." (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]a)

Ao regressar ao Brasil, continuei trabalhando como designer na indústria de comunicação e bens de consumo. Essa prática profissional sempre me forçou a olhar diretamente para as coisas e refletir diariamente sobre sua aparência, significados, funções e usos. Provavelmente foi a intersecção dessa consciência construída com aquelas experiências budistas o que chamou minha atenção para o papel que as coisas daquele universo religioso desempenharam sobre minha mentalidade, expectativas e atitudes diante da vida em sociedade. Então, graças a essas pequenas imersões nas comunidades budistas de Fo Guang Shan, ao longo do tempo passaram a fazer sentido para mim as reflexões sobre a relação entre a experiência religiosa e a manutenção da própria existência dos indivíduos em sociedade — sejam eles religiosos ou não. Também pude notar como a experiência que assimilei pela vivência naquele mundo material budista poderia potencialmente intermediar relações com universos intangíveis sobre os quais a religião trata. E, desse modo, gradualmente me tornei mais consciente da influência que as coisas poderiam desempenhar sobre os humanos.

Como já mencionado anteriormente, desde 2003, visitar o Zu Lai tornou-se para mim uma atividade a ser repetida rotineiramente. Porém, apesar de eu poder me referir a essa experiência como “algo como um ritual pessoal recorrente”, minha motivação para tal prática nunca foi religiosa. De fato, era a nostalgia presente naquela ambiência do Templo e seu entorno o que despertava em mim a vontade de frequentar sua paisagem e integrar sua comunidade, mesmo que por um breve período de tempo. Aquela experiência me acolhia. Também reafirmava, configurava e rearranjava minha própria identidade. Os aspectos doutrinários daquela religiosidade eu sempre acabava reservando para estudar mais tarde.

Foi só em 2020 que me dediquei a transformar em pesquisa as reflexões descritas acima. E foi justamente nesse momento que minha experiência no Zu Lai ganhou novas nuances, em circunstâncias que acabaram por me retirar fisicamente daquela paisagem. Desde o início do confinamento social devido à pandemia de Covid-19, as cerimônias do Zu Lai, assim como qualquer outra atividade e interação com o público do Templo, foram transportadas para seu ambiente online. Como a presente pesquisa começou nesse mesmo período, eu — bem como qualquer pessoa externa ao Zu Lai —, tive acesso negado a todas as suas instalações físicas, independentemente de minha insistência e esforços despendidos por mais de dois anos para, de algum modo, tentar lograr adentrar aqueles espaços.

De março de 2020 a agosto de 2022, em diversas ocasiões etnografei os perfis do Templo no Instagram, YouTube e Facebook. Com isso, pude obter dados importantes que, somados ao meu contato anterior com o Zu Lai, me permitiram configurar uma ideia de aspectos que

alimentariam a presente pesquisa. Mas o desafio de etnografar a materialidade por meio de uma interação online se fez notar em quase toda a pesquisa de campo nesse ambiente. E foi aí justamente que ficou ainda mais evidente para mim a importância da materialidade na manutenção dos vínculos comunitários nas vivências do budismo.

Por outro lado, as interações via ciberespaço possibilitaram a superação de fronteiras temporais, espaciais e culturais que, de certo modo, acabaram por facilitar o desenvolvimento da presente pesquisa, ao acelerarem a transposição de diversas facetas do budismo para o ambiente online. A crise sanitária pelo coronavírus incrementou o emprego de tecnologias de informação e comunicação e conferiu transformações nas práticas e na transmissão de conhecimento no budismo, entre outros aspectos, que proporcionaram adaptações na acessibilidade, interatividade e sociabilidade desses entornos e também construíram ou reforçaram “sentimentos de pertencimento a comunidades que atravessavam fronteiras locais, nacionais e globais” (CARINI, 2021, p.94-95, tradução minha). Por exemplo, a partir de março de 2020, semanalmente tive acesso às cerimônias, aulas sobre o Dharma, meditação e outros conteúdos, mesmo estando eu distante 694 quilômetros do Zu Lai.

Uma dessas oportunidades foi fundamental para o desenvolvimento da presente pesquisa. Em outubro de 2021, acompanhei a apresentação online do autor Dr. Jens Reinke, diretor do *Institute for Study of Humanistic Buddhism at University of the West* (ISHB)³, sobre seu livro *Mapping Modern Mahayana: Chinese Buddhism and Migration in the Age of Global Modernity*. No livro, Reinke elabora sua pesquisa sobre o desenvolvimento global de Fo Guang Shan e explora “as fibras sociais, culturais e religiosas subjacentes à globalização, no contexto de uma discussão mais ampla sobre o budismo contemporâneo” (ISHB, [s.d.], tradução livre). Estive presente na videochamada via plataforma *Zoom*⁴, rapidamente conversei com Reinke e os demais participantes e posteriormente entrei em contato com o autor via e-mail. Ele foi bastante receptivo e inclusive me cedeu o livro, então ainda no prelo, de onde pude colher inestimável contribuição teórica e etnográfica que me permitiu entender melhor o pano de fundo daquele contexto que eu já conhecia bem, mas que agora eu poderia ver sob a ótica de um antropólogo mais experiente e bem informado. Esse olhar me permitiu exercitar considerações mais aprofundadas sobre o tema; considerações essas que eu não teria condições de acessar em um período de tempo tão curto e

³ O Instituto para o Estudo do Budismo Humanista (ISHB) da *University of the West* está localizado em San Gabriel Valley, área metropolitana de Los Angeles, Califórnia, Estados Unidos e é dedicado ao estudo interdisciplinar do budismo “Humanista”.

⁴ A gravação da palestra está disponível na íntegra, no site do ISHB: <https://www.ishb-uwest.org/post/video-dr-jens-reinke-mapping-modern-mahayana> (ISHB, 2021).

com as limitações impostas pela pandemia.

1.2 Caminhos possíveis: sobre o método, os limites e as perspectivas desta pesquisa

A abordagem do campo na feitura desta pesquisa passou por toda sorte de desafios e incongruências. Num cenário ideal, eu diria que o melhor curso de ação teria sido integrar tanto quanto possível a Sanga e buscar, por exemplo, trabalhar como voluntária no Templo Zu Lai por um período de média a longa duração. Diferentemente da tradição da observação participante, creio que a melhor inserção seria uma de *participação observante* (WACQUANT, 2002), envolvendo-me mais profundamente em suas atividades cotidianas, de modo a acessar os detalhes que passam despercebidos às primeiras camadas de observação e até mesmo a meus muitos anos frequentando o local e convivendo com pessoas do meio, tanto simpatizantes quanto devotos, voluntários, funcionários, monjas e monges, aqui no Brasil e em Taiwan. Nem mesmo meu parentesco tão próximo com um ex-membro da Ordem se compara ao que poderia ter sido acessado nessa imersão.

Isso tudo porque a proposta da pesquisa era destrinchar as ações e configurações da materialidade do budismo de Fo Guang Shan em seus múltiplos níveis. Como o resultado final do trabalho pode (felizmente) demonstrar, esses níveis não se separam com facilidade ou mesmo de forma alguma. Há um entrelace profundo entre eles, de modo que uma apreensão mais satisfatória de seus meandros dependeria de um envolvimento condizente.

De modo geral, toda pesquisa de campo na antropologia enfatiza a importância da análise das relações entre as pessoas e o mundo físico ao seu redor. Ao estudar um tema com essa abordagem, é possível obter dados sobre, por exemplo, as maneiras pelas quais as pessoas criam significado, expressam identidade e navegam nas relações sociais por meio de suas interações com o mundo material. Na etnografia, a presença da pesquisadora no campo é considerada crucial para a compreensão dos contextos sociais e culturais estudados. Quando o objetivo é analisar a materialidade, a importância dessa presença torna-se ainda mais significativa. Observar de perto as dinâmicas de uma comunidade possibilita o envolvimento em conversas e interações com as pessoas daquele contexto, e isso pode fornecer informações e percepções valiosas sobre como estas são impactadas pelo mundo material ao seu redor. Além disso, a presença em campo pode ajudar a superar as limitações das análises baseadas apenas em fontes escritas ou visuais. Embora possam fornecer informações importantes, limitar-se à análise somente desse tipo de fonte pode comprometer a compreensão sobre, por exemplo, o contexto em que tais evidências foram

produzidas, uma vez que elas podem refletir as experiências, perspectivas e práticas dos indivíduos que as produziram ou idealizaram, sem, no entanto, refletir sua realidade mais ampla, condizente com as comunidades que estão sendo estudadas. Sendo assim, estar fisicamente presente no campo evita que se percam nuances que só podem ser obtidas por meio de observação e vivência em primeira mão.

No entanto, uma pandemia foge ao controle de qualquer sujeito, deixando-nos como caminho apenas fazer o possível com o que temos. As pretensões desta pesquisa rapidamente se reduziram de uma exploração sobre um campo de potencial latente ainda pouco acessado para uma introdução ao tema em solo brasileiro. Na mesma medida, a dimensão etnográfica foi severamente reduzida, emergindo como cerne empírico dos temas debatidos, ainda que em menor volume do que o ideal e o pretendido, mesmo dentro desse escopo.

Desde o início do confinamento devido à pandemia de Covid-19, meu único contato com o Zu Lai foi através de seus perfis no Instagram, YouTube e Facebook. Com isso, pude obter muitos dados importantes que, somados ao meu contato com o Zu Lai desde 2003, me permitiram configurar uma ideia de aspectos que alimentariam com dados a presente pesquisa. Porém, quase que a todo momento, me deparei com a sensação de estar muito longe de um mínimo de completude nessa coleta de informações. Principalmente porque, por exemplo, em um webinar de uma cerimônia que será posteriormente descrita aqui, por mais que eu tenha analisado atentamente todas as imagens disponíveis, não pude deixar de notar que tudo o que chegava até mim passava antes pelo filtro não só da câmera que captava aquelas imagens, mas também — e principalmente —, pelo olhar seletivo das pessoas responsáveis por aquelas transmissões. Assim, eu estava condicionada às escolhas e narrativas ditadas a mim e, portanto, não estava livre de filtros muito específicos e particulares à visão de mundo daquele indivíduo que as criou e executou.

Figura 1 - Equipamento de filmagem



Figura 1 - Equipamento de filmagem, nos bastidores das transmissões de cerimônias, durante o período de confinamento pelo Covid-19. Templo Zu Lai, Cotia, SP, Brasil. Foto: divulgação. 2020.

Outros fatores que poderiam comprometer a análise estavam relacionados ao próprio meio de transmissão e seus elementos físicos como, por exemplo, a limitação de amplitude de enquadramento da câmera e questões técnicas de foco, diafragma e lente que encurtavam meu entendimento do entorno pela impossibilidade tanto de uma visão 360° quanto de dar *zoom* em detalhes que poderiam ser importantes de captar. Além disso, é claro, há a falta de acesso à produção dessas imagens e a como se davam as interações “atrás das câmeras” (figura 1). Sem falar também na falta de estímulos aos outros sentidos — muito valorizados no próprio budismo — como olfato e tato, que poderiam completar a etnografia de modos que somente a imagem e som entregues pelas transmissões não davam conta.

Quando analisamos fotos, corremos o risco de ignorar a existência de uma realidade para além das bordas dessa imagem e atrás das câmeras ou supor que aquele recorte é uma amostra em pequena escala de uma realidade mais ampla e, ainda assim, homogênea entre ela e seu entorno. O que acontece é que o enquadramento de uma foto cria um recorte da realidade, ao limitar o *campo* de visão e traduzi-lo em uma imagem. Ao mesmo tempo, ele produz um *fora-de-campo* indecifrável, passível de ser simplificado e transformado em um contínuo espacial e temporal da própria imagem.

Os limites da tela não são — como por vezes o vocabulário técnico daria a entender —, a moldura [cadre] da imagem, mas um esconderijo [cache] que não faz mais que desvendar uma parte da realidade. A moldura polariza o espaço para o interior, ao passo que tudo o que a tela nos mostra se supõe prolongar-se indefinidamente no universo. (BAZIN apud BELISÁRIO, 2014, p. 103)

Ter consciência desse fato contribui para a instalação de uma certa sensação de desconforto frente a esse contexto tão *não-controlado* do campo de pesquisa. Por outro lado, esse mesmo desconforto diminui o risco de se acreditar piamente na *verdade* retratada naquele enquadramento. Também destaca a existência de aspectos daquele contexto de produção de imagens — e realidades —, que merecem ser considerados na investigação.

Outra questão a ser notada é que os próprios elementos dos ambientes online por mais desprezíveis que sejam, mesmo que de forma não-intencional, muitas vezes evocam reações diversas, carregadas também de subjetividades outras que não as que o próprio ambiente retratado na imagem provocaria. Para exemplificar, utilizo aqui o comunicado do fechamento do Templo devido ao isolamento social (figura 2), que esteve disponível no site do Templo por mais de dois anos. O texto deste comunicado foi diagramado sobre uma foto de uma das paisagens mais conhecidas do Templo Zu Lai: a escadaria que dá acesso ao portal de entrada para o pátio interno central. Usualmente, essa imagem transmitiria uma mensagem convidativa e evocaria recordações ou projeções sensoriais do barulho da fonte de água logo ao pé da escadaria, da cor e movimento dos peixes dourados e flores de lótus nos lagos no topo daqueles gramados, do cheiro do incenso que impregna o ar, do céu límpido, dos ambientes arejados, do som dos cânticos, sinos e tambores, da ambiência das cerimônias, da sensação térmica e gosto do chá de jasmim servido nos pátios e da aparência e sabor das comidas do restaurante e cafeteria do Templo. No entanto, naquele contexto, a imagem do portal no topo da escadaria, associada à mensagem de fechamento do Zu Lai por tempo indeterminado, tornava a vontade de ultrapassar aquele portal um objetivo praticamente inalcançável, evocando a sensação sufocante de proibição, mistério, veto e assepsia. Também falava diretamente sobre os riscos do contato social, a insegurança sobre quando e como a pandemia acabaria e sobre a impossibilidade de estar ali experienciando sensações tão caras a quem buscava aquele espaço e sua religiosidade. Sensações essas que, por si só, poderiam garantir sentimentos vinculados às noções de conforto, segurança e acolhimento afetivo, tão necessários justamente devido à pandemia.

Figura 2 - Comunicado sobre o fechamento do Templo

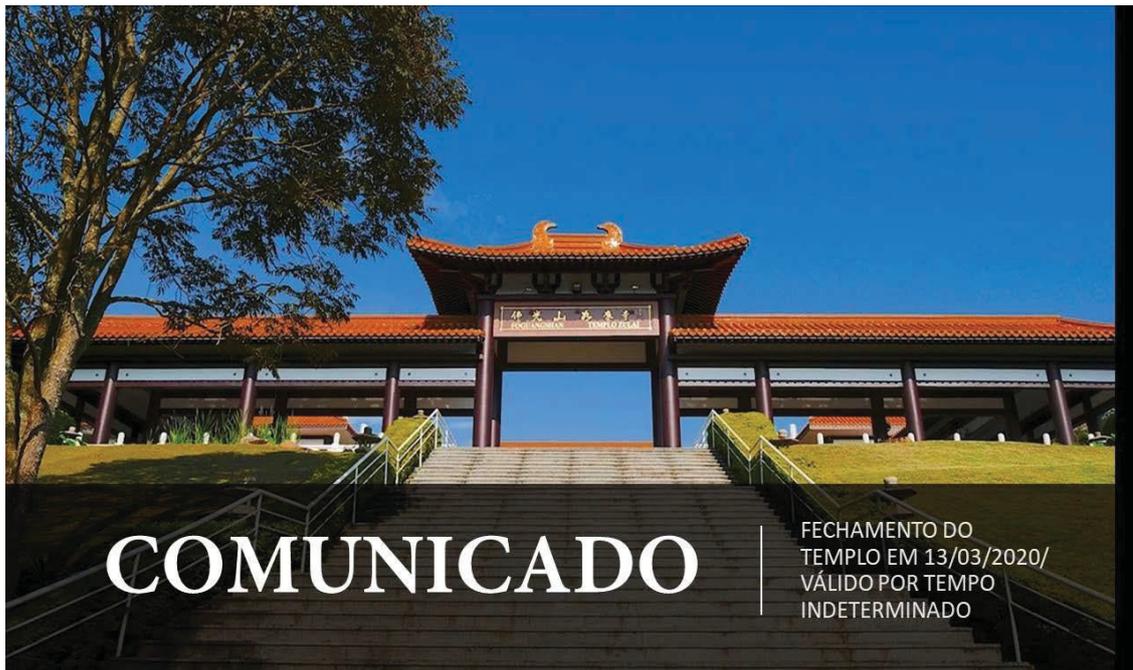


Figura 2 - Comunicado sobre o fechamento do Templo, disponível no website e mídias sociais do Zu Lai de 2020 a meados de 2022. Foto: printscreen. [s.d.]

Por fim, deixo aqui descritas algumas das reflexões que permearam quase que a totalidade da presente pesquisa, devido à concomitância de seu desenvolvimento junto ao período do confinamento social pelo Coronavírus, e que, de modo geral e sem esgotar o tema, dizem respeito aos desafios de se estudar a materialidade em ambientes virtuais como o Facebook e o YouTube.

No geral, estudos etnográficos no ciberespaço exigem uma navegação em cenários complexos que estão em rápida evolução e, por isso, é importante manter uma abordagem flexível e uma disposição para adaptar os métodos de pesquisa conforme necessário para acomodar os desafios desse tipo de pesquisa. Um deles é a efemeridade das interações online. Embora seja perfeitamente possível observá-las e registrá-las, em geral é inviável manusear e interagir fisicamente com as coisas que estão sendo geradas ou compartilhadas e, assim, a pesquisadora pode ver-se obrigada a contar somente com capturas de tela, gravações de vídeo ou outras formas de documentação digital como meio de interação e análise de suas fontes.

Outra dificuldade é a natureza complexa e muitas vezes fragmentada das comunidades online. Apesar de eu não ter chegado a esse nível de profundidade, tenho consciência de que, ao contrário da pesquisa tradicional em que se pode observar e participar de uma comunidade física, as comunidades virtuais geralmente estão dispersas e pulverizadas em várias plataformas. Por isso, pode ser desafiador estabelecer e construir relacionamentos com os participantes, o que é um componente crítico da condução de uma pesquisa etnográfica eficaz.

Além disso, a constante evolução e o ritmo acelerado de mudanças nos ambientes virtuais podem dificultar o acompanhamento ou atualização da pesquisadora em relação à evolução tecnológica e às mudanças no comportamento do usuário quanto a essas evoluções. Por exemplo, uma plataforma como o Facebook pode, sem aviso-prévio, alterar o algoritmo, introduzir novos recursos ou redesenhar sua interface e ter um impacto significativo na forma como seus usuários interagem. Essas mudanças ocorrem a todo momento e é comum que diversos layouts, sons, textos, cores, estímulos à interação e outros recursos estejam concomitantemente em teste na mesma plataforma digital. Assim, diferentes usuários não necessariamente terão a mesma experiência naquele ambiente — ou melhor dizendo, sequer estarão no mesmo ambiente.

Há também considerações éticas a serem lembradas ao se conduzir uma pesquisa em ambientes virtuais. Devemos ser sensíveis às questões de privacidade e consentimento e garantir que tenhamos as permissões apropriadas para coletar e usar dados dos participantes. Porém no ambiente online nem sempre isso é possível, por exemplo, pelo simples fato de não termos controle sobre quem e o que está em frente às câmeras — especialmente quando não somos nós os responsáveis por seu planejamento e captação. Na medida do possível, contornei essas e outras dificuldades ou ao menos mencionei os estranhamentos relativos a elas ao longo da dissertação.

Por outro lado, questões ligadas às dinâmicas internas da vida comunitária na Sanga, por exemplo, naturalmente acabaram por ficar de fora do escopo da pesquisa não só pelo recorte temático, mas por conta dos imponderáveis do campo. A título de menção, um recorte claramente rico em material a ser explorado é o das tensões entre a população de origem chinesa e os não-chineses quanto ao acesso e envolvimento nas atividades do Templo. Uma dinâmica interna à vida comunitária na Sanga diretamente ligada a isso que não chega a ser formulado em profundidade — uma vez que este não é o foco da investigação —, mas que, de certo modo, tangencia o presente recorte temático, como será comentado posteriormente, é a da assimetria entre os indivíduos integrantes da comunidade em relação àqueles externos a ela. Cheguei a averiguar superficialmente sobre isso em minha breve incursão, mais como curiosidade em relação ao que eu já sabia sobre o assunto, de acordo com o que me foi relatado anteriormente em outras ocasiões em que frequentei o Zu Lai. Perguntei a uma das voluntárias com quem conversei se ainda é como era antigamente — referindo-me às diferenças de tratamento dado aos não-chineses e chineses ou descendentes —, ao que ela me respondeu que “ainda tem diferença entre brasileiros e chineses sim, mas já melhorou bastante. Ficamos chateados, mas no fundo sabemos que o Templo é para os chineses”.

Uma extensão natural desse ponto de investigação seria a análise e formulação mais rigorosa e profunda sobre a dinâmica de heteronomia assimétrica que se desdobra dessas tensões, visto que, contraditoriamente, o Templo precisa da população local para funcionar e busca recrutar novos membros para a Ordem — sejam eles de origem chinesa ou não —, a fim de cumprir seu objetivo primordial de propagar o Darma, ao mesmo tempo em que faz questão de dar prioridade aos chineses e seus descendentes, ao manter uma distância controlada em relação a seus devotos e simpatizantes não-chineses, quando estes buscam se envolver em suas atividades e mecanismos de funcionamento.

Uma evidência a esse respeito pode ser colhida na finalização da Cerimônia do Buda da Medicina — que será abordada em mais detalhes no capítulo 3 —, onde há um discurso mais solto sobre os ensinamentos e a descrição de exemplos situacionais. Ali as falas da Abadessa fazem referência explícita ao despreparo dos não-iniciados quanto aos modos budistas de levar a vida e apontam diversas desinformações que levariam os não-iniciados nos ensinamentos budistas a equívocos desastrosos para si, para a sociedade e para o planeta como um todo. Esse mecanismo de distanciamento intensifica tanto a coesão entre os estabelecidos no interior da comunidade quanto a diferença em relação aqueles que se encontram em alguma medida conexos a ela. E essa composição mantém uma ordem em sua estrutura social, produzindo e mantendo a assimetria entre as forças do grupo num plano não-material.

Sendo assim, parece haver, nesses casos, uma dinâmica de *estabelecidos* e *outsiders* tal qual descrita por Elias e Scotson (2000, p.26-27), onde o carisma dos estabelecidos cria uma norma social a ser encarnada que molda a vida dos membros da comunidade e onde os outsiders são em parte definidos como pessoas que não observam essa norma — além de serem considerados pelos primeiros até como incapazes de tal. Como o carisma é concebido singularmente dentro do grupo, os mecanismos de estigmatização só fazem sentido dentro da lógica específica daquele grupo. Ou seja, todos os comentários, por exemplo, quanto ao não conhecimento da palavra de Buda por aqueles não-budistas — e não-chineses, pois classificados genericamente, na situação trabalhada no capítulo, como "africanos" —, são contextuais e só funcionam dentro do arcabouço semântico operado localmente. Via de regra, somente os estabelecidos têm poder de fazer esse tipo de comentário, por conta de sua posição superior. E mais: naquele contexto, tais comentários realmente fazem sentido e assumem um papel formativo na identidade dessa comunidade e reforçam a noção de pertencimento tanto “de fato” — entre os budistas, especialmente os chineses —, quanto aspiracional — entre aqueles que estão assimilando e aderindo àquela identidade étnica-religiosa.

A título de arremate, destaco que menciono já aqui na Introdução essas dinâmicas de tensões, apesar de este não ser o tema central da pesquisa e tampouco um assunto explorado a fundo na presente dissertação, pois suas nuances podem ser percebidas quase que a todo momento, ao se observar o campo. Do mesmo modo, é nítido que a própria materialidade no Zu Lai muitas vezes é justamente o que alicerça a execução dessas assimetrias, seja por meio das diferenças de traços fisionômicos, vestimenta, técnicas corporais, paisagem e objetos, seja pelo acesso a suas narrativas e compreensão de seus costumes e linguagens registradas em sinogramas ou quaisquer outros elementos que tornem visível e palpável a diferença entre essas duas categorias gerais presentes no Templo — a dos chineses e seus descendentes e a dos não-chineses.

1.3 Mapeando o terreno: uma visão geral dos tópicos desta dissertação

Como já dito, o objetivo da presente pesquisa é demonstrar a importância da materialidade no Templo Zu Lai, com a intenção de evidenciar o papel ativo que tais elementos desempenham na formação da experiência e das identidades nos contextos de Fo Guang Shan no Brasil.

Ao longo desta introdução, procurei apresentar minha relação com o Zu Lai e Fo Guang Shan e trazer apontamentos sobre o método utilizado. Citei também algumas reflexões sobre o contexto de pandemia em que a presente pesquisa foi desenvolvida, seus percalços e imponderáveis do campo e expus alguns outros possíveis caminhos, a título de registro e indicação para futuras pesquisas.

No primeiro capítulo, trago aspectos mais fundamentais do budismo enquanto religião e alguns dos processos históricos que culminaram nas configurações mais contemporâneas do budismo chinês e, mais especificamente, na constituição do Monastério Fo Guang Shan. Mostro como a Ordem se estabeleceu, desde o princípio, como um esforço transnacional com objetivo de reconfigurar a relevância do budismo na vida cotidiana dos devotos e, ao mesmo tempo, adaptar a lógica proselitista da doutrina diante do mundo. Deixo claro que, de certo modo, o espírito de conversão puramente religiosa acabou transformando-se em um tipo de proposta de dádiva para o mundo não-budista, uma oferta generosa e relativamente desvinculada de qualquer obrigatoriedade de retribuição por parte de seus beneficiados. Também menciono que há em Fo Guang Shan um claro propósito de prestar assistência aos membros da diáspora chinesa e isso, de certo modo, é o que dá a estes uma posição privilegiada em todas as dinâmicas de seus templos ao

redor do mundo. Essa natureza dupla é o que evidencia a existência de uma relação de heteronomia — ainda que predominantemente assimétrica —, entre a Ordem e os contextos culturais estrangeiros nos quais ela se estabelece, visível na relação entre seus devotos e simpatizantes chineses ou descendentes e, no caso do Brasil, aqueles brasileiros ou não-chineses. Utilizo o termo “diáspora chinesa” nesse contexto do Zu Lai, para referir-me ao movimento migratório que resultou da necessidade de escapar à repressão comunista na China continental, tal como descrita pela própria Ordem.

No segundo capítulo, vemos como um templo Fo Guang Shan — no caso, o Zu Lai—, opera como uma paisagem particular inserida num contexto mais amplo. Ali, apresento um breve relato etnográfico de um dia sem compromissos cerimoniais no Templo. Então, desdubro os dados aparentemente mundanos que coletei para passar pela produção estética e pelos afetos gerados por essa produção. Vemos aí como, afinal, o Zu Lai constrói essa paisagem singular de modo coevo à sua inserção no horizonte local de Cotia, tornando-se uma referência de lugar digno de visita e quais os sentidos operados nesse processo. É nesta investigação de espacialidade que se deslindam os primeiros sinais de como se entrelaçam as redes de relações que fazem funcionar a dinâmica heteronômica mencionada acima.

No terceiro capítulo, parto para a investigação da produção imagética promovida pelo Zu Lai especialmente durante o período de isolamento social por conta da pandemia de Covid-19. Analisando uma cerimônia transmitida online, busco observar como as imagens têm um papel fundamental na materialização das relações forçadas a um estado momentâneo de desespacialização, além de apontar como a materialidade ganha novas formas mediante adaptações do tipo. No caso, trato da escrita como ferramenta imagética de demarcação de pertencimento cultural e participação ritual.

No quarto e último capítulo, trago mais um breve relato etnográfico, sobre o fim de semana de celebrações do Dia da Sanga, data dedicada ao agradecimento mútuo entre o Templo e a Sanga. Analiso ao longo do capítulo como o budismo se faz valer de um mundo de objetos para organizar e colocar em circulação aquela que é sua principal categoria: o mérito. Os objetos lhe dão substância e facilitam a integração da comunidade na medida em que não é possível que todos os devotos sejam eruditos dedicados à doutrina. Mais ainda, os objetos contribuem diretamente para o funcionamento comunal do budismo mesmo que este, em última instância, seja uma prática mundana que depende apenas do indivíduo se dedicar a ela.

2. O contexto do budismo

Mesmo não sendo esse um trabalho sobre budismo e, sim, sobre a materialidade envolvida no contexto de um templo budista em específico, para observar com propriedade o campo, é primordial um mínimo de entendimento de alguns aspectos gerais sobre sua religiosidade que acabam por permear não só as dinâmicas sociais, mas também seus objetos, paisagem, alimentos, corpos ali presentes, cerimônias, arte, enfim, toda sua materialidade. Por isso, a seguir trago algumas informações sobre o budismo e sobre Fo Guang Shan.

De acordo com Willemen (2003, p.217-224), o termo sânscrito *dharma* assume uma variedade de significados, a depender do contexto em que é empregado. Em sua concepção original, *dharma* pode ser entendido como “aquilo que está estabelecido”, comportando traduções como lei, dever, justiça, natureza, essência, norma, ordem moral e universal ou lei natural e também inclui o dever social e a conduta adequada. Sua forma mais antiga, *dharman*, é encontrada em fontes que datam de pelo menos três mil anos atrás. Assim, supõe-se que Siddhartha Gautama — o Buda Shakyamuni, também conhecido como Buda Histórico —, deve ter conhecido e usado o termo antes mesmo de começar a propagar seus ensinamentos, há cerca de dois mil e quinhentos anos. Atualmente, o termo é usado genericamente para indicar crenças e práticas religiosas. *Dharma*, ou, em português, Darma, também significa ensino ou doutrina e é comumente usado para indicar o próprio budismo. “O termo *dharma* também é usado para referir-se às escrituras que expõem os ensinamentos do Buda. A prática do Darma é descrita no *Vinaya* — as instruções monásticas. [...] o que no Ocidente é chamado de budismo, os próprios budistas chamam de *Dharmavinaya*” (WILLEMEN, 2003, p.218, tradução minha).

O budismo é uma das três principais religiões mundiais, junto com o Cristianismo e o Islamismo. Começando na Índia há cerca de 2.500 anos, expandiu-se pelo mundo em um dos maiores movimentos missionários da história, cuja disseminação abarcou adaptações diversas, como consequência do crescimento e dispersão geográfica das comunidades praticantes (BUSWELL, 2003, prefácio). “Frente a novos desafios e oportunidades de um ambiente institucional cada vez mais organizado, os monges expandiram e elaboraram os códigos disciplinares, criaram novos gêneros textuais e novas práxis religiosas e, por fim, separaram-se em numerosas escolas” (COX, 2003, p.501, tradução minha).

2.1 Sobre o budismo de Fo Guang Shan

De modo geral, podemos dividir o budismo em três grandes ramos ou “veículos”: *Theravada*, *Mahayana* e *Vajrayana*. Em termos leigos bastante simplórios, podemos dizer que o ramo Theravada é o mais ortodoxo dentre estes ramos. Predominante em países do sudeste asiático como Sri Lanka e Tailândia, ele concentra-se na iluminação individual através dos ensinamentos retirados das escrituras originais de Buda, privilegiando a vida monástica e enfatizando a meditação e a conduta ética. O Budismo Mahayana, mais presente nos países do Leste Asiático como a China e o Japão, valoriza o papel da comunidade budista e enfatiza a compaixão e o ideal do bodhisattva (conceito que veremos na descrição da figura 3), buscando a iluminação para o benefício de todos os seres sencientes — todos aqueles que têm a capacidade de vivenciar sensações e sentimentos de forma consciente. O Budismo Vajrayana, praticado principalmente no Tibete e no Butão, se ampara mais em uma espécie de literatura chamada de *tantras* do que nas escrituras budistas tradicionais e enfatiza os ensinamentos esotéricos e a iluminação rápida, empregando adoração a deidades e práticas e rituais tântricos para atingir o estado de Buda em uma única vida. Embora compartilhem princípios budistas centrais, esses ramos divergem quanto às interpretações do caminho para a iluminação, aos estilos de liturgia e práticas éticas e ao que consideram ser o objetivo final dos praticantes. Na presente dissertação, tratarei apenas do Mahayana, por ser o ramo matriz de Fo Guang Shan.

O termo Mahayana (*hanchuan fojiao* 漢傳佛教) significa “grande veículo” e designa um ramo do budismo que defende a não-dualidade entre prática e conhecimento (CHI-YING, 2000, p.81). Existe um senso-comum que considera Mahayana um movimento inspirado ou orientado aos leigos, ou mesmo uma reação ao escolasticismo excessivamente ascético da linhagem Theravada ou demasiadamente esotérica da Vajrayana. Porém, nas últimas décadas, pesquisadores têm revisto essas teorias, incorporando outras fontes que trazem novas nuances que diferem dos poucos textos anteriormente analisados (SCHOPEN, 2003, p.498).

Ao longo do texto, trarei imagens de elementos que integram a paisagem do Zu Lai e que ilustram a doutrina e ideais do budismo de Fo Guang Shan. Essas imagens funcionam como evidências que complementam as reflexões apresentadas de modo textual ao longo da dissertação, em uma camada extra de análise — amparada na visualidade —, que pode fornecer meios para uma compreensão mais imersiva da ambiência do Templo.

Também utilizo essas imagens como um recurso narrativo autônomo, desvinculado da

narrativa textual, uma vez que sua distribuição ao longo da dissertação não necessariamente *somente* retrata o trecho de texto próximo a elas e sua ordem de aparição não visa respeitar *apenas* a sequência temporal do conteúdo textual. De modo geral, as legendas trazem informações mais descritivas sobre a doutrina em si, sobre os significados e usos dos elementos retratados ou sobre quaisquer outros dados complementares pertinentes. Essas legendas (e, principalmente, essas imagens) podem tanto ser lidas todas em uma única sequência, da figura 1 a 103 — funcionando quase como uma “visita guiada” pelo Zu Lai —, quanto podem ser percorridas seguindo o fluxo natural de leitura intercalada com o texto, de modo a complementar o conteúdo ali exposto.

Com a valorização desses elementos visuais, busco aumentar a profundidade do relato e a acessibilidade dos dados da investigação, proporcionando uma compreensão mais abrangente e matizada do contexto estudado. No entanto, ressalto desde já que não trago descrições exaustivas das figuras em si e de todos os elementos ali retratados. As legendas das figuras dessa dissertação são um pouco mais longas do que o usual. Apesar disso, elas são também bastante sintéticas, funcionando apenas como um indicativo da razão de sua presença nesse contexto, ao destacar o conteúdo principal de cada foto — que pode ser aprofundado pelo leitor que assim desejar seguir. Em certo sentido, compartilho as imagens que refletem a experiência de campo de um modo mais livre, desvinculadas de algum excesso de projeções interpretativas dadas de antemão, também na esperança de que o registro dos elementos ali visíveis seja “lido”, interpretado e reinterpretado, de modo a fomentar novas inquietações que porventura possam alimentar outras pesquisas.

Por fim, destaco ainda que essa estratégia narrativa multidimensional foi pensada também como uma analogia à própria narrativa presente na espacialidade do Zu Lai, onde as coisas em geral estão imbuídas de elementos doutrinários ou algum nível de intencionalidade, mas o conhecimento (ou a falta dele) sobre seus significados não altera a fruição daquelas coisas naqueles espaços. Em outras palavras, essas figuras refletem a própria natureza multidimensional da ambiência do Templo, onde diversas realidades coexistem e onde, por exemplo, um mesmo objeto pode transitar entre essas realidades, servindo a diferentes fins e comunicando diferentes mensagens, dependendo do momento de interação e do interlocutor, como veremos adiante.

Figura 3 - Estátua Bodisatva Maitreya



Figura 3 - Antes de entrar no Templo, a primeira estátua que encontramos em frente ao portal externo do Zu Lai é a do Bodisatva Maitreya. Em sânscrito, a palavra bodisatva significa “ser iluminado” e Maitreya quer dizer “o amoroso”. Um bodisatva é um ser que se dedica a tornar-se um buda, mas, motivado pela compaixão, retarda o próprio nirvana para ajudar os outros seres a alcançarem a iluminação. Ele habita o Paraíso de Tushita (paraíso dos contentes,) de onde veio o Buda Shakyamuni é aguardado como o próximo Buda e, por isso, é conhecido também como o Buda do Futuro. Apesar de ele ainda ser um bodisatva, já é referido também como Buda Maitreya ou o Buda Feliz. Na China, é conhecido como o “Buda que ri” (*Pu-tai* 布袋). Foto: divulgação. [s.d.]

Fo Guang Shan integra a tradição budista chinesa Mahayana e têm suas raízes no budismo *Chan* e *Terra Pura*. No leste da Ásia, diferentes pronúncias do mesmo sinograma obscurecem o fato de que *Chan*, *Son*, *Zen* e *Thiên* são transliterações das pronúncias chinesa, coreana, japonesa e vietnamita, respectivamente, para o que geralmente conhecemos no Ocidente como Zen budismo (BUSWELL, 2003, prefácio). Tal sinograma era originalmente parte do termo *channa*, uma transcrição chinesa do termo sânscrito *dhyana* que significa “estado de transe”. Para a escola Chan, todos os seres possuem potencial para se tornarem Budas, o que pode ser realizado pela meditação ou “remoção de preconceitos e apegos obstrutivos” (JORGENSEN, 2003, p.130). O budismo Terra Pura é uma gama de práticas e tradições dentro do budismo Mahayana, direcionadas ao Buda Amitabha e a seu reino *Sukhavat* (“Terra da Bem-Aventura”, que em chinês passou a ser conhecido como “Terra Pura”). Sendo assim, Fo Guang Shan enfatiza que a natureza de Buda é acessível a todos os seres sencientes, ou seja, que todos podem atingir a iluminação e tornarem-se budas. Seus praticantes se esforçam em aplicar o Dharma em sua vida cotidiana de modo a contribuir para a iluminação do máximo de seres que puderem, e não somente de si próprios, em

uma abordagem com engajamento social. Daí o nome *renjian fojiao*⁵ (人間佛教), ou, em português, *budismo do Reino Humano*, ou, ainda, *budismo Humanista*, como é utilizado pelo próprio Zu Lai (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]b).

Destaco que, apesar de o termo “humanista” conter fortes conotações do humanismo renascentista, opto conscientemente por manter essa autodenominação nativa — budismo Humanista —, e não adotar o termo híbrido português e chinês romanizado — budismo *Renjian* —, como fez Jens Reinke (2021) com o objetivo de evitar tal sobreposição conceitual, de modo a manter a aderência ao que é disseminado pelo próprio Zu Lai no Brasil.

Figura 4 - Estátua Buda Shakyamuni



Figura 4: Depois do portal de acesso ao Zu Lai, já dentro do espaço do Templo propriamente dito, a primeira estátua a recepcionar os visitantes é a do Buda Shakyamuni sentado sob a árvore bodhi, representando o momento em que ele alcançou “extraordinária sabedoria, compreendendo a verdade suprema do universo e obtendo profunda visão dos caminhos da vida humana”. No budismo, essa experiência é chamada “iluminação” ou nirvana. A palavra Buda significa “aquele que é plenamente desperto e iluminado” e Shakyamuni é “sábio do clã dos Shakya”. Foto: Fabio Braga/Folhapress [s.d.]

⁵ O nome *Renjian fojiao* foi cunhado pelo Mestre *Yinshùn Dǎoshī* (1906-2005), um influente acadêmico taiwanês no budismo chinês Moderno e um dos pivôs do movimento de reforma do budismo chinês que promoveu uma religião mais próxima da vida das pessoas e mais engajada com o mundo (CHU, 2003, p.913).

Figura 5 - Jardim dos 18 Arhats



Figura 5: O conjunto de esculturas “Jardim dos 18 Arhats” representa as práticas e ensinamentos do budismo. Um arhat é alguém que atingiu a iluminação — em uma ordem hierárquica, significa o grau mais elevado de um discípulo do Buda. A diferença entre um Arhat e um Buda é que este atinge a iluminação por si só, já o Arhat atinge a iluminação por seguir os ensinamentos de outrem. Em contraste com um bodisatva, que busca a iluminação para todos os seres, um Arhat é alguém que busca alcançar o nirvana como meta individual. As imagens dos 18 Arhats são representações daqueles que mais se destacaram entre os primeiros discípulos do Buda Shakyamuni. Cada peça apresenta características individuais de suas práticas ou símbolos da doutrina. Por exemplo, um dos Arhats está sentado sobre um elefante e carrega um manuscrito aberto. O elefante representa a força interior, e o manuscrito representa os Sutras — os ensinamentos do Buda. Foto: de autoria própria. 2022.

Ao longo dos anos, Fo Guang Shan elaborou vários conjuntos de diretrizes que, juntos, constituem sua filosofia religiosa (zongmen sixiang 宗門思想) (REINKE, 2021, p.99). Por exemplo, O Espírito de Fo Guang Shan (foguang ren de jingshen 佛光人的精神) descreve o ideal moral dos adeptos da Ordem e enfatiza a importância do altruísmo e de colocar a comunidade antes do indivíduo. A Direção Futura de Fo Guang Shan (*foguang daochang fazhan de fangxiang* 佛光道場發展方向) enumera as quatro metas da Ordem: (1) harmonia entre modernidade e tradição; (2) igualdade entre monásticos e leigos; (3) igual importância da sabedoria e da prática; e (4) a promoção do budismo através das artes e humanidades. As Ideias Centrais de Fo Guang Shan (*Foguang shan de linian* 佛光山的理念) expressam a mentalidade ideal da Sanga, que deve prezar e cumprir a concessão de reverência ao Buda, de realizações à multidão, de benefícios aos templos e de mérito aos devotos. Com base nessa mentalidade, as Características de Fo Guang Shan (*Foguang shan de xingge* 佛光山的性格) listam oito códigos de comportamento recomendados para os devotos de Fo Guang Shan: (1) ser humanista e alegre; (2) enfatizar o

trabalho em equipe e a harmonia; (3) educar através das artes e humanidades; (4) resolver problemas como um bodisatva; (5) ser compassivo; (6) prestar serviço habilmente aos outros; (7) respeitar pessoas de diferentes nacionalidades; e (8) focar na universalidade e igualdade.

Figura 6 - Sala do Grande Herói



Figura 6: No centro da parede principal da Sala do Grande Herói está a imagem de Buda Shakyamuni em jade branca e, abaixo dela, o altar onde são postadas as oferendas de luz, alimentos e flores. Em frente a ele, estão os instrumentos do Dharma, utilizados nas cerimônias para conduzir a recitação (da esquerda para a direita: o peixe de madeira, o gongo, e, mais ao canto, o tambor com sino). Nas paredes laterais à imagem de Buda Shakyamuni, estão dispostos mais de 5.800 nichos com imagens de Shakyamuni. Suas lâmpadas ficam acesas 24 horas por dia, 365 dias por ano. Abaixo, no lado direito do altar, ficam as placas vermelhas com nomes de pessoas ou famílias que fizeram uma oferenda de luz, visando acumular mérito. Seus nomes ficam ali durante o ano todo. Foto: de autoria própria. 2022.

Como está claro, as diretrizes da Ordem, em sua maioria, são de natureza prática. Por exemplo, dos oito apontamentos que compõem o Estilo Religioso de Fo Guang Shan (*Foguang shan de zongfeng* 佛光山的宗風), disponível no website internacional da Ordem (FO GUANG SHAN, [s.d]a), apenas o primeiro se refere - apenas de passagem, à doutrina Mahayana, ao convocar seus monges e devotos a difundirem as oito escolas tradicionais do budismo chinês. Os demais enfatizam o caráter modernista e socialmente engajado de Fo Guang Shan.

Figura 7 - Jardim dos Monges



Figura 7: Ao lado esquerdo da escadaria que leva ao “Portal da Montanha”, há o “Jardim dos Monges”, com figuras que representam monges praticantes do Budismo Mahayana em seus afazeres diários, como por exemplo despertar pela manhã, banhar-se, recitar o sutra, meditar, fazer a limpeza do ambiente e mendigar o próprio alimento. Segundo a doutrina, todas as tarefas diárias realizadas com diligência são práticas que ajudam a desenvolver a plena atenção, a generosidade e a compaixão. Os monges *mahayana* seguem o ideal do bodisatva e não têm intenção de ensinar os outros, senão através do próprio exemplo, praticando as Seis Paramitas (Perfeições ou Virtudes) que consistem em não somente evitar o mal, mas cultivar tudo que é bom. Ou seja, “ajudar os outros e ajudar a si mesmos; um não pode ser sem o outro”. Foto: de autoria própria. 2022.

Invariavelmente, as diretrizes da Ordem são projetadas para tornar o budismo útil à sociedade contemporânea e ajudar o indivíduo a se tornar parte de um grupo harmonioso. Elas destacam a importância da “cultura” e da educação na divulgação do Dharma, reivindicam a igualdade entre monásticos e leigos, defendem a fusão de elementos modernos e tradicionais para o aprimoramento do budismo e colocam grande ênfase em seus ideais de comportamento ético e altruísmo. Ao invés de usar terminologia complexa ou se referir diretamente a Sutras, a maioria das diretrizes fornece prescrições claras em textos que podem ser facilmente compreendidos e aplicados por budistas em Taiwan e no exterior. Assim, o budismo de Fo Guang Shan é apresentado de uma forma acessível e conveniente. Esta acessibilidade é reforçada, por exemplo, pela atitude gentil dos voluntários dos templos, ou pela própria espacialidade dos ambientes nos templos, sempre bem iluminados, coloridos, atrativos e acolhedores. De acordo com a Ordem, o budismo não deve ser praticado por monásticos na solidão de um mosteiro, mas em espaços urbanos da sociedade moderna, para de fato ser praticado pela Sanga, ou seja, por monásticos e leigos juntos. A maioria de suas formas de cultivo são práticas em grupo. Todas as suas cerimônias

e procedimentos são padronizados. Assim, onde quer que no mundo se vá às suas instalações, a experiência sempre será semelhante. Em vez de seguir o calendário lunar como de costume, a maioria de suas atividades acontece aos fins de semana. Os procedimentos rituais são padronizados e seguem um mesmo guia de canto quase sempre no idioma chinês e a maioria das cerimônias dura cerca de duas horas, embora em algumas ocasiões sejam realizados rituais mais elaborados que podem se estender por dias (REINKE, 2021, p.99-102).

Como é geralmente o caso no Mahayana chinês, as formas mais populares de cultivo religioso em Fo Guang Shan são práticas no formato de ritual budista chinês das cerimônias do Darma (*fahui* 法會). Essas práticas incluem os serviços regulares da manhã e da noite, diferentes cerimônias do Darma baseadas em textos específicos, e também cerimônias de arrependimento. Além dessas cerimônias tradicionais, Fo Guang Shan também desenvolveu novos rituais, como a Cerimônia de Bênção às Crianças (*Foguang baobao zhufu li* 佛光寶寶祝福禮) ou a Cerimônia de Luz e Paz. Outras práticas da Ordem são o Retiro de Oito Preceitos de um dia (*ba guan zhaijie* 八關齋戒), programas de vivência monástica de curto prazo, o estudo de sutras e clubes de leitura, cópia de sutras (*chaojing* 抄經), e a espetacular Cerimônia de Dharma de Bênção de Chan e Terra Pura (*Chanjing gongxiu-qifu fahui* 禪淨共修—祈福法會), uma combinação de apresentações artísticas com temáticas do Darma e show de luzes realizada em grandes arenas esportivas em Taiwan. Além disso, outras formas populares de cultivo budista chinês, como a recitação do nome do Buda Amitabha (*nianfo* 念佛) e a meditação Chan (*chanxiu* 禪修 ou *chanzuo* 禪座 – em português, *zuo* é sentar e *xiu* é praticar) também são praticadas em suas instalações. Na maioria dos templos Fo Guang Shan, os devotos são convidados a vir ao templo para uma meditação ou recitação semanal em grupo (*nianfo gongxiu* 禪坐/念佛共修) ou para participar de retiros mais longos.

2.2 Sobre o projeto de modernização de Fo Guang Shan

Fo Guang Shan é a Ordem de caráter transnacional⁶ contemporânea líder no movimento

⁶ Em contraste com outros termos como *translocal* ou *transregional*, a noção de *transnacional* aqui é mais adequada por referir-se à passagem de fronteiras *nacionais*, enfatizando a importância da ideia de Estado-nação nesses contextos. O termo *transnacional* diferencia-se de *internacional* na medida em que o último se aplica às relações entre Estados enquanto atores corporativos, ao passo que o primeiro se refere à transposição de fronteiras por atores não estatais (por exemplo, indivíduos, movimentos sociais, grupos étnicos, famílias) e às interconexões e trocas contínuas resultantes desses movimentos (Hannerz, 2000, pp. 236-237). Como exemplo, há, dentre as iniciativas da Ordem, um

de reforma modernista da tradição chinesa Mahayana que ocorreu ao longo do século XX. Ela é uma representante do budismo Humanista, que surgiu na China no turbulento período que se estendeu desde a primeira Guerra do Ópio (1839-1842) até a fundação da República Popular em 1949. Considerado o início da China moderna, esse período foi marcado por complexos emaranhados transnacionais que ligavam China, Japão, países ocidentais e suas esferas de influência colonial.

Durante o século XIX, a sociedade chinesa experimentou uma série de crises — algumas externas, causadas pelos projetos de globalização política, econômica, missionária e militar do imperialismo ocidental, outras internas, como a Taiping (1851-1864) e outras rebeliões —, que culminaram na queda da Dinastia Qing e na fundação da República. O encontro da China com as potências ocidentais trouxe ao país uma infusão de ideias ocidentais que, segundo alguns autores, desafiaram muitas tradições chinesas. A tentativa de reconfigurar a China como um Estado-nação moderno teve repercussões sociais e o desenvolvimento de uma religiosidade budista moderna foi um esforço bem-sucedido que garantiu a manutenção da doutrina e identidade budistas dentro das sociedades chinesas em modernização. Novos conceitos ocidentais refletidos em neologismos de origem japonesa como “religião” (*zongjiao* 宗教) e “superstição” (*mixin* 迷信) foram introduzidos ao idioma chinês e remodelaram o espaço das religiosidades naquelas sociedades (REINKE, 2021, p.22). Certas práticas tradicionais autóctones classificadas como superstição passaram a ser condenadas e suprimidas, e outras — rotuladas como religião —, foram incentivadas e defendidas, pois potencialmente contribuía para a transformação do país em um Estado-nação moderno. O Estado desenvolveu campanhas anti superstição, em uma complexa mistura de repressão, descaso e cooperação relativos a esses temas e, nesse contexto, o budismo foi reconfigurado para inserir-se naquela segunda categoria.

Assinalo aqui que, assim como Jens Reinke (2021, p.3-4), utilizo propositalmente o termo *religiosidade* ao falar dessa tradição não-ocidental justamente por causa de seus sentidos eurocêntricos. Como visto acima, o budismo Humanista de Fo Guang Shan surgiu em meio ao processo de globalização da ideia ocidental de religião, que ocorreu durante a época do colonialismo e representa uma das múltiplas religiosidades budistas modernas. Uma que se desenvolveu no contexto local específico da China da Era Republicana e Taiwan do pós-Segunda Guerra Mundial, mas que em seu desenvolvimento expandiu-se por todo o mundo, em um projeto

programa que envia à Taiwan beneficiários de um projeto social da Bliá. Lá eles estudam na universidade ligada a Fo Guang Shan, enquanto participam do seu time de futebol.

de globalização do Mahayana chinês moderno. Além disso, o termo é adequado também por enfatizar a existência de múltiplas maneiras de praticar, viver e pensar símbolos religiosos em particular, enquanto elementos intimamente relacionados à vida social (ASAD, 1993, p.53-54).

De acordo com a doutrina budista, nosso mundo é subdividido em seis reinos: dos deuses, dos *asuras* (ou meio-deuses), dos humanos, dos animais, dos fantasmas famintos e os infernos. Para os budistas humanistas como Hsing Yün, o Mahayana chinês do passado estava excessivamente preocupado com fantasmas e morte. Ao mudar a ênfase para o reino dos humanos, ele e outros modernizadores budistas enfatizaram que é o mundo dos vivos — e, portanto, as sociedades —, o que constitui a arena central da prática budista. Sendo assim, foi justamente o engajamento social do budismo Humanista o que atualizou a tradição e a manteve relevante no contexto da China moderna e do mundo dali em diante.

A Ordem Fo Guang Shan é conhecida pelos seus empreendimentos religiosos e também por seus diversos compromissos culturais, educacionais e sociais (REINKE, 2021, p.3-4). Desde sua fundação, Hsing Yün estabeleceu diversas diretrizes, como mencionado nas páginas 32 a 35. Dentre elas, o conjunto mais conhecido e amplamente divulgado em todo o mundo são As Quatro Diretrizes de Fo Guang Shan — ou, em chinês, *Foguangshan de zongzhi* (佛光山的宗). Essas diretrizes declaram atividades culturais, educação, caridade e cultivo religioso como os quatro principais campos de engajamento envolvidos em toda e qualquer ação de Fo Guang Shan ao redor do mundo e são os pilares que orientam o Zu Lai e a Bliá, desde a época de sua criação (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]d). Um exemplo de sua aplicação é a Fundação Filhos de Buda, um projeto socioeducativo criado pela Bliá e pelo Templo Zu Lai em março de 2003, cuja missão é possibilitar a formação integral de crianças e adolescentes de Cotia, São Paulo, em situação de risco e “estimular o exercício da cidadania, promover a inclusão social e criar os alicerces para a construção de um mundo melhor, possibilitando que as crianças e os jovens desenvolvam suas potencialidades em oficinas de arte, dança, esporte e cultura em geral” (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]c). Ou seja, o engajamento social permeia as ações da Ordem e colocá-las em prática visa promover uma sociedade melhor, não necessariamente pressupondo a obrigatoriedade do proselitismo religioso como um fim. “Dentro dos mesmos princípios de Fo Guang Shan, o Templo Zu Lai procura propagar o Dharma, desenvolvendo talentos, trazendo benefícios à sociedade e purificando corações e mentes por meio da atuação cultural e educacional, das ações sociais e das práticas religiosas” (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]d).

Especificamente sobre suas ações no contexto brasileiro, o Templo Zu Lai ([s.d.]d) comenta:

Seguindo ainda o caminho apontado pelo Venerável Mestre Hsing Yün, o templo busca desenvolver estudos diversos que se aplicam à vida do dia a dia além de “nacionalizar” os ensinamentos do Buda respeitando os aspectos da cultura local que acolhe a sua doutrina tornando possível a realização de projetos como: cursos de filosofia budista, grupos de estudo e círculos de leitura sobre o Dharma, criação do “Projeto Filhos de Buda” por meio da Fundação de mesmo nome e através de seu Centro de Tradução que tem trabalhado na divulgação dos ensinamentos budistas em língua portuguesa. Desde então, o Templo Zu Lai vem cumprindo sua missão em divulgar esses seus quatro pilares para solidificar e nacionalizar os princípios de um budismo Humanista no Brasil.

Ao menos dentre as ações acima citadas, somente a tradução dos textos promove de fato uma “adaptação”; no caso, para permitir a transposição de uma barreira linguística. As demais ações são, de certo modo, exibições de elementos da doutrina ou, principalmente, da própria *cultura chinesa*, presente em todos os pontos de contato do Templo Zu Lai com seu público. Essa é uma das formas de se marcar o limite entre os mundos justapostos: para quem mantém contato distanciado, é possível vislumbrar o “lado de lá”, mas só de fato participam daquele mundo aqueles capazes de pôr em operação os elementos centrais dessa vivência.

2.3 Sobre a chinesidade de Fo Guang Shan

Como destaca Reinke (2021, p.63-64), deve-se observar que o termo *cultura* presente nas Quatro Diretrizes de Fo Guang Shan tem um duplo sentido. Ele refere-se tanto ao resultado da produção material, estética ou intelectual humana usada para despertar o interesse das pessoas em se envolver com Fo Guang Shan e aprender sobre o budismo quanto a um conjunto de valores e práticas que são entendidas como formadoras e mantenedoras da “cultura tradicional chinesa” — ou seja, de uma certa *chinesidade*. Em outras palavras, esse segundo sentido, por assim dizer, é o que autoriza ou mesmo delega aos Templos Fo Guang Shan a tarefa de preservar e divulgar a “tradição chinesa” na era da modernidade global.

Vale dizer que essa noção de chinesidade aqui não se refere à compreensão de identidade étnica como um arcabouço fixo ou monolítico. Tampouco se refere a indivíduos de um único Estado-nação. Ela diz respeito a uma associação de fatores culturais e linguísticos ligados a diversas localidades geográficas, um ou mais idiomas (por exemplo, mandarim, taiwanês, cantonês), símbolos culturais (por exemplo, sinogramas, posturas corporais), práticas sociais (por exemplo, a comemoração do Ano Novo Chinês) e discursos (por exemplo, o da piedade filial) que estão presentes nessa chinesidade de Fo Guang Shan. Portanto, trata-se de uma noção de caráter relacional que é socialmente construída naquele contexto. Porém, segundo Reinke (2021, p.10-

11), é importante notar que a compreensão êmica de muitos dos frequentadores de Fo Guang Shan ao redor do mundo inclui uma noção de sua própria chinesidade como uma característica distintiva primordial e imutável. Noção esta que, até certo ponto, é reforçada pela própria influência da materialidade desses templos naqueles indivíduos, que dali apreendem sinais de um ideal estético que define o que é ser um “bom chinês”, segundo os parâmetros da Ordem.

Como demonstra Reinke (2021, p.63), ao afirmar que “Fo Guang Shan não apenas espalhou o budismo chinês para todos os cantos do mundo, mas também apresentou a cultura chinesa como um presente para o mundo”, Li Silong, professor da Universidade de Pequim, descreve a postura de Fo Guang Shan quanto ao proselitismo de sua chinesidade em um contexto global. Sendo assim, a Ordem desempenha um papel ativo na produção e manutenção dessa chinesidade. Além de realizar grandes atividades culturais compatíveis com o turismo global e abertas a todos, independentemente de sua origem étnica, seus templos ao redor do mundo sempre oferecem programas para as comunidades da diáspora étnica chinesa, seja das primeiras gerações ou dos descendentes. Esses programas visam promover tanto sua habilidade no idioma chinês quanto fomentar a manutenção de sua identidade etnocultural.

No contexto do Templo Zu Lai, essa dita chinesidade de Fo Guang Shan está a todo tempo visível. Esse fato, ao mesmo tempo em que resente os devotos brasileiros que se consideram discriminados por não serem “chineses”, é justamente o que atrai a curiosidade e o interesse — inclusive dessas mesmas pessoas —, em um primeiro momento. Ou seja, de modo geral, as pessoas frequentam o Templo não *apesar* da chinesidade, mas justamente *por causa* dela. Em outras palavras: no Zu Lai, ao mesmo tempo em que há uma supervalorização da população chinesa que compõe a Sanga — a comunidade de monásticos e discípulos —, também há o esforço de se atrair novos devotos e simpatizantes, sejam eles chineses ou não, tanto via conversão religiosa, quanto via inserção ativa nas comunidades locais através de projetos sociais e iniciativas de turismo que colocam o Templo como uma espécie de vitrine da estética não só de sua religiosidade, mas da cultura chinesa como um todo.

Figura 8 - Celebração do Ano Novo Chinês



Figura 8: Ano Novo Chinês no Templo Zu Lai, Cotia, SP, Brasil. Aberto ao público, o evento conta com cerimônias budistas, mas também com gastronomia chinesa vegetariana e apresentações artísticas, culturais, de Tai Chi Chuan e outras relacionadas à cultura chinesa. Foto: aciaizzo.com / divulgação. [s.d.]

A título de arremate, destaco aqui que, como já dito na Introdução, menciono essa dinâmica de tensões entre os não-chineses e a população de origem chinesa, pois, apesar de este não ser um assunto explorado mais a fundo na presente dissertação, suas nuances podem ser percebidas quase que a todo momento, ao se observar o campo. Do mesmo modo, é nítido que a própria materialidade no Zu Lai muitas vezes é justamente o que alicerça a execução das heteronomias ali presentes, por meios das diferenças de traços fisionômicos, vestimenta, objetos e acesso a suas narrativas, costumes, inteligibilidade de sinogramas ou quaisquer outros elementos que tornem visível e palpável a diferença entre essas duas categorias gerais presentes no Templo — a dos não-chineses e a dos chineses e seus descendentes.

2.4 O budismo como problema de pesquisa: materialidade vs. materialismo

A noção de materialidade refere-se ao caráter material do mundo como um todo, quando compreendido, apropriado e envolvido nas ações sociais e serve para indicar tanto os humanos quanto as coisas criadas por eles como sendo seres mutuamente constitutivos que se influenciam uns aos outros (HENARE et al, 2007, p.2). Uma vez que “[...] uma comunidade não é uma entidade

pré-existente que se expressa por meio de um conjunto estabelecido de símbolos, mas uma formação que passa a existir através da circulação e uso de formas culturais que nunca se completam” (LATOURE *apud* MEYER, 2009, p.4, tradução minha), observar essas articulações no Templo Zu Lai tem o potencial de evidenciar o impacto formativo que a estética do budismo Humanista exerce sobre os indivíduos, ao reforçar ou criar nesses indivíduos, por exemplo, noções de identidade e sentimentos de pertencimento, independentemente de eles serem devotos budistas ou não. Esse impacto converte suas imaginações sociais em formas tangíveis materializadas em espaços e objetos ou corporificadas em sujeitos e olhar para esta tangibilidade em sua função de mídia coloca em um mesmo plano analítico tudo aquilo que opera a mediação entre essas diferentes imaginações sociais implicadas nas práticas religiosas e as pessoas que delas participam. Assim, objetos devocionais, imagens, edifícios, paisagens, vestimentas, corpos, alimentos, música e demais coisas passam a ser compreendidas como meios de comunicação (GIUMBELLI, RICKLI & TONIOL, p.14-15) que provocam coesão social e, no caso do Templo Zu Lai, moldam suas comunidades.

Figura 9 - Monásticos e devotos



Figura 9: Aos domingos os monásticos e os devotos que passaram pela Joia Tríplice vestem os mantos apropriados para as cerimônias no Templo. Esses são os dias de maior afluxo de pessoas naquele espaço. Como comento ao longo da dissertação, a grande maioria dos integrantes da Sanga do Zu Lai é de origem chinesa e suas características distintivas em relação aos não-chineses são facilmente identificáveis. Tanto roupas quanto traços fisionômicos, idioma e as próprias posturas corporais, de certo modo, integram a espacialidade do Templo, aos olhos dos observadores. E mesmo os integrantes não-chineses da Sanga, ao passo que se convertem ao budismo de Fo Guang Shan, pouco a pouco aprendem, na medida do possível, a mimetizar aquelas características. Assim, a chinesidade presente nos corpos dos membros da Sanga — ou mesmo dos turistas ou simpatizantes de origem chinesa que circulam pelo Zu Lai —, parece também integrar a paisagem naquele espaço. Foto: de autoria própria. 2022.

A diferença em relação à ideia de materialismo se dá por não vislumbrarmos apenas uma dimensão puramente física. Enfocar num entendimento mais amplo — o de materialidade —, remete a processos de concretização da própria realidade a partir de certos prismas e matrizes culturais. No caso aqui ensejado, as coisas não são coisas em si próprias, mas, sim, são mecanismos de ancoragem de entendimentos sobre o mundo que afetam e configuram as dinâmicas da comunidade que tem suas vivências entremeadas por elas. Trata-se, sobretudo, de valorizar aquilo que é pensado e vivido junto e através das coisas, ao invés de simplesmente focar em significados e/ou funções utilitárias.

Todas as religiões que perduraram ao longo do tempo, fizeram-no a partir de suas articulações mundanas. Assim, novas mediações materiais vêm sendo sistematicamente incorporadas por grupos religiosos, ao passo que diversas de suas expressões tangíveis vêm transbordando seus domínios institucionalizados, permeando grande parte das esferas sociais e borrando as fronteiras entre o sagrado e o profano (MEYER & MOORS, 2006, p.20). O resultado inevitável dessa sobreposição é um emaranhado denso de discursos, práticas e estéticas tanto seculares quanto religiosas que brotam em diferentes sociedades, em maior ou menor grau. E isso, em última análise, integra a própria *ideologia semiótica* (KEANE, 2018, p.65-67) dessas sociedades. Ideologias semióticas são as suposições a respeito dos significados dos signos, de para que eles servem e de quais consequências eles podem produzir. Essas significações compartilhadas são localizadas em determinados contextos sociais e históricos, orientam os indivíduos quanto às suas escolhas e estão carregadas de julgamentos de valor ético e político, uma vez que aceitar determinado uso de um dado signo implica levar a sério a noção de mundo que ele pressupõe e o estilo de vida que essa noção de mundo recomenda (ibid., p.64).

Apesar desse emaranhado já ser bem conhecido, discutir suas sobreposições para além — ou mesmo no interior —, do campo de estudos da religião ainda é um trabalho desafiador que, geralmente, deixa indivíduos desconfortáveis e provoca resistência nas mais variadas esferas da sociedade⁷. Mais ainda quando se trata do budismo, considerado, por excelência, a religião defensora do desapego⁸. No entanto, quando em contato com as práticas budistas, percebemos que

⁷ De acordo com Mann (2014, p.264), muito da rejeição histórica da cultura material como uma fonte válida para os estudos religiosos baseia-se na predominância das noções ocidentais de religião, particularmente aquelas que se desenvolveram na Reforma e no Iluminismo. Nessa perspectiva, a “verdadeira religião” seria um retorno às escrituras e esse enfoque gerou uma crescente desconfiança em relação aos rituais e suportes materiais nas atividades religiosas (KIESCHNICK, 2003, p.20).

⁸ As noções budistas de efemeridade da matéria e tensão entre o prazer sensual das coisas e as buscas espirituais não se limitam àqueles dedicados em maior ou menor grau à vida monástica. “Ao longo de grande parte da história chinesa,

há observância material em tudo e em todos. E mesmo se deixarmos de lado as evidências das práticas diárias budistas e permanecermos no reino dos ideais, não é correto caracterizar o budismo como uma doutrina oposta ao uso de coisas materiais, pois “longe de expressar desinteresse por objetos, os regulamentos monásticos se concentram extensamente em suas posses, detalhando cuidadosamente o corte dos mantos do monge, o material de sua tigela de mendicância e o tamanho de seu cetro.” (KIESCHNICK, 2003, p.5, tradução minha).

Além disso, se coisas — como por exemplo objetos, corpos, edifícios, arte, alimentos e outras manifestações materiais —, refletem as culturas em que estão inseridas através de suas pistas sobre as estruturas sociais de produção e assim por diante, elas também afetam a sua própria formação e manutenção, uma vez que sem elas as identidades individuais ou de grupo — e virtualmente toda forma de comunicação, expressão e vida —, seriam impossíveis (HENARE et al, 2007; INGOLD, 2000, 2013; MILLER, 2010). Desse modo, quando coisas são levadas em consideração em análises de dinâmicas sociais, elas contribuem trazendo nuances que revelam muito mais do que as evidências textuais sozinhas poderiam dar conta.

A projeção sobre o budismo como a religião que *a priori* preferiria a transcendência e o desprezo aos valores materiais, além de ser superficial, é errônea e mal informada (LEWIS, 2016, p.318). Mesmo que ainda se olhe apenas para as escrituras, o rebaixamento da cultura material não se justifica, uma vez que muitos desses textos têm destacado a importância das coisas nas atividades devocionais por mais de 2.500 anos.

Certamente é correto afirmar que o budismo é amplamente conhecido como a doutrina que debate o apego ao mundo material e ensina que a riqueza mundana não garante recompensas a longo prazo. Afinal, é sabido que o próprio fundador do budismo, o príncipe Sidarta Gautama (século VI A.E.C.) — o Buda Sakyamuni —, renunciou ao conforto material da realeza e pôs-se a vagar em busca de “verdade e paz eterna”. Do mesmo modo, podemos ver que muitos trechos da literatura budista apontam o contraste entre preocupações mundanas e buscas espirituais e ensinam que o apego ao mundo material só traz desilusão, compromissos morais e terríveis consequências cármicas. Porém, como mencionado, existe um amplo repertório material que povoa o budismo e a própria esfera pública em diversas culturas, inclusive, mas não somente, na pragmática cultura chinesa⁹. Fica, portanto, claro que rotular essa religiosidade como uma

literatos fantasiaram sobre a vida simples nos monastérios das montanhas, longe das armadilhas materiais da sociedade, de modo a inserir o budismo em narrativas que criticavam pelo contraste a decadência material secular.” (*Ibid.*, p.10, tradução livre)

⁹ Existe um estereótipo corrente que vê na China uma sociedade materialista incapaz de aceitar os valores puros e etéreos da cultura “espiritualizada” da Índia. Porém os monges na Índia antiga não eram menos “materialistas” do que

“filosofia de vida” meramente imaterial e renunciativa é uma premissa rasa que leva, no máximo, a um senso comum romantizado. Templos budistas são repositórios de uma infinidade de coisas que podem tanto ter finalidade puramente ornamental, quanto ser implementos rituais, artigos de uso cotidiano ou presentes doados por devotos. Os altares, em geral, contém instrumentos rituais, queimadores de incenso, pratos de água e outros itens dispostos sobre toalhas, almofadas e tecidos sagrados, de modo cuidadosamente prescrito e executado. Os objetos de arte budista mais comuns são imagens de budas e bodhisattvas, feitas de acordo com padrões iconográficos bastante detalhados que devem ser seguidos à risca. Aos olhos dos fabricantes e devotos, essas coisas não são simples esculturas, estátuas ou pinturas. São imagens vivas que manifestam a presença das próprias divindades que representam e que merecem — ou mesmo exigem — receber oferendas de luz, incenso, flores, água e comida (BROCK, 2003, p.392-396).

Assim, podemos concluir que é errôneo estereotipar o budismo como uma doutrina oposta às coisas materiais e às “diligências efêmeras” do mundo (USARSKI, 2006, p.11). Seus ensinamentos criticam o *apego* ao mundo material, mas não pregam o *desprezo* ao mundo material em si. Tanto que as comunidades monásticas tiram total proveito de recursos materiais e midiáticos tais como artefatos rituais, edifícios e monumentos suntuosos, arte, vestes monásticas, transmissão televisiva, rádio, internet e assim por diante, para expressar esses conceitos de desapego. Em certo sentido, pode-se dizer que há um desprendimento quase que cerimonializado — a partir de sua enunciação enfática —, exatamente para demonstrar ostensivamente que é possível o desapego sem que se abra mão da utilidade ou mesmo da importância das coisas do mundo.

Até mesmo porque, se retornarmos à narrativa da gênese do budismo, veremos que o Buda Sakyamuni inicialmente buscou o “despertar espiritual” por meio de meditação e concentração, até chegar a práticas ascetas extremas. Após anos de ascetismo, considera-se que ele atingiu a “iluminação” por meio de sua própria prática. Então, desenvolveu um sistema de vida centrado no *meio termo* entre a autoindulgência “que retarda o progresso moral” e a auto-mortificação do corpo “que enfraquece o intelecto” (SILVA & HOMENKO, 1997, p.13-16). Esse sistema, conhecido como o “Caminho do Meio”, é o cerne dos ensinamentos de Buda, posteriormente organizados e reunidos no Darma — popularmente conhecido como budismo —, que, como o próprio nome sugere, trata justamente da ponderação entre extremos, inclusive quanto a questões relacionadas ao mundo material.

os chineses. Assim, é errôneo desconsiderar a presença de objetos ou mesmo riquezas no budismo, pois para a maioria dos seus seguidores, as coisas são meios expressivos fundamentais para tornar o transcendental tangível e permitir que os indivíduos se comuniquem com divindades e sintam sua presença (KIESCHNICK, 2003, p.23).

A doutrina budista defende o bem-estar dos seres humanos e aceita ou mesmo encoraja o bom uso dos meios materiais. Contudo, ela alerta sobre o caráter ilusório do mundo material ao revelar desde há muito tempo que suas coisas apenas parecem existir como entidades independentes e distintas, mas que, em realidade, elas não passam de conglomerados temporários de elementos variados que mudam constantemente, de acordo com as combinações de luz, temperatura, densidade e assim por diante (KIESCHNICK, 2003, p.4-5). Assim, para o budismo, as coisas se dissolvem em elementos independentes, em ritmos frenéticos, em fluxos fugazes e em configurações particulares que aparecem e depois desaparecem para reaparecerem junto com outros elementos e em outras configurações. Portanto, é possível concluir que os ensinamentos do budismo, em uma perspectiva mais ampla, dizem mais respeito à impermanência do mundo material do que a uma negação ou desprezo em relação às suas coisas. E, se há algum desconforto — antes ou hoje —, diante da abundante materialidade que permeia o mundo budista, ele não se justifica.

2.5 Induzindo modos compartilhados de sentir

De certo modo, pode-se dizer que o que acontece é que o budismo se empenha em manter uma clara distinção entre coisas mundanas associadas ao simples acúmulo de bens e seus austeros objetos presentes nas comunidades monásticas, raramente associados a ideais de simplicidade e abnegação. Pelo contrário, as coisas budistas ao longo da história em geral têm sido produzidas para engajar ou provocar encantamento e devoção por meio de suas provas materiais de grandeza e distinção (KIESCHNICK, 2003, p.7). Da mesma forma, todos os tipos de abundância e riqueza são bem-vindos nas comunidades budistas, visto que desde os seus primórdios, a doutrina fala sobre situações cotidianas e ensina que, para ser um “bom” budista, o indivíduo deve fortalecer os laços familiares e usar apropriadamente seus merecidos bens e ativos financeiros para buscar felicidade e segurança para sua família. E essas aspirações permanecem consistentes até hoje, como demonstram relatos antropológicos sobre o budismo na Ásia contemporânea (LEWIS, 2016, p.320).

Já está claro que o mundo material é fundamental para a existência do budismo e para a construção e manutenção de costumes de suas comunidades, viabilizando sentimentos compartilhados de pertencimento e unindo indivíduos através de significados, discursos e relações comunitárias (WEBER, 1991, p.270). Como tal, imagens, arquitetura, objetos litúrgicos e

devocionais e espaços — sagrados ou não —, mobilizam e são mobilizadas nas práticas budistas, constituindo recursos psicossociais que organizam e dão unidade às suas experiências coletivas (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.213-214). Sabe-se ainda que, à medida em que o próprio budismo pode ser considerado uma prática de mediação¹⁰, de acordo com o *nexus* religião-mídia-comunidade sugerido por Birgit Meyer (2009, p.1-28), suas coisas podem ser consideradas mídias dotadas da capacidade de influenciar e agir sobre as pessoas que as usam, as disputam, as incorporam e se articulam ao seu redor. Desse modo o budismo enquanto mídia é capaz de incorporar ou descartar mudanças que afetam seu lugar e papel tanto nos círculos religiosos quanto na esfera pública das sociedades, enquanto se funde nas consciências dos indivíduos e se mantém relevante ao longo do tempo.

Então, considerando a noção de estética (*aesthetics*) no sentido aristotélico (MEYER, 2009, p.8), podemos assumir que assimilamos o mundo pelos cinco sentidos, e não apenas pela razão — como tem sido historicamente defendido por muitos teóricos. Podemos tomar a experiência sensorial mundana e nosso conhecimento sensível sobre ela para analisar a confluência dinâmica entre as coisas, os indivíduos e as sociedades, de modo a permitir considerarmos a importância que a aparência e os modos de fazer as coisas desempenham nas comunidades e na formação das sociedades (MEYER, 2009, p.10, tradução minha).

Cabe enfatizar, novamente, que elaborar questões sobre religiosidade, no contexto deste trabalho, não pressupõe que se trata de uma pesquisa de antropologia da religião. A questão principal aqui é que é impossível dissociar a dimensão do sagrado de qualquer outro aspecto da vida da Sanga. Isso porque, como acabamos por concluir nas reflexões que seguem, não há separação entre o sagrado e o mundano na concepção e na vivência de mundo dessa comunidade. Na perspectiva budista aqui ensejada, a tessitura em que a vida se realiza é a tessitura do sagrado. Como expressado nas palavras da Abadessa do Zu Lai e dos devotos com quem dialoguei, o budismo se faz na prática, mesmo nas mais mundanas. Logo, a religião é um pano de fundo impossível de se perder de vista, mas não é ela exatamente o que aqui se investiga. Tratam-se, sobretudo, de ponderações e averiguações sobre os mecanismos que fazem esse pano de fundo operar em relação à vida material. E vice-versa. Em outras palavras, não busco uma investigação do simbólico numa interface cosmológica voltada para os diálogos internos do pensamento budista — isto é, sua teologia, por assim dizer —, mas sim como se dá a vivência inexoravelmente

¹⁰ “Ao posicionar-se na distância entre o ser humano e o transcendental, a religião oferece práticas de mediação para transpor essa distância, possibilitando vivenciar — ou mesmo, de uma perspectiva mais ampla, produzir —, o transcendental.” (DE VRIES, 2001, p.710, minha)

imane dos valores engendrados na socialidade da comunidade, que é ela própria entendida como sagrada pela doutrina.

Figura 10 - Fonte Guan Yin Pu Sa



Figura 10: Entre o Jardim dos Arhats e o Jardim dos Monges está a fonte de Guan Yin Pu Sa (观音 em chinês) ou Bodisatva Avalokiteshvara (अवलोकितेश्वर em sânscrito) que significa “aquele que observa e ouve todos os sons do mundo”. Avalokiteshvara é chamado de “Bodisatva da Grande Compaixão” e sua principal representação possui mil braços e mil cabeças para tudo observar e a todos salvar. O Buda frequentemente recorria a algumas analogias a coisas materiais para transmitir seus ensinamentos, como fogo representando o estado da ignorância, das ilusões e da raiva, e as águas como sendo a doutrina que acalma, alivia e orienta. Por isso, no Zu Lai a estátua está posicionada em meio às águas na fonte, de frente para a escadaria que leva à Sala do Grande Herói. Quanto à imagem feminina, a iconografia de Avalokiteshvara passou por uma grande mudança quando o budismo chegou na China. Apesar de originalmente ter a representação na forma masculina, as imagens chinesas passaram a representá-lo com formas femininas, em alusão à compaixão maternal. Em frente à fonte da Guan Yin, está a escadaria que representa o esforço em direção à elevação de consciência. Sendo assim, a imagem de Guan Yin Pu Sa está ali posicionada tanto para indicar o caminho correto via budismo quanto para oferecer acolhimento e proteção a todos os visitantes do Templo. Foto: de autoria própria. 2022.

A título de ilustração, inseri imagens ao longo desse capítulo, para evidenciar alguns aspectos da doutrina que estão fisicamente representados na espacialidade do Templo. Porém, como irei mencionar outras vezes ao longo da presente dissertação, ressalto que compreender a fundo os significados de cada um desses elementos em momento algum chega a ser um pré-requisito para que a fruição daqueles espaços seja completa. O que acontece é que essas imagens acabam, de um jeito ou de outro, contemplando as diferentes camadas de públicos do Templo, sempre de modo bastante satisfatório — contribuindo para a construção e manutenção de costumes e sentimentos compartilhados tanto no ambiente do Zu Lai quanto fora dele, uma vez que seus

efeitos são perenes, para além do momento de exposição concreta a tais imagens. Por exemplo: um monástico pode utilizar essas imagens para apoiar seus ensinamentos; um discípulo tem nelas um bom lembrete do Dharma e também vê ali um reforço em sua noção de pertencimento ao grupo de entendedores dos seus significados; um turista, mesmo sem entender seus significados, encontra nessas imagens um elemento exótico proveniente da cultura chinesa (ou japonesa, como muitos acreditam ser) e isso completa sua experiência quase mágica de transporte espacial para outro país; e um chinês étnico ou um descendente pode encontrar ali uma referência de sua cultura materna para alicerçar suas noções de identidade relacionadas à essa matriz.

3. Paisagem

De acordo com o que já foi apresentado anteriormente, os templos Fo Guang Shan no exterior servem a uma ampla gama de funções sociais. A primordial dentre elas é a de constituir um espaço ritual e fornecer à população devota um local para o cultivo religioso. Para atender a esses fins, esses espaços, em geral, contam ao menos com uma Sala de Cerimônias principal (figura 14, na página 52) e outras secundárias, um grande Incensário (figura 22, na página 60) e uma Urna dos Méritos (figura 24, na página 61), uma ou mais Salas de Meditação e uma Sala dos Antepassados.

Como não poderia deixar de ser, os templos abrigam ainda a estrutura necessária para o seu funcionamento — nem sempre percebida pelos visitantes menos familiarizados com esses espaços —, como por exemplo seus escritórios, salas de reuniões, bibliotecas e ambientes de estudo, dormitórios, almoxarifados, depósitos, garagens, dispensas, cozinhas, oficinas e demais dependências necessárias ao desempenho de suas tarefas administrativas, financeiras e operacionais.

Os templos também compreendem espaços mais reservados, onde ocorrem os retiros de curta e média duração, abertos a todo e qualquer interessado, mediante inscrição prévia, seja ele budista ou não. Ali também ficam hospedados os convidados dos templos, geralmente vinculados à Bliá ou à Ordem ou, ainda, os familiares dos monásticos e outros integrantes da Sanga. É onde ficam alojados também os alunos e aspirantes à vida monástica. E, por fim, é onde vivem as monjas e monges e alguns funcionários e voluntários de longa data na Ordem. Porém, vale destacar que nem todos os funcionários, voluntários e frequentadores assíduos dos templos são budistas. Por exemplo, muitos cozinheiros, seguranças, zeladores, veterinários ou ainda fornecedores e outros profissionais vinculados a esses espaços têm ali seu sustento ou, de algum modo, somente o local onde desempenham seu trabalho. Ou seja, de modo geral, é nos templos onde ocorre a maioria das interações e convívio entre os monásticos, os discípulos, os funcionários, os voluntários e os simpatizantes de Fo Guang Shan, sem que, no entanto, este convívio esteja necessariamente vinculado a sua religiosidade.

A figura 11 apresenta uma vista panorâmica do Templo Zu Lai. O projeto foi uma colaboração entre arquitetos chineses, taiwaneses, japoneses e brasileiros, inspirado no estilo arquitetônico chinês tradicional, onde a implantação é definida segundo eixos de simetria. O Zu Lai foi implantado no eixo leste-oeste, em função da adequação à topografia e valorização paisagística do entorno. O Pátio Central, formado pelo pavilhão do Templo e pelos pavilhões

laterais do Oriente e do Ocidente, é onde acontecem os principais eventos e manifestações, além de ser um lugar de contemplação. O trajeto, desde a rotatória que dá acesso à área do Templo, passando pelo primeiro portal adornado com os nomes dos benfeitores chineses e não-chineses que ajudaram na construção do Templo Zu Lai (1), pelo Portal da Montanha (7), seguindo pelo pátio central chamado de Campo dos Méritos (8), até chegar à Sala do Grande Herói (12), é chamado de Caminho para a Iluminação. Outros elementos e espaços visíveis na imagem são: o Jardim dos 18 Arhats (2), a fonte de Guan Yin Pu Sa (3), o Jardim dos Monges (4), os açudes de flor de lótus (5 e 6), cafeteria e loja (9), galeria de arte (10), refeitório (11), acesso à garagem privativa (13), alojamentos e espaços de convívio privativos (14), Sala dos Antepassados (15), bosques e ponte chinesa (16) e a antiga sede, Centro de Meditação Samádi e áreas privativas de convívio do Zu Lai (17).

Figura 11 - Templo Zu Lai

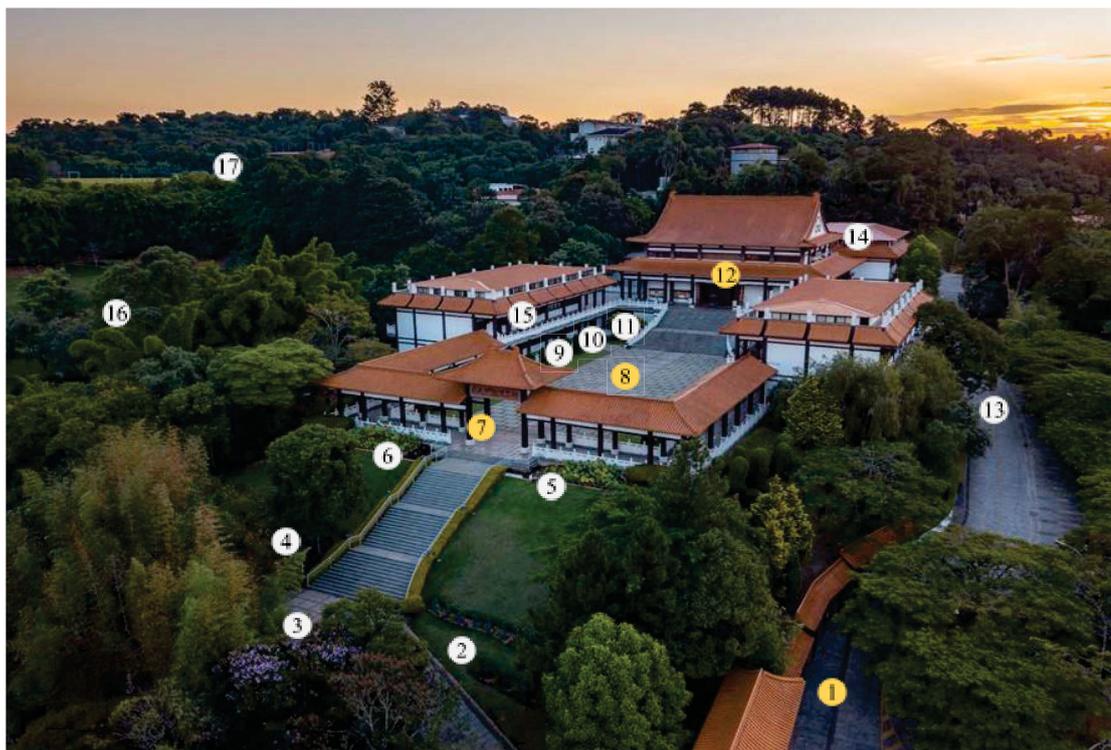


Figura 11: Templo Zu Lai, Cotia, SP, Brasil. Foto: divulgação / Nunes, Webysther. Templo Zu Lai 如來寺. 2019.

Figura 12 - Portal da Montanha



Figura 12: Após as escadarias está o “Portal da Montanha” — a passagem para o “Caminho da Iluminação”. Seu nome é uma referência à localização dos monastérios cuja construção tradicional ocorre em terrenos elevados, exigindo do “buscador do Dharma” esforço e persistência para vencer este percurso, representando a convicção de uma pessoa na busca da iluminação. Em sua face externa, diante do lance de escadas, lê-se os nomes Fo Guang Shan (“Montanha (Shan) da Luz (Guang) de Buda (Fo)”) e Templo Zu Lai (um dos epítetos do Buda Shakyamuni, o Buda histórico, que contém a ideia de que Buda foi (zu) além deste mundo de ilusões e retornou (lai) ao convívio dos seres humanos, na intenção de expor o “Caminho da Iluminação” em benefício de todos os seres — Zu Lai é a versão chinesa para o termo sânscrito *Tathāgata*). Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 13 - Face interna do Portal da Montanha



Figura 13: Na face interna está escrito “Portal de Entrada para a Terra Pura do Tesouro de Lótus”. Terra Pura é o Reino do Buda Amitaba e Tesouro de Lótus refere-se aos méritos advindos da superação. Foto: divulgação [s.d.]

Figura 14 - Dia da Sanga

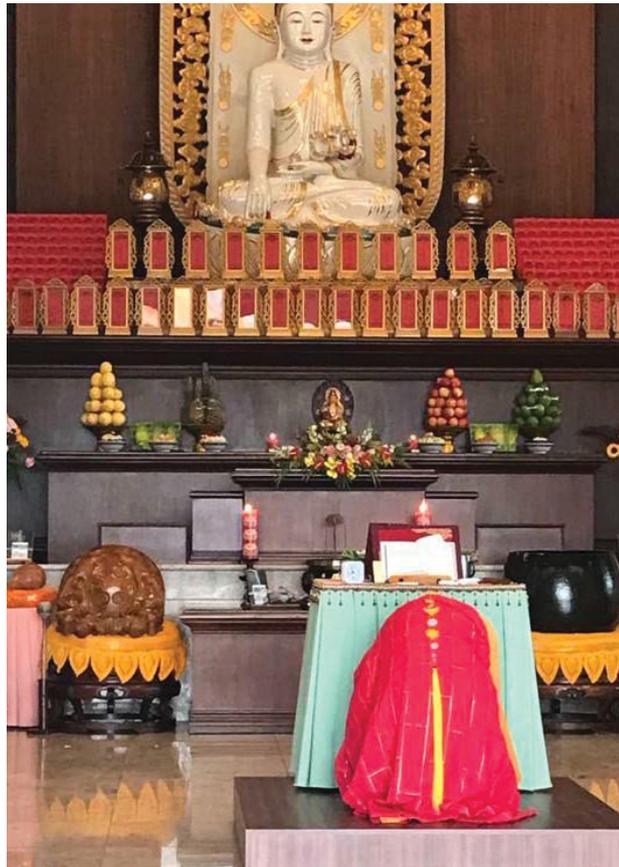


Figura 14: Cena da cerimônia do Dia da Sanga sendo realizada na “Sala do Grande Herói”, com Abadessa Miao You em posição ajoelhada em frente ao altar e escultura do Buda Shakyamuni. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 15 - Área restrita do Templo



Figura 15: Ao lado da “Sala do Grande Herói” está o portão de acesso à área restrita do Templo, permitida somente aos monásticos, funcionários, alunos e eventuais hóspedes do Zu Lai. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 16 - Açudes



Figura 16: Em frente ao “Portal da Montanha” nas laterais, existem dois pequenos açudes onde sazonalmente brotam flores de lótus. A flor de lótus é mencionada em toda a literatura budista como símbolo de pureza, pois “suas raízes crescem no lodo, mas suas flores desabrocham acima d’água”. O lodo simboliza as raízes dos três venenos — cobiça, raiva e ignorância —, enquanto a florescência representa a iluminação (bodhi). Na iconografia budista, imagens de deidades são frequentemente representadas em posição sentada sobre uma flor de lótus. Foto: Raquel Cunha/Folhapress [s.d.]

Figura 17 – Jardins



Figura 17: Ao final da entrada lateral que leva ao estacionamento para visitantes, pela Rua R. Chang Sheng Kai - Bliá, estão as árvores cerejeiras, os jardins e um lago com peixes e tartarugas. Foto: de autoria própria. 2022.

Os templos de Fo Guang Shan também têm o maior número possível de aparatos que dão suporte às diretrizes e pilares da Ordem, como por exemplo As Quatro Diretrizes de Fo Guang Shan — que priorizam as atividades culturais, educativas, de caridade e religiosas como meios de ação da Ordem, conforme mencionado anteriormente. Sendo assim, muitos templos possuem jardins, pátios, pavilhões, cafeterias e anfiteatros projetados para abrigar pessoas em atividades de lazer, fruição e convívio social. Quase sempre eles dispõem de galerias e museus de arte, bem como salas destinadas ao ensino de caligrafia tradicional chinesa ou ao desenvolvimento de outras artes manuais relacionadas aos ideais de Fo Guang Shan. Há ainda centros de idiomas, escolas de música, grupos de escotismo, creches e escolas. Há também universidades sem fins lucrativos formalmente vinculadas aos órgãos de ensino locais e que ofertam desde bacharelado até programas de doutorado em áreas como por exemplo psicologia, turismo, administração e artes. Algumas das atividades de caridade de Fo Guang Shan, ou pelo menos sua coordenação, acontecem nos templos. Além, é claro, das atividades de cultivo religioso já mencionadas anteriormente. No caso da sede internacional em Kaohsiung, Taiwan, por exemplo, o complexo do Monastério compreende espaços grandiosos e imponentes com estruturas que abrigam, além do citado acima, também um hotel cinco estrelas, um zoológico, montanhas com vegetação de mata virgem, esculturas magníficas e emissoras de rádio e televisão destinadas a divulgar o Dharma em primeira mão.

Qualquer pessoa, independentemente de sua vinculação ao budismo, pode visitar um templo Fo Guang Shan para ver uma exposição, talvez vivenciar uma aula de arte, ir ao zoológico, visitar a cafeteria ou participar das celebrações de um festival chinês. Se desejarem se aprofundar, podem filiar-se à Bliá, participar de reuniões e grupos de estudo ou de trabalhos voluntários. Podem também aceitar a Joia Tríplice e tornarem-se budistas.

Em Taiwan, bem como no exterior, os templos da Ordem abrigam uma enorme diversidade de atividades culturais destinadas a atrair pessoas ao budismo. Exposições de caligrafia, fotografias ou arranjos florais, workshops de cultura do chá abertas ao público, apresentações e aulas de dança, tai chi chuan ou kung fu, reuniões regulares do clube do livro para membros da Bliá, bem como eventos de massa como as celebrações do Ano Novo Lunar são apenas alguns exemplos dessa abordagem. Esse modo de concepção e funcionamento transforma seus templos em espaços abertos e acessíveis que tornam a cultura budista chinesa compatível com o turismo e a cultura de eventos globais. Por não se concentrar exclusivamente na disciplina e na obrigação, Fo Guang Shan convida as pessoas a se envolverem com o Dharma de uma maneira pouco exigente e bastante inclusiva.

Figura 18 - Apresentação de Kung Fu



Figura 18: Apresentação de Kung Fu, durante o Ano Novo Chinês. O Zu Lai é um destino turístico e “refúgio espiritual” que atrai, além dos devotos, uma ampla gama de turistas e simpatizantes. Foto: divulgação. [s.d.]

Visitantes podem participar de atividades recreativas e de lazer ou, ainda, desfrutar de um almoço de culinária chinesa vegetariana disponível em seus refeitórios, geralmente em buffet, cujo acesso é pago por pessoa. Os refeitórios utilizados para esses almoços são os mesmos frequentados pelos próprios monges e funcionários dos templos nos horários fechados ao público. Assim, a simples experiência de se consumir uma refeição nesses espaços acaba sendo uma espécie de mini-vivência no cotidiano de Fo Guang Shan.

Além desses refeitórios que assumem essa tripla função — de espaço de manutenção da subsistência dos monásticos e demais integrantes da Sanga internos aos templos, de local de atração ao turismo gastronômico aos domingos no horário do almoço e também de meio de arrecadar fundos por meio da venda das refeições —, a maioria dos templos pelo mundo contam também com uma filial da cadeia de casas de chá Water Drop (*Dishuifang* 滴水防), administrada pela própria Ordem, aberta ao público geralmente de sexta-feira a domingo durante todo o horário de funcionamento dos templos, e onde é possível sentar-se sozinho ou acompanhado para desfrutar de um lanche ou refeição, em momentos de fruição dessa experiência de estar naquele espaço repleto de referências chinesas em sua decoração e em alguns itens do cardápio e vitrine de alimentos.

Figura 21 - Mesa e cadeiras ao estilo tradicional chinês



Figura 21: Mesa e cadeiras no estilo tradicional chinês, no pátio externo contíguo ao refeitório do Zu Lai. Aos domingos, é comum ver várias gerações de famílias de chineses e seus descendentes desfrutando da experiência de uma refeição típica consumida em um ambiente e mobiliários chineses. Foto: de autoria própria. 2022.

De modo geral, Fo Guang Shan oferece amplas oportunidades para que seus visitantes vivenciem sua chinesidade, e isso é especialmente importante para os membros da diáspora chinesa e seus descendentes. Por exemplo, ali crianças e adultos podem ter aulas de chinês, além de aprender sobre o budismo. Eles também podem ir aos templos para conhecer outros chineses étnicos, outros budistas, para socializar com outros falantes de chinês ou, ainda, simplesmente para frequentar suas lojas e adquirir “recursos típicos”, por assim dizer, relacionados à sua cultura materna, tais como incensos, obras de arte, chás taiwaneses Oolong, livros em chinês, cadernos para a prática de caligrafia ou algum objeto budista.

Assim, o que acontece, em certo sentido, é que os templos Fo Guang Shan comportam uma miríade de interesses e dinâmicas atendendo a diversos públicos, os quais convergem para o espaço e divergem para suas diferentes camadas. Isto porque os templos funcionam como uma espécie de dobradiça, um espaço intersticial em que se estabelece um gradiente onde coexistem

conjuntos de relações e práticas muitas vezes inacessíveis umas às outras. Por exemplo, de diversas formas, o contexto monástico não é totalmente acessível e compreensível para o público leigo ou mesmo, muitas vezes, para os próprios discípulos. Tampouco a perspectiva dos turistas ou “simpatizantes” não-chineses é compreendida pelos monásticos e discípulos de origem chinesa, que frequentemente são bastante alheios à cultura envolvente em profundidade e, por isso, não possuem dados suficientes para decodificar seu comportamento, reações e expectativas em relação a eles próprios — os “budistas chineses de Fo Guang Shan” —, e a sua religiosidade. Do mesmo modo, o que acontece para além das barreiras que delimitam os espaços permitidos aos simpatizantes —às vezes somente subentendidas, outras vezes de fato físicas —, é codificado a partir de uma matriz própria circunscrita naquele universo, e essa codificação acaba por eclipsar seus sentidos para as testemunhas não informadas de seus significados. Sendo assim, os aspectos visíveis de “um a outro lado”, acabam por constituir elementos da paisagem; às vezes colocados de modo não intencional, outras propositalmente posicionados para envolver sua plateia.

Levando em conta os fatores apresentados acima, este capítulo se propõe a examinar, a partir de uma incursão etnográfica, como esse entrelace de dinâmicas presentes no Zu Lai acaba por configurar um horizonte de experiências estéticas e sensoriais diretamente voltadas para um entendimento de paisagem. Por paisagem, aqui, entendo algo próximo do que Ingold (2000, p.219-220) pensa sobre lugares (*place*) em contraste com localizações (*location*). Enquanto estes estão conectados a ideia de mapas e direcionamentos coordenados de posicionamento geográfico, aqueles se voltam para uma ocupação de regiões entremeadas de narrativas e sentidos que compõem uma busca por orientação (*wayfinding*). Esta, por sua vez, engendra a noção de pertencimento que é tão cara à discussão proposta neste trabalho. Ainda que não faça uso desses conceitos como ferramentas analíticas, trago-os aqui para ilustrar o entendimento pretendido.

3.1 Um dia no Zu Lai

Quando cheguei ao estacionamento que fica na parte lateral do Templo em frente à vegetação, ao jardim de bambus e ao jardim com lago e ponte oriental, encontrei um grupo de pessoas nas margens da água, procurando uma tartaruga machucada. A Abadessa Miao You estava entre elas, juntamente com duas veterinárias ou biólogas, alguns funcionários do Zu Lai e também alguns turistas e curiosos. Fiquei um tempo observando a movimentação, tentando entender o que estava acontecendo. Então segui adiante, em direção à entrada principal do Templo. Nas sextas-feiras suas instalações estão abertas ao público, mas há menos movimento se comparado aos finais

de semana. Mesmo assim, havia um fluxo de visitantes e, já na escadaria da entrada, encontrei uma família de turistas não-chineses e, mais adiante, uma mãe de etnia chinesa e suas duas filhas adolescentes tirando *selfies*. Mesmo nublada, aquela tarde de um dia 5 de agosto, sexta-feira, parecia ser memorável.

Segui a direção à esquerda do portal, passeando pelos corredores que envolvem o pátio interno e observando as placas fixadas nos pilares com inscrições de sinogramas de, creio eu, votos de méritos em nome de benfeitores. Parei para beber um *espresso* na cafeteria do Templo, onde em seguida presenciei a chegada da Abadessa e das duas voluntárias que eu havia visto há pouco. Elas se acomodaram na mesa ao lado da minha e pude escutar sua amistosa conversa. Compreendi que as duas brasileiras estavam visitando o Templo quando se aproximaram do lago e notaram o movimento anormal de uma das tartarugas. Então procuraram a administração e se prontificaram a prestar os devidos cuidados, aproveitando o fato de que já estavam com os equipamentos e medicamentos necessários. Nesse momento, supus que provavelmente elas estavam retornando de algum trabalho nas redondezas e a visita ao Zu Lai foi uma decisão ocasional.

Próximo a elas estava um dos funcionários do Templo que estava ajudando a resgatar a tartaruga machucada. Ele residia ali desde a época do meu irmão; foi com ele que eu aprendi a cortar cenoura sem machucar os dedos em alguma das vezes que estive hospedada no Templo em 2003, quando, em troca da hospedagem, eu ajudava em algumas tarefas simples como, por exemplo, cortar legumes na cozinha. Mais tarde me explicaram que para se estar apto a ser um voluntário formal — aquele de camisa azul —, em atividades relacionadas a atendimento ao público e outras tarefas cerimoniais, é preciso ter antes passado pela cerimônia do “Refúgio da Joia Tríplice” para se ter um mínimo de entendimento da doutrina e também do funcionamento do Templo. Eu disse ao funcionário que o conheci há muitos anos porque meu irmão havia morado ali e que foi ele quem me ensinou a cortar cenoura. Ele não lembrou nem de mim nem de meu irmão, mas falou que possivelmente havia feito isso mesmo. Eu agradei, me despedi e segui pela escadaria central ao andar superior, onde passei em frente ao Grande Incensário, à Urna dos Méritos e à Sala do Grande Herói. Então passei pela árvore onde penduramos papezinhos com a imagem de Buda e votos ou pedidos e também ao lado do reservatório de chá de jasmim, para então me dirigir ao escritório. Tenho conhecimento claro da organização espacial do Templo por ter frequentado ao longo de vários anos o Zu Lai e, principalmente, por ter convivido com meu irmão que ali residia.

Figura 22 - Grande Incensário



Figura 22: Grande Incensário, em frente à Sala do Grande Herói. Esse é o principal ponto de interação entre os visitantes e o Templo, sejam eles devotos ou não. Nos dias de cerimônias, há sempre um ou mais voluntários do Zu Lai disponíveis para ensinar como fazer a oferenda do incenso. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 23 - Compartimento de incensos



Figura 23: Compartimento com incensos disponíveis para os visitantes prestarem oferendas no Grande Incensário. Nos dias de cerimônia, ao seu lado fica o mapa dos acentos, para que os devotos consultem sua localização no interior do Salão. Todos os nomes e instruções estão em chinês. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 24 - Urna de Méritos



Figura 24: Urna de Méritos, posicionada entre o Grande Incensário e o interior da Sala do Grande Herói. No centro de seu tampo, está um display com envelopes vermelhos, onde os visitantes colocam doações em dinheiro e depositam na urna. Para o budismo, o bem-estar de uma pessoa depende da moralidade de suas ações. Dentre as ações que podem ser revertidas em acúmulo de méritos, estão as doações materiais (melhor detalhado no quarto capítulo da presente dissertação). Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 25 e 26 - Palavras do Dharma em português e em chinês



Figuras 25 e 26: Sobre a Urna de Méritos, duas vasilhas contém “Palavras do Dharma”, disponíveis para os visitantes. De um lado elas estão em português e, do outro, em chinês. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 27 - Papéis votivos



Figura 27: Próximo à entrada da Sala do Grande Herói, estão dispostos os papeizinhos com ilustrações de personagens do budismo e textos em português e chinês para que os visitantes escrevam seus nomes ou de seus entes e façam votos e pedidos, para serem pendurados na árvore logo à frente. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 28 - Árvore onde se penduram os votos



Figura 28: Árvore onde os visitantes e devotos penduram seus papeizinhos com pedidos, à direita da entrada da Sala do Grande Herói, em direção ao reservatório com chá e ao escritório. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 29 - Dispensário de chá de jasmim



Figura 29: Nos dias de cerimônia, durante todo o horário de funcionamento do Templo, há chá de jasmim quente disponível aos visitantes. Eles próprios podem servir-se no reservatório da bebida. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 30 e 31 - Chá de jasmim



Figuras 30 e 31: Desfrutar de uma xícara de chá de jasmim faz parte da experiência no Zu Lai. Ele também está à venda na casa de chás, onde é bastante pedido especialmente nos dias em que não há cerimônias. Na China, com a chegada do budismo, o hábito de beber chá foi uma das influências culturais difundidas pelos monges, pois esses deslocavam-se bastante entre as vilas e levavam costumes de um a outro local. Apesar de não ser de fato um hábito religioso, até hoje, de certo modo, ele é associado ao budismo. Foto: de autoria própria. 2022.

No escritório fui recebida com um sorriso pela pessoa atrás da mesa, posicionada de lado para a porta, com cadeiras em frente, fazendo as vezes de uma recepção. Logo vi um crachá e identifiquei ali o nome da pessoa com quem eu já havia falado inúmeras vezes, na tentativa de ter acesso ao Zu Lai ao longo do período de isolamento social.

Ramiro veio de outro estado brasileiro e estava no Zu Lai desde 2006. Antes disso, ele sentia muita dor no corpo e estava procurando solução. Já havia tentado de tudo e então encontrou na internet algumas referências ao Templo Zu Lai como sugestão de cura pela meditação. Quando chegou, ele ficou impressionado com a existência de “um pedaço da China no Brasil”. Ramiro ficou no Instituto estudando por dois anos. Sua dor passou. Ele não quis se comprometer a ser monge, mas viveu no Templo por doze anos e agora mora ali perto. Ele e mais uma pessoa cuidam de tarefas administrativas e atendem visitantes e devotos no escritório, no museu de arte budista e onde mais forem chamados. Ele me explicou que o público do Zu Lai é de dois tipos distintos: os turistas desvinculados da crença e os interessados na doutrina budista. Falou também que ao longo do tempo, esses públicos vão se afunilando e podem acabar se fundindo.

Combinamos que eu estaria presente ali no Templo pelos próximos dois dias, mas sem acesso privilegiado, praticamente como uma visitante comum. Em geral, a pessoa responsável por todos os contatos com pesquisadores e que atualmente desempenha um papel próximo ao de um relações públicas do Templo — principalmente para o público não-chinês —, é o único monge brasileiro dali. Antes de ingressar no Templo e fazer seus votos de monge, ele cursou graduação em Comunicação Social. Esse conhecimento prévio, junto ao fato de ser brasileiro, garante melhor desenvoltura no acesso a técnicas e tecnologias de comunicação e informação, além de um melhor desempenho em suas atividades de interação com o público não-chinês tanto quanto com os devotos do Zu Lai. Justamente nesse dia ele estava doente e por isso ainda não se sabia se estaria presente nas cerimônias daquele final de semana.

Ramiro me apresentou à Abadessa Miao You e destacou a raridade desse acesso privilegiado, uma vez que é muito difícil conversar com ela, que está sempre ocupada. Ela foi adoravelmente simpática. Foi uma boa surpresa, pois cheguei sem expectativas de falar com ela ou com qualquer outro representante do Templo. Até então, qualquer interação como essa pareceria praticamente impossível por conta das medidas rígidas cabíveis que a administração do Zu Lai tomou quanto ao isolamento social provocado pelo coronavírus. Conjeturei também a possibilidade desse veto ser devido à minha posição de pesquisadora não-chinesa ou mesmo por eu sempre me apresentar como familiar de um ex-aspirante a monge — que abandonou o caminho, o que, até onde eu sabia, não era bem visto dentro da Sanga. Ainda assim, me senti muito bem

recebida, apesar de perceber também por parte deles uma certa curiosidade e ao mesmo tempo um desconforto por eu ter me apresentado *apenas* como uma pesquisadora de aspectos da materialidade no Templo Zu Lai e ter me colocado ali como uma observadora.

Expliquei novamente à Abadessa que sou pesquisadora, mas que sou também irmã de um ex-aluno, que frequento o Zu Lai desde 2003 e que já viajei com a Bliá para o Templo Fo Guang Shan da África do Sul, a caminho da sede internacional de Fo Guang Shan em Taiwan, onde estive por algumas semanas viajando em diversos templos da Ordem em Taiwan e que também permaneci por vários dias hospedada na própria sede em Kaohsiung. Ela disse lembrar-se do meu irmão e contei que ele agora mora na Malásia. A Abadessa é da etnia chinesa e seu país de origem é a Malásia. Então comentamos a coincidência dela própria estar agora aqui no Brasil, enquanto a Abadessa do Brasil à época em que meu irmão morava no Zu Lai — Abadessa Sinceridade —, estava também em Taiwan quando meu irmão lá morou e agora é a Abadessa de Fo Guang Shan da Malásia.

Ela passou a falar sobre as características benevolentes do budismo, das boas ações do Templo, do cuidado com a natureza e como o lago começou com poucos peixes e tartarugas e como as pessoas voluntariamente traziam outros para deixar ali. Também observou que animais vinham por conta própria e ficavam vivendo no bosque ao redor do Zu Lai, pois a “boa energia daquele lugar incentivava esse comportamento até entre os animais”. Ela falou também sobre como as pessoas de profissões diversas se engajavam com o Templo para contribuir para sua manutenção e para que todo o entorno funcionasse bem. Continuei a perceber sua tendência em falar de coisas corriqueiras do Templo, mais vinculadas à doutrina, como se ela estivesse dando uma entrevista para alguém da imprensa. Acredito que falar sobre esses aspectos do budismo é a abordagem mais comum e previsível, pois acabam por ser estes assuntos que um não-chinês praticamente já espera de antemão encontrar naquele contexto. Provavelmente também por fazer parte de seu papel tanto de Abadessa quanto de budista divulgar o Dharma ao maior número de pessoas possível.

Em determinado momento ela se distraiu com o WhatsApp em seu aparelho celular. Uma integrante da Bliá acabara de lhe enviar um áudio e uma foto, solicitando ajuda para tentar entender se aquele idioma escrito em um papel era chinês. Olhamos eu, ela e Ramiro e identificamos que aquele não era idioma algum. Apenas letras e desenhos desconexos, mas escritos em uma folha pautada com os caracteres em sequência, como se compusessem um texto. A pessoa que enviou a mensagem explicou que haviam descoberto uma clínica psiquiátrica clandestina em Cotia naquele dia, que os responsáveis foram presos e que as autoridades estavam buscando devolver os internos

para seus lares. Uma das pessoas, porém, não tinha sido identificada, ninguém conseguia conversar com ela e ela apenas escrevia nesse “idioma”. A pessoa que ligou e as autoridades estavam se perguntando se aquilo era chinês. Ramiro comentou que quem ligou deveria saber que aquilo não era chinês, uma vez que tal pessoa transita no Templo há bastante tempo e está acostumada a ver caracteres chineses por todo lado. A Abadessa continuou por mais um tempo olhando distraidamente para aquele texto indecifrável. Em seguida disse ter muitas tarefas a realizar e voltou para o escritório.

Continuei conversando com Ramiro, expliquei mais uma vez que ao menos naquele dia eu não tinha a expectativa de obter respostas para perguntas objetivas. Somente estava ali para observar as pessoas e como elas percebiam e lidavam com o entorno material. Comentei que me interessavam, por exemplo, aspectos da arquitetura, dos mantos e do terço budista. Ele me corrigiu, dizendo que o nome correto não é terço, e sim *japamala*, termo que veio do sânscrito. Disse que, na verdade, o terço católico é inspirado nele e que japamalas já existiam na Índia antes do budismo. Também explicou que no budismo os japamalas são usados como dispositivos para auxiliar a contagem na recitação dos mantras e que mantras são repetições ritmadas de ensinamentos que, em geral, pressupõem posturas corporais específicas e cuja recitação visa incentivar a reflexão e influenciar os estados de ânimo. Ramiro explicou que para os budistas o mais importante não é a “materialidade” e sim a doutrina.

Agora, enquanto escrevo, analiso essa fala e penso que talvez tenha sido o próprio enunciado de minha pesquisa um dos elementos que pode ter motivado uma certa resistência ou perplexidade que supus sentir por parte deles desde o princípio. Meu foco em observar a materialidade — que, segundo Ramiro, é um elemento irrelevante no budismo —, pode de antemão ter gerado neles a impressão de uma possível tendência da pesquisadora em, desavisadamente ou por querer, desvirtuar ou manipular erroneamente as noções da própria doutrina. Talvez haja também uma certa apreensão por parte deles referente a interpretações maldosas ou preconceituosas sobre aspectos materiais do budismo chinês que, vez ou outra, aparecem, especialmente nos contextos ocidentais e, ainda por cima, durante a pandemia de Covid-19, quando a sinofobia ganhou maior destaque. De todo modo, ficou claro que possivelmente contestar noções de desprezo à materialidade pelo budismo pode afetar também algumas interpretações dentro do próprio Zu Lai e não somente no contexto externo a ele, como, por exemplo, o do meio acadêmico ou o dos turistas, simpatizantes leigos e devotos budistas.

Saindo do escritório, passei novamente em frente ao Grande Incensário, à Urna dos Méritos e à Sala do Grande Herói, depois desci para o andar térreo do Templo, em frente à galeria

de arte que fica logo ao lado do restaurante. Ali estavam expostos os trabalhos vencedores do Concurso de Fotografia de 2021 da Conferência Geral da Bliá, intitulado “Fé e Legado”. Segundo o painel de apresentação da exposição, “os trabalhos foram selecionados atendendo aos conceitos de purificação da mente, captura da verdade, bondade e beleza do mundo”. Demorei um tempo olhando uma por uma aquelas imagens, observando a presença da materialidade em toda parte. Ali o mais chamativo era justamente o fato de ser possível ver nitidamente impresso o contraste entre o discurso que eu acabara de escutar e a prática do budismo de Fo Guang Shan retratada naquelas fotos. Ou seja, eu acabara de escutar que, para os budistas, o mais importante não é a “materialidade” e sim a doutrina. Logo em seguida eu me deparava tanto com uma das experiências mais marcantes da espacialidade do Templo — seu incensário e a principal sala de cerimônias —, quanto com evidências concretas da importância das coisas budistas registrada em fotos. Uma vez que fotos são recursos utilizados para eternizar materialmente determinados instantes intencionalmente escolhidos, vale aí observar que, em cada uma daquelas imagens, era justamente a materialidade o que estava sendo colocado em evidência para que os ideais de Fo Guang Shan pudessem ser comunicados e apreendidos, de modo a transmitir as noções relacionadas aos conceitos acima citados. Sem falar na concretude dessas fotos em si, enquanto coisas capazes de agir tanto na espacialidade do Templo — por exemplo, guiando o fluxo dos transeuntes e provocando determinadas narrativas espaciais em seu entorno —, quanto em seus espectadores, potencializando sentimentos e fomentando conexões entre eles e as noções retratadas nas imagens. Ou seja, o que eu mais via ali era a materialidade o tempo todo falando em nome do Templo e agindo tanto nos indivíduos e ambientes fotografados quanto nos espectadores da exposição e na espacialidade ao seu redor.

Figuras 32 - QRcode que dá acesso à exposição do Concurso de Fotografia 2021 da Bliia.
 Figura 33 - Foto “Fé e Legado”



Figura 32: QRcode que dá acesso à exposição do Concurso de Fotografia 2021 da Bliia em um aplicativo de *realidade aumentada*, trazendo novas formas de materialidade aos meios de divulgação do Dharma (32). Figura 33: Foto “Fé e Legado”: devotos recitando cânticos, onde a maioria deles são chineses ou descendentes e o livreto está em chinês, como acontece em todos os templos da Ordem (33). Fotos: de autoria própria. 2022.

Figura 34 - Foto “Oração”



Figura 34: Foto “Oração”: ritual de oferenda de luz ao Buda Shakyamuni com a pérola mani. Essa imagem representa um conto budista sobre o caráter ilusório do mundo material. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 35 - Foto “Encontrando o Buda”



Figura 35: Foto “Encontrando o Buda”: lavar a imagem do Buda Shakyamuni faz parte da celebração do seu aniversário — conhecida como “Celebração do Banho do Buda”. Durante esse ritual, deve-se contemplar a purificação das mentes sendo lavadas pela água do Dharma. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 36 - Foto “Tocando o Buda”



Figura 36: Foto “Lavando o Buda”: outro momento da “Celebração do Banho do Buda” em Kaohsiung, Taiwan. Por meio desses rituais, também é possível acumular méritos. Fotos: de autoria própria. 2022.

Figura 37 - Foto “Tocando o sino e orando pela bênção”



Figura 37: Foto “Tocando o sino e orando pela bênção”: monges tocando os instrumentos do Dharma em alguma cerimônia no Monastério em Kaohsiung, Taiwan (vê-se a estátua ao fundo). Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 38 - Foto “Encontro de Deidades”



Figura 38: Foto “Encontro de Deidades”: Museu do Buda de Fo Guang Shan, no Monastério de Taiwan. Alinhado ao turismo global, é visitado por budistas, turistas e simpatizantes. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 39 - Foto “Mudas de Luz de Buda”



Figura 39: Foto “Mudas de Luz de Buda”: crianças fazendo reverência com *anjali* — também conhecido por *namaskara* ou *namaste* —, o gesto da etiqueta budista mais difundido no mundo. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 40 - Foto “Bênção e oferenda das flores”



Figura 40: Foto “Bênção e oferenda de flores”: Postura ajoelhada em oferenda. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 41 - Foto “Eu sou o Buda”



Figura 41: Foto “Eu Sou o Buda”: devotos fazendo reverência com *añjali*, enquanto monja presta bênção a um deles, usando como instrumento um ramo de planta e um recipiente com água. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 42 - Foto “Festival Cultural das 3 Boas Atitudes e 4 Doações de FGS - Ilha Sul”



Figura 42: Foto “Festival Cultural das 3 Boas Atitudes e 4 Doações de FGS - Ilha Sul”: crianças no templo da Nova Zelândia, aprendendo a postura e atitudes adequadas para a meditação. Foto: de autoria própria. 2022.

3.2 Espaço e lugar: o Templo Zu Lai como paisagem

“Este lugar é um pedaço da China no Brasil”. Esta é a frase mais frequentemente proferida pelos informantes em campo, quando se referem ao motivo que os levou a procurar o Zu Lai. Variações dela também podem ser encontradas na maioria das mais de duas mil avaliações positivas no site TripAdvisor, onde o maior templo budista da América do Sul aparece como a atração turística número um de Cotia, na zona metropolitana da cidade de São Paulo. A grande maioria das avaliações classifica a experiência como “excelente” e a nota geral da atração turística é 4,5 de 5,0 pontos. Outras palavras muito usadas para descrever o Zu Lai são: paz, natureza, tranquilidade, refúgio, beleza, passeio, interessante, zen, contemplativo, “um local para ser vivenciado” e “limpeza espiritual”.

Entre os principais motivos de interesse pelo Zu Lai, citados pelos informantes em campo e por matérias jornalísticas e depoimentos disponíveis na internet, está a atração pelo “exótico” atribuído aos aspectos materiais da cultura chinesa (que por vezes é confundida com a japonesa) presentes nas construções, na paisagem, nos objetos e nas próprias pessoas. Também é mencionado a proximidade à São Paulo e a facilidade de acesso, o fato de ser um “passeio” gratuito, além da ambiência tranquila e revigorante do templo e a refeição vegetariana em buffet livre por um preço atrativo. Citam ainda o interesse na visita à galeria de arte budista e as compras na loja do templo, onde encontram livros editados pelo Templo, japamalas, esculturas, chaveiros, joias, incensos e uma grande variedade de objetos com temática budista.

Em seu nível mais mundano, o Zu Lai acaba por se integrar à paisagem local como um tipo de parque por conta de sua composição interna. A evidência disso está no início do relato na seção anterior. As duas veterinárias que ajudaram no resgate da tartaruga estavam ali num breve passeio após seu horário de trabalho. Nem todos que visitam o Templo estão necessariamente interessados no budismo em si. Por vezes, a intenção é apenas desfrutar de um espaço agradável.

Junto dessa integração geográfica, há também o relativo grau de integração cultural, se assim podemos chamar, pretendido pela Ordem Fo Guang Shan nos locais onde instala seus templos. A situação com a Abadessa recebendo mensagens para averiguar se os rabiscos feitos pelo paciente psiquiátrico eram sinogramas atestam isso. A existência do Templo em Cotia parece cristalizar uma certa referência de estética estrangeira que traz a possibilidade de interpretar qualquer sinal ou conteúdo tido como estranho ao entendimento local a partir desse referencial externo. Talvez, em outros lugares, a mesma situação não teria engendrado a busca de alguém para decifrar aqueles grafismos, tendo em vista idiomas do leste asiático.

Estar no Zu Lai traz uma experiência muito similar a que se tem quando se está em algum outro templo Fo Guang Shan em outras partes do mundo. O estilo arquitetônico é, na medida do possível, parecido com o da matriz em Taiwan e, em muitos casos, incluindo o Zu Lai, elementos constitutivos da própria edificação, como telhas, tijolos e outros elementos das construções, são itens originais importados de Taiwan. Além disso, a narrativa visual e imagética e a própria disposição de esculturas e outros elementos são similares entre si, em se tratando dos templos da Ordem.

A padronização estética e arquitetônica demonstra o claro objetivo de reconstituir um cenário específico relacionado ao local de origem da Ordem, criando uma espacialidade própria que se insere em contextos diversos sem perder suas características-chave. Em certo sentido, o Templo pretende ser uma espécie de realidade autóctone transplantada. Há certo caráter centrípeto nos sentidos engendrados pelo Zu Lai. Isto é, o Templo funciona como um eixo organizador de uma lógica interna que, até certo ponto, independe do contexto cultural do país estrangeiro que a circunda. É isso que produz o efeito descrito por visitantes como “um pedaço da China no Brasil”, evidenciando o caráter transnacional das dinâmicas da Ordem e os limites por ela colocados às interações e trocas com os diferentes contextos sociais e culturais que circundam os templos em diferentes lugares do mundo.

Ao mesmo tempo, configura-se um certo tipo de heteronomia — na medida em que esses sentidos se solidificam a partir da diferenciação em relação ao contexto estrangeiro. Ou seja, a autoafirmação de sua natureza única e distintiva, da singularidade da chinesidade de Fo Guang Shan, depende de um referencial outro. Assim, há um imbricamento de realidades justapostas que coexistem de forma contígua e até entremeada, em alguma medida, ainda que estas realidades não se interpenetrem por completo. Isto porque o Templo existe para si próprio enquanto organizador da vida de seus monásticos e devotos, ao mesmo tempo em que, pela definição de seus propósitos sociais, oferece ao mundo uma paisagem a ser apreciada e vivenciada, compondo um certo tipo de dádiva que pode ser interpretada (e recebida) ora como propriamente religiosa, ora como cultural num sentido mais amplo.

Em termos materiais, a construção dos templos de Fo Guang Shan é pensada e esquematizada a partir de lógicas não só do budismo em si, mas também das particularidades do Mahayana, das diretrizes da própria Ordem e da longa interação histórica entre essa religiosidade e as dinâmicas culturais chinesas. No entanto, como mencionado, a justaposição de esferas culturais não torna o simbolismo presente nessa estrutura material um imperativo para que a experiência estética proposta atinja o público leigo de modo significativo. Isto é, não é preciso

descobrir um suposto “verdadeiro sentido” dos objetos e construções para que a vivência no Templo cumpra com seu objetivo de afetar os visitantes, sejam eles devotos ou turistas e simpatizantes. Afinal, é do próprio cerne do Fo Guang Shan uma certa monumentalização de seus templos como espaços de *cultura chinesa* que operam de forma simultânea às funções rituais.

Como procuro evidenciar no quarto capítulo desta dissertação, mesmo para os monásticos e devotos capazes de identificar os significados e sentidos canônicos de cada objeto, símbolo ou prática, essa decodificação não é priorizada como algo a ser vivenciado em si mesmo. A experiência religiosa é vivida não em uma superinterpretação constante de espaços e objetos, mas nas práticas do cotidiano naqueles espaços. Portanto, o sentido simbólico presente nos elementos dos templos de Fo Guang Shan funcionam apenas como um lembrete ou estímulo daquilo que foi estabelecido pelos personagens fundamentais do budismo como lições para permear exatamente aquilo de mais mundano que há na vida.

Não é à toa, portanto, que não existe um caráter iniciático no acesso a esses significados. O próprio Templo Zu Lai oferece uma visita guiada que explica em detalhes o que significa cada elemento de sua construção e arquitetura e de seu acervo. Nessa espacialidade, não há um filtro para uma dimensão secreta de interpretações religiosas mais profundas. Não é imperativo que haja mediadores entre a esfera mundana e a sagrada, filtrando o contato dos devotos com a dimensão do divino.

Já os objetos sagrados budistas estão imbuídos de poder numinoso em si próprios e, portanto, ganham um papel especial para os discípulos dessa religiosidade. Por exemplo, o culto às relíquias — partes do corpo de um buda ou monge importante —, vem de períodos iniciais do budismo ou é tão antigo quanto ele. Esse costume era considerado um elemento distintivo do budismo e servia como uma bandeira simbólica contra as críticas em relação a ele, pois, segundo Kieschnick (2003, p.32), “não bastava introduzir conceitos, rituais e crenças; fossem imagens sagradas ou relíquias sagradas, céticos e devotos queriam evidências 'tangíveis' da eficácia da nova religião”. Ou seja, esses objetos serviam como uma prova incontestável — já que material —, da própria eficácia dessa religiosidade.

Desde os tempos remotos até hoje em dia, a principal atividade dos devotos de um monastério budista é a oferenda de flores, alimentos, luz e incenso diante de imagens e relíquias. Isto porque objetos sagrados budistas não são apenas símbolos do sagrado, eles próprios são considerados sagrados. Eles tornam a religião tangível e permitem às pessoas — sejam elas monges eruditos ou devotos analfabetos —, experienciarem o budismo de um modo ao mesmo tempo potente e intimista, sem a necessidade de intervenção e explicações. Eles também servem

para garantir o acúmulo de méritos tanto para a comunidade monástica conexas a eles quanto para os discípulos que os veneram ou mesmo para os simpatizantes que os contemplam, segundo a doutrina. Isto quer dizer que eles desempenham um papel essencial como prova do poder do budismo e, além disso, também servem para atrair patronos e para construir prestígio para os templos que os abrigam (KIESCHNICK, 2003, p.24-36).

Figura 43 - Oferendas de flores ao Buda Shakyamuni



Figura 43: Oferendas de flores ao Buda Shakyamuni com a pérola mani, localizado no final do pavilhão superior que fica em frente à Sala dos Antepassados. Essa imagem representa um conto budista sobre o caráter ilusório do mundo material. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 44 - Oferendas de incensos no Grande Incensário



Figura 44: Oferendas de incensos no Grande Incensário. É prática budista fazer oferendas. O ato de acender um incenso representa a purificação da mente, pois “assim como a fragrância exalada alcança longas distâncias, bons atos também se espalham em benefício de todos”. As pessoas são orientadas a fazer a oferenda de incenso, enquanto pensam no seu próprio corpo e mente, desejando extinguir as aflições; fazer votos para despertar sua mente e, enquanto não desperta, beneficiar o maior número de seres possível ajudando-os a extinguir as aflições, sejam pessoas da sua família, amigos, conhecidos ou desconhecidos que cruzam seu caminho. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 45 - Cartaz “Os 10 benefícios do incenso”

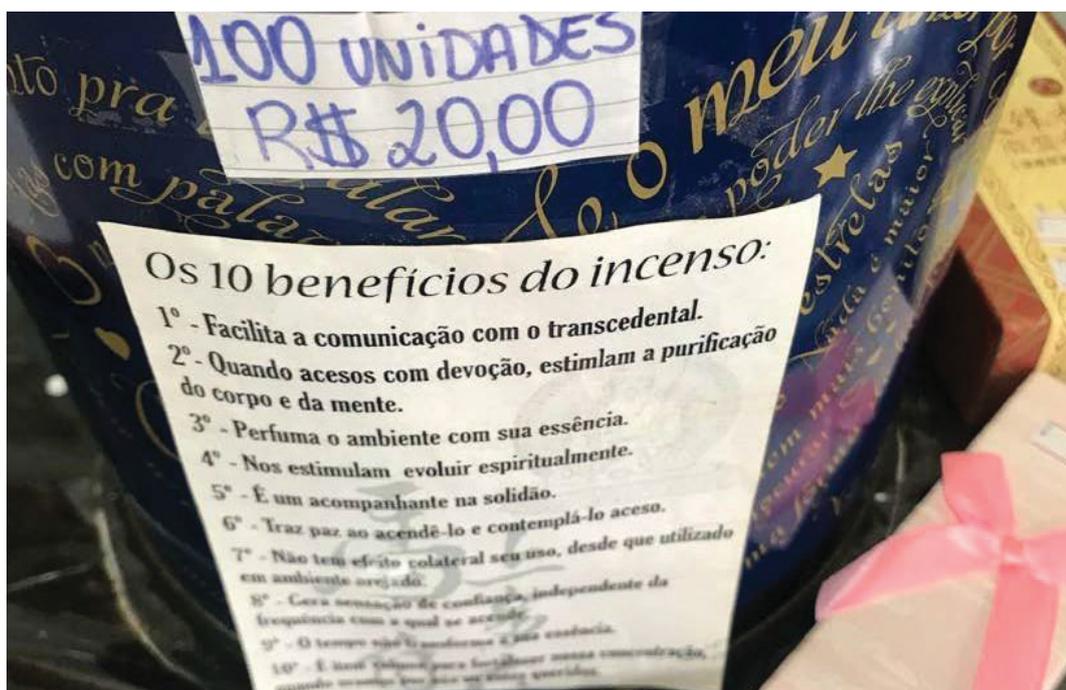


Figura 45: Na loja do Templo, há um comunicado junto aos pacotes com 100 unidades de incensos, enumerando alguns dos benefícios alcançados por meio da prática de queimar incensos. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 46 - Oferenda de alimentos no Dia da Sanga



Figura 46: Oferenda de alimentos no Dia da Sanga (relato no capítulo 4). Foto: de autoria própria. 2022.

Certo é que existem restrições quanto ao acesso físico a determinados espaços do Templo Zu Lai, seja por questões administrativas (acesso permitido somente aos monásticos e funcionários), seja por questões doutrinárias (espaço para uso cerimonial e, portanto, permitido somente para monásticos e discípulos), ou, ainda, por questões comunitárias (espaços permitidos somente para monásticos e discípulos chineses e seus descendentes, como é o caso do acesso às cerimônias executadas na Sala do Grande Herói). Porém, por assim dizer, o conhecimento sobre os significados desses espaços está ao alcance de qualquer pessoa minimamente interessada, seja ela budista ou não. Por exemplo, a relíquia acomodada no Templo está visível a todos, no Museu de Arte do Zu Lai (não é permitido fotografar em seu interior), disponível para ser adorada ou contemplada, independente de se ter uma noção clara da importância do culto às imagens sagradas

no budismo. Sendo assim, a experiência estética do Templo enquanto paisagem pertence majoritariamente a uma dimensão sensorial.

3.3 Cenas e cerimônias: corpos como paisagem

Tratar o Zu Lai como uma espécie de dobradiça cultural é remeter ao fato de que existem diferentes experiências coabitantes de um mesmo espaço e um mesmo tempo, ainda que nem sempre de modo total e coetâneo. Isto é, há interação e fluxo na mesma medida em que há impedimentos e interdições. Entender o Templo como paisagem evidencia isso na medida em que observamos como, para além da estrutura física do lugar, as próprias atividades da vida monástica acabam se tornando parte desse cenário que é apresentado esteticamente ao público leigo. De tal forma, os participantes ativos da lógica interna do budismo — isto é, os membros da Ordem e os membros da Sanga —, ou, ainda, os chineses e seus descendentes, acabam por se tornar eles mesmos componentes da paisagem.

Esse panorama de contraste cultural entre a estética budista e os costumes sensoriais brasileiros ou não-chineses, de modo geral, faz com que a conjuntura de transplante transnacional de paisagem (figuras 48, página 80 e 49, na página 81) acabe operando como uma potencialização de dinâmicas historicamente muito próprias do budismo chinês em si. Kieschnick (2003, p.85) comenta como objetos investidos de significados tornam-se *locus* de devoção e acabam servindo como fonte de identificação: na mesma medida em que um monge pode ser facilmente identificado pelas suas vestimentas, um devoto também pode graças a seu “rosário” (o já referido *japamala* (figuras 47), também chamado de *shuzhu* em certas fontes), por exemplo.

Figura 47 - Japamalas à venda



Figura 47: Japamalas à venda na loja do Templo. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 48 - Vista parcial do portal para a área antiga do Monastério de Fo Guang Shan, Kaohsiung, Taiwan



Figura 48: Imagem de acervo pessoal, fotografada em 2007, aqui utilizada para ilustrar a informação pretendida. Foto de uma vista parcial do portal para a área antiga do Monastério de Fo Guang Shan, Kaohsiung, Taiwan. Destaco o estilo arquitetônico da obra e a própria ambiência do espaço, que inspirou o projeto do Templo Zu Lai, assim como os demais templos Fo Guang Shan pelo mundo. Foto: de autoria própria / acervo pessoal. 2007.

Figura 49 - Monja conversando com devotos



Figura 49: Monja conversando com devotos de origem chinesa no Zu Lai. Destaco a similaridade da paisagem – incluindo os corpos ali presentes –, em relação à matriz (figura 48). Foto: de autoria própria. 2022

O Templo mantém, ao longo do ano, cerimônias regulares aos domingos, às 10h, e cerimônias eventuais em português, aos sábados, às 15h30. Nesse contexto, cerimônias tratam especificamente de ritos tradicionais cuja liturgia foi desenvolvida por mestres do budismo chinês e cujo foco está na recitação de sutras e mantras ligados à tradição Mahayana, de modo a buscar uma aproximação com os ensinamentos propostos desde o Buda Shakyamuni. As cerimônias remetem a um certo tipo de práticas que envolvem cânticos e ritos específicos que, para além da função de comunicação com o transcendental, também operam como ferramenta de preservação dos próprios mecanismos da liturgia através de sua reanimação e reencenação cíclica. Além disso, e principalmente, elas também servem como uma forma de gerar méritos e dedicá-los aos antepassados. Os meandros deste último fator são tema do quarto capítulo da presente dissertação.

Figura 50 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia



Figura 50: Durante a pandemia, a lógica espacial das cerimônias foi alterada. Nessas ocasiões, a Sala do Grande Herói permanecia vazia e as monjas falavam direcionando-se diretamente para a câmera. Foto: divulgação. [s.d.]

As cerimônias são conduzidas por monges e monjas ordenados, que também são encarregados de manusearem os chamados “instrumentos de Darma” (figuras 53 e 54, na página 85, e figura 103, na página 144). Estes são instrumentos de percussão não exatamente exclusivos do budismo, mas talvez estejam mais intensamente associados ao imaginário dessa religiosidade. Os mais conhecidos são o “peixe de madeira” (objeto de percussão de mão, mas podendo ser maior, feito de madeira), o gongo, o tambor e o sino de mão. Esses instrumentos são utilizados para ditar o ritmo e a cadência dos cantos e recitações que formam o curso da cerimônia. Na Sala do Grande Herói, eles estão dispostos ao redor do altar adornado com flores, estátuas e figuras de Buda e/ou outros bodisatvas, além de objetos litúrgicos associados à cerimônia. Em frente ao altar

e no centro do salão está o púlpito onde se posta a monja ou monge encarregado de conduzir a liturgia. Em suas laterais, estão dispostos os bancos e dispositivos para os devotos ajoelharem-se. Os discípulos e visitantes devem usar as portas laterais para entrar — mulheres pelo lado esquerda e homens pelo lado direito. A passagem central é reservada aos mestres e mestras (figura 51 e 52, na página 84).

Junto de toda essa composição visual propiciada pela liturgia, outro elemento que se destaca nessa paisagem que se anima nos corpos das monjas e monges é o conjunto de vestimentas monásticas. Os mantos seguem a tradição do budismo chinês, cujo modelo remete à dinastia Tang (618-906 A.E.C.), período em que os imperadores reverteram o banimento do budismo nos territórios do antigo Império Chinês. Essas vestes são divididas em duas peças. A mais comum é o Chang Shan (figura 55, na página 86), o manto ocre ou manto marrom, usado por monges e monjas no dia a dia. Por cima dele, em ocasiões cerimoniais, usam-se dois complementos. O primeiro é o Hai Qing (figura 56, na página 86), um manto preto, e o segundo é o Kashaya (figura 57 e 58, na página 86), que é exclusivo dos monges e tem duas cores: o laranja é usado por monges de forma geral, e o vermelho que é normalmente usado pelo abade do monastério, mas também pode ser usado pelo encarregado de celebrar as cerimônias principais.

Com essa confluência entre cerimônias e corpos em comunhão litúrgica, podemos observar a constituição de uma paisagem que não é apenas um visual estático, mas principalmente uma espécie de fluxo de experiência. O arcabouço estético apresentado incorre, então, nos próprios corpos da Sanga, oferecendo ao público turista um certo tipo de imagética móvel, como se estivesse experienciando uma amostra em tempo real da dita *cultura chinesa*, tal como pensada e proposta pela Ordem Fo Guang Shan.

Figura 51 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados

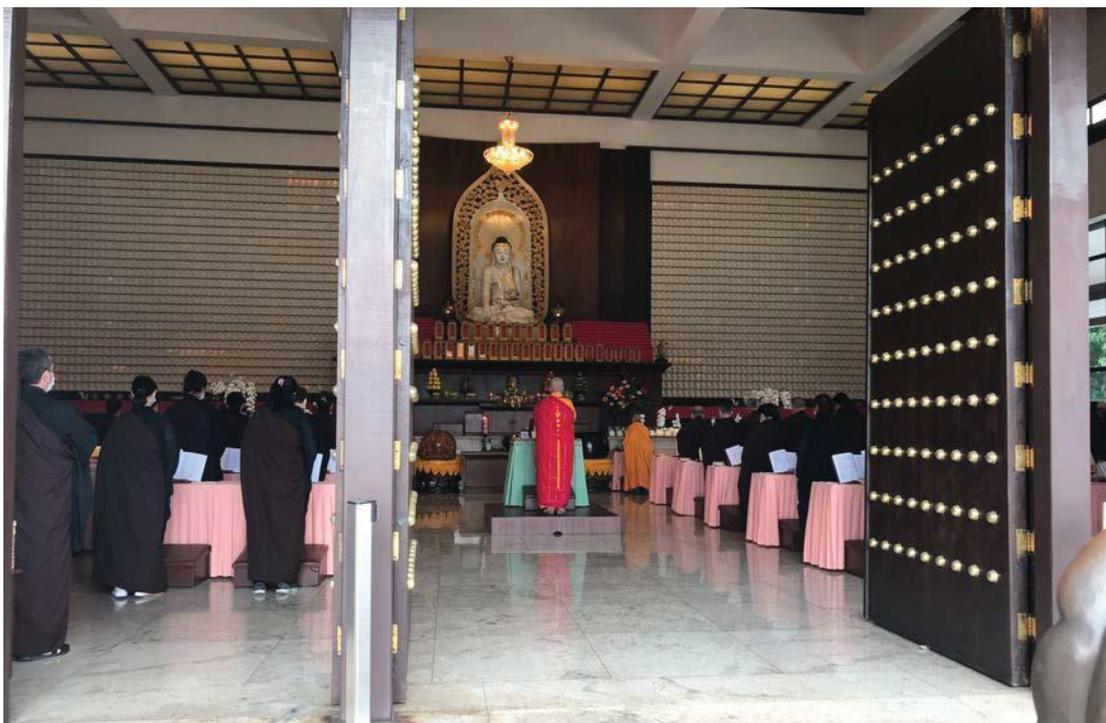


Figura 51: Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados, celebrada na mesma data do Dia da Sanga (capítulo 4). A Abadessa está ao centro, em um patamar elevado. Em geral, as mulheres ficam à sua esquerda e os homens à sua direita. Nesse dia, segundo o que me foi informado pelos voluntários, havia uma quantidade desproporcional de homens e mulheres e, por isso, eles foram posicionados em fileiras intercaladas. No canto esquerdo da foto, está o único devoto não-chinês cujo acesso à Cerimônia foi permitido por ele ser o responsável pela mesa de som, que está logo atrás dele. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 52 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados



Figura 52: Outra cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados. O primeiro monge na fila da direita, com máscara azul, é o único monge não-chinês do Templo Zu Lai. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 53 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia



Figura 53: Cena de uma cerimônia realizada durante o período do confinamento social. A monja com o microfone está também tocando um instrumento do Dharma. Ao seu lado está o Peixe de Madeira, mais ao fundo está o Gongo e entre eles o altar com oferendas de incenso, alimentos e luz. Foto: divulgação. [s.d.]

Figura 54 - Cena de cerimônia transmitida no Youtube durante a pandemia



Figura 54: Cena da mesma cerimônia durante o confinamento social. A Abadessa Miao You (ao lado do Gongo) está com um instrumento do Dharma e a outra monja faz reverência com *añjali*. Foto: divulgação. [s.d.]

Figura 55 e 56 - Chang Shan, o manto ocre ou manto marrom e o manto preto



Figuras 55 e 56: *Chang Shan*: o manto ocre ou marrom, usado por monges e monjas no dia a dia. Nas cerimônias, os monásticos usam, sobreposto a este, o *Hai Qing* (manto preto básico) ou um *Kashaya* (manto cerimonial de uso exclusivo dos monges) (55). *Hai Qing* preto: uma veste comprida e de mangas longas, que significa o “oceano límpido” refletindo a vastidão e a pureza do Dharma. Esta vestimenta é usada pelo leigo que tenha tomado apenas o “Refúgio da Jóia Triplíce”, nas ocasiões em que se exige um monge celebrante no centro do Salão Nobre de um templo — no Zu Lai, Sala do Grande Herói (56). Fotos: divulgação. [s.d.]

Figura 57 e 58 - Kashaya vermelho e Kashaya laranja



Figuras 57 e 58: *Kashaya*: é o manto cerimonial de uso exclusivo dos monges. São os “mantos do campo de méritos” e seu uso remete ao cultivo nos campos visando uma colheita farta. Eles também são chamados de “vestes da compaixão” e “vestes do distanciamento do mundo”, entre outros nomes. O *Kashaya* vermelho é confeccionado com 25 tiras de retalhos de pano, sendo usado por cima de um *Hai Qing* amarelo (de uso exclusivo dos monásticos). O *Kashaya* laranja é feito com 9 tiras de retalhos de pano e é vestido por cima do *Hai Qing* preto (vestimenta cerimonial preta). Fotos: divulgação. [s.d.]

É talvez nessa configuração de “paisagem animada” que mais se evidencia o caráter intersticial do Templo Zu Lai ao justapor diferentes esferas culturais. Isto porque as cerimônias podem ser assistidas pelo público de turistas e simpatizantes, mas estes não podem participar delas (figuras 57 e 58, na página 86, e figura 59, na página 88). Aí jaz a sutil, mas firme, fronteira que marca o limite entre os membros da comunidade, a Sanga — e, em especial para seus membros de ascendência chinesa, para quem de fato o Templo existe primordialmente —, e os curiosos e potenciais afetados pelas dádivas do budismo num nível mais superficial.

Quando digo que certas práticas não podem ser acessadas pelo público geral, me refiro ao fato de que há uma separação espacial entre lugares. As salas onde ocorrem as cerimônias possuem objetos próprios para a presença dos monges e dos devotos, como bancos, mesas e altares, e comportam apenas um certo número de pessoas. Não obstante, esses espaços não são propriamente fechados, permitindo que turistas e simpatizantes possam assistir a esses momentos a certa distância (figuras 59 a 63, nas páginas 88 e 89). Verifiquei a tangibilidade desse limite em campo ao testemunhar a cerimônia do Dia da Sanga ao longo de todo um fim de semana no início de agosto de 2022. Trago o relato com maiores detalhes no quarto capítulo, mas vale como ilustração do debate aqui proposto adiantar como havia uma clara discrepância de percepções e envolvimento entre turistas e discípulos chineses e seus descendentes. Enquanto os membros da Sanga — volto a dizer, somente os chineses e seus descendentes —, cumpriam com as prescrições da cerimônia, os turistas (e os budistas não-chineses, ali colocados como voluntários) assistiam a tudo como se testemunhassem uma encenação de hábitos de outro mundo. Por outro mundo, neste caso, me refiro ao sentido mais amplo, como se vislumbrassem um certo tipo de gabinete de curiosidades vivo. O contraste era enfatizado por toda a celebração ser feita em chinês, sem tradução para o português. Este era, inclusive, um dos motivos apontados pelos informantes no campo para o veto ao acesso de voluntários não-chineses à sala principal. Estes acabavam encarregados de monitorar o público turista (figura 63, na página 89) ou eram realocados a uma sala secundária, para desempenhar a cerimônia somente escutando a cerimônia que estava ocorrendo na sala principal, cujo áudio estava sendo transmitido para aquele espaço em particular (figura 64 e 65, na página 90).

Figura 59 e 60 - Vista de fora da Cerimônia dos Antepassados e da Cerimônia da Sanga



Figura 59 e 60: Fragmento do que é possível ver de fora, como uma turista ou simpatizante, da Cerimônia dos Antepassados, celebrada no mesmo final de semana do Dia da Sanga (59). Não-chineses assistindo à Cerimônia da Sanga, no domingo — pai e filhos à frente, e uma devota ao fundo (60). Fotos: autoria própria. 2022.

Figura 61 - Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados



Figura 61: Cena da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados, quando os monásticos e devotos estão no pavilhão, regressando da procissão até a Sala dos Antepassados. Turistas são mantidos com restrições, inclusive sendo advertidos se ultrapassarem uma distância mínima. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 62 - Turistas assistindo à Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados



Figura 62: Turistas e simpatizantes assistindo à Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados, desde uma distância mínima permitida — o “limite” é a borda do incensário. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 63 - Voluntários que prestam informações aos turistas e simpatizantes



Figura 63: Discípulos não-chineses não são permitidos nas cerimônias importantes. Na Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados, o casal de devotos está desempenhando o papel de voluntários que prestam informações aos turistas e simpatizantes e mantêm a organização prescrita para aquele espaço, enquanto assistem aos rituais desde a área externo da Sala do Grande Herói. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 64 e 65 - Sala secundária no pavilhão inferior



Figuras 64 e 65: Sala secundária localizada no pavilhão inferior, para onde é transmitido o áudio da cerimônia principal que está, simultaneamente, acontecendo na Sala do Grande Herói. Foto: de autoria própria. 2022.

Quando perguntei à voluntária sobre essa fronteira idiomática e sobre a ausência de não-chineses participando da cerimônia, ela respondeu algo que soou como uma racionalização educada para motivos implícitos mais complexos. “Imagino que é como se eu estivesse na missa e chegasse um monte de chinês. Daí o padre termina a missa em português e depois tem que repetir tudo em chinês. E a gente ali querendo ir embora.”

Vê-se, portanto, a aludida coexistência não totalmente equilibrada de diversos objetivos sintetizados num mesmo espaço. O Zu Lai existe para atender à população diaspórica e prioriza a participação dessas pessoas. Ao mesmo tempo, pelos princípios modernizantes que caracterizam o humanismo pretendido pela Ordem, as atividades dos seus templos são acessíveis — isto é, testemunháveis —, aos turistas e simpatizantes, ou mesmo aos discípulos não-chineses, como forma de apresentar e espalhar o budismo e a chinesidade de Fo Guang Shan para o mundo.

Ainda que não mutuamente excludentes, essas pretensões não se encaixam nem por completo e nem de forma harmoniosa. É inevitável, como veremos, tensões emergentes em diferentes circunstâncias. Essas dinâmicas evidenciam o caráter processual e de fluxo constante da materialidade do budismo humanista da Ordem, ressaltando que os elementos que constituem esse mundo de sentidos são mobilizados das mais distintas formas, de acordo com os mais diversos entendimentos e estratégias. Retomo aqui o pensamento de Ingold (2000, p.220-242) sobre paisagem não como algo estático e cartográfico, mas sim como um ambiente profundamente marcado por um horizonte de relações e narrativas que se fazem e são feitas a partir desses espaços.

Figura 66 - Fila de devotos no Dia da Sanga



Figura 66: Na Celebração do Dia da Sanga, devotos enfileiram-se nas escadarias do Templo para doação de dinheiro, depositado em envelopes na tigela de mendicância das monjas. Como já dito, a maioria dos integrantes da Sanga é de origem chinesa e suas características distintivas em relação aos não-chineses são facilmente identificáveis. Suas roupas, seus traços fisionômicos, idioma e as próprias posturas corporais integram a espacialidade do Templo e a paisagem naquele espaço. Foto: de autoria própria. 2022.

4. Imagens

Há uma relação inegável e inescapável entre imagens e paisagens quando tratamos de ambientes marcados pela presença humana e, mais ainda, construídos culturalmente por meio dessa presença. Como apresentado no capítulo anterior, grande parte da produção estética do budismo recorre a imagens altamente representativas, sejam elas bi ou tridimensionais. Se, antes, nosso foco estava em observar como essa produção material acaba por engendrar uma espacialidade bastante particular que supera sua própria natureza imagética, agora tratamos de voltar a atenção para as especificidades desse aspecto primordial, especialmente quando consideramos que ele exerce outras funções para além de operações no espaço.

A exposição fotográfica que descrevi no capítulo anterior, por exemplo, pode ser interpretada como uma produção de discursos agradáveis, que busca transmitir visões mais concretas do que é o budismo na prática e de como se configura sua inserção na cultura chinesa tão intensamente associada à doutrina de Fo Guang Shan. Em certo sentido, se as cerimônias, como demonstramos no capítulo anterior, podem funcionar como uma espécie de paisagem animada, a exposição fotográfica pode ser interpretada como um tipo de apelo aos afetos dos espectadores. Isso porque, de certo modo, o que está registrado e exibido nas fotos, é, invariavelmente, uma produção de autorrepresentação cultural voltada tanto para a Sanga quanto para um público alheio. Este último objetivo fica evidente quando levamos em consideração que a exposição foi estrategicamente posicionada justamente no corredor onde estão — nessa ordem —, os acessos à cafeteria, à loja, a uma sala de meditação, ao museu de arte, ao *playground* e ao refeitório. Ou seja, exatamente onde se espera que haja um afluxo maior de turistas ou simpatizantes.

Até aqui, amparei-me na noção de *ideologia semiótica* apresentada no primeiro capítulo (KEANE, 2018) para perceber como as imagens no contexto do Zu Lai são processadas e organizadas e como elas afetam as dinâmicas da Sanga. Agora, passo a focar em como essas imagens atuam sobre o campo externo, em produções de sentido que visam afetar leigos com imagens e conteúdos mais acessíveis, ou de modo “intencional” (como na exposição de fotografias que comentei há pouco), ou de modo menos controlado, baseado em como turistas e simpatizantes absorvem e se deixam afetar por estas imagens. Em outras palavras, observo produções de imagens e conteúdos mais acessíveis que, como veremos, tornam a absorção do budismo — assim como da chinesidade de Fo Guang Shan —, mais harmoniosa e palatável do que se os elementos dessa

religiosidade fossem apresentados somente com uma carga doutrinária ou iniciática.

Ao nos aprofundarmos na produção imagética do Templo, percebemos que ela também opera de forma multifacetada, tal qual a espacialidade da paisagem. Vimos, ao longo do segundo capítulo, que há formas de delimitar fronteiras espaciais mesmo sem bloquear um mínimo de acesso — no caso, o visual —, às dependências do Templo Zu Lai. Em tempos mais “normais”, quando não há impeditivos para se frequentar o espaço físico do Templo, esses limites são mais sutis e por vezes imateriais, podemos dizer. Afinal, mesmo os voluntários, que também são sempre devotos, não participam de forma plena em todas as atividades monásticas.

Por conta da pandemia e das adaptações necessárias para a manutenção da vida comunitária em torno das cerimônias e celebrações promovidas pelo Templo, algumas dessas formas de marcar limites — mesmo que colocadas de modo não intencional —, ganharam maior concretude no universo online. Como veremos, a escrita acabou sendo a principal ferramenta do tipo, pois substituiu parcialmente a fala, que predomina nas cerimônias presenciais, e serviu como demonstração de integração entre os espectadores digitais.

Este capítulo se propõe, então, a examinar essa produção imagética como parte fundamental dos processos de mobilização e constituição da materialidade no budismo tanto nas cerimônias quanto nas dinâmicas da comunidade. Para tal, abordo especificamente a relação entre budismo e medicina e a operacionalização desse nexos nas cerimônias online realizadas durante o período de isolamento social.

4.1 Budismo e medicina no Sutra do “Curandeiro”

No dia 13 de março de 2020 o Templo Zu Lai divulgou a decisão de cancelar todo e qualquer acesso às suas dependências por tempo indeterminado. Assim, desde o início da quarentena, muito das dinâmicas da experiência religiosa no Zu Lai foi transportada para o ambiente online e essa transposição incluiu a transmissão em formato webinar¹¹ da Cerimônia do Buda da Medicina, que foi ao ar ao vivo pelo canal do YouTube em 15 de novembro de 2020, das 10h às 12h (sessão 1) e das 14h às 16h (sessão 2).

¹¹ Webinar é a “transmissão online na qual a comunicação é de apenas uma via, ou seja, somente o palestrante se expressa e as outras [pessoas] assistem [...] onde a interação dos participantes é limitada ao chat, de modo que eles podem conversar entre si ou enviar perguntas ao palestrante.” (Webinário 2020)

O Sutra da Medicina é um dos mais populares textos sagrados do budismo e narra como o Buda Bhaisajyaguru expôs as virtudes da Terra Pura Oriental da Radiância Azul Celeste do Buda da Medicina a um importante grupo de monges, bodisatvas, reis e intelectuais. O original sânscrito do sutra foi traduzido para o chinês na dinastia Tang por Xuanzang (596-664 E.C.), um monge e peregrino especialista no estudo dos três campos do cânone budista (*Tripitaka*) — os Sutas, o *Vinaya* e o *Abidharma* — que dedicou grande parte de sua vida à tradução para o chinês de mais de mil e trezentos fascículos de sutras e comentários, contribuindo para a difusão do budismo por toda a Ásia (YÜN, 2004, p.10).

Figura 67 e 68 - Bastidores das transmissões de cerimônias durante a pandemia



Figura 67 e 68: Registro dos bastidores das transmissões de cerimônias, durante o período de confinamento pelo Covid-19. Templo Zu Lai, Cotia, SP, Brasil. Boletim do Templo Zu Lai, 7ª edição, 18 de agosto de 2020. Foto: divulgação. 2020.

A medicina sempre fez parte do budismo (ZYSK, 2003, p.518; YÜN, 2004, p.58). Tanto que As Quatro Nobres Verdades — um dos ensinamentos centrais da doutrina budista — frequentemente são descritas como um paradigma médico onde o sofrimento é a doença, o desejo sua causa, a cessação do desejo sua cura e o Caminho Óctuplo o método de seu tratamento. Zysk (2003, p.519) destaca ainda que histórias de tratamentos médicos encontradas no código monástico estão entre os primeiros registros sobre prática médica no mundo e que, quando o budismo se espalhou para fora da Índia, a medicina o acompanhou e se desenvolveu, de modo que prática médica e doutrina budista foram mutuamente constitutivas.

Assim, a Cerimônia do Buda da Medicina (藥師法會, em tradução literal: Sutra do

farmacêutico ou *do curandeiro* e não *do médico*) tem grande importância dentro da doutrina budista, em especial no budismo Humanista, visto que ela fala de práticas diárias no caminho da iluminação. As escrituras budistas apresentam uma ampla variedade de meditações que enfocam o corpo, pois, para os budistas, os processos físicos dependem dos processos mentais e vice-versa e, assim, o corpo é visto como objeto de contemplação e como *locus* de transformação (WILSON, 2003, p.63). Muitas dessas meditações envolvem a consciência plena de atividades cotidianas como a respiração, os modos de comportamento (como ficar de pé e sentar) e atividades rotineiras (como caminhar, comer e descansar). Outras são de natureza analítica, por meio da divisão do corpo em sub-elementos de modo a facilitar uma superação da ilusão de um ‘eu’ duradouro. Segundo a doutrina budista, se alguém se dedica ao cultivo das virtudes budistas (estados físicos, morais e cognitivos salutares), essas virtudes serão reconhecíveis na forma e na aparência de seu corpo (ibid., p.64).

No YouTube, antes e durante a transmissão, consta o aviso em português:

Caro participante, pedimos que se prepare adequadamente para assistir à cerimônia a fim de desfrutar da purificação da mente em benefício de todos os seres. Se possível, permaneça em local silencioso e livre de distrações durante a cerimônia, e vista-se com trajes adequados a um ambiente sagrado. Una as palmas das mãos para receber as bênçãos das mestras e mestres do Templo Zu Lai. Omitufo¹²!

Quando em contato com o budismo, os não-chineses — especialmente os originários do chamado Ocidente —, tendem a considerar seus procedimentos extremamente ritualizados. O que acontece é que essa tradição tem um código de etiqueta próprio. Modelos de comportamento polido aparecem em toda a literatura budista e essa etiqueta aplica-se também ao manuseio de coisas tais como mantos, tigelas, relíquias, instrumentos musicais e a própria espacialidade dos mosteiros. Guias monásticos revelam elaborados regimes de controle corporal, especialmente das mãos. Existem regras contra agitar os braços, ficar em pé com as mãos nos quadris e assim por diante. As atividades de ver, apontar e tocar também são amplamente reguladas. Segundo as escrituras budistas, o domínio da etiqueta faz parte de um esforço mais abrangente para disciplinar conscientemente todo o corpo, a fala e a mente (REINDERS, 2003, p. 266). Como trato no quarto

¹² *Omitufo* (阿彌陀佛) é uma tradução chinesa do nome sânscrito de Buda Amitabha, um nome que significa “luz infinita” e “vida infinita”. Dependendo do contexto *Omitufo* pode significar muitas coisas. Seu uso mais comum é como cumprimento, e neste uso a palavra representa votos de luz, sabedoria e longevidade.

capítulo, é toda essa etiqueta que, junto com a meditação, evidencia que o corpo pode também ser tomado como um objeto que compõe a materialidade budista.

Figura 69 - Monjas apresentam a liturgia



Figura 69: Monjas apresentam a liturgia (uma delas fala em chinês e a outra, com o microfone, traduz para o português). Foto: printscreen. 2020.

A transmissão da Cerimônia do Buda da Medicina começa com duas monjas descrevendo a liturgia e solicitando que todos “tranquilizem a mente”, enquanto tambores e sinos ressoam ao fundo, inspirando um estado de alerta e atenção. Em seguida vemos alguns poucos devotos que tiveram acesso à Cerimônia entrando na Sala do Grande Herói, trajando seus mantos e as máscaras de proteção contra a Covid-19. Por último a Mestra Miao You dirige-se ao púlpito, enquanto os demais fazem reverência com *añjali*. O *añjali* — também conhecido por *namaskara* ou *namaste* —, é o gesto da etiqueta budista mais difundido no mundo. Nele, as palmas das mãos são pressionadas uma contra a outra na frente do corpo e a cabeça ou torso se inclina para frente. "A altura das mãos indica a posição social do indivíduo em relação a outra pessoa. Um *añjali* para um monge totalmente ordenado requer mãos na altura da testa, ao passo que, se dedicado a um leigo, pressupõe mãos na altura do queixo" (REINDERS, 2003, p.265, tradução minha).

Na sequência, todos voltam-se para o altar, enquanto os tambores e sinos ressoam, estimulando um estado de atenção plena e marcando o início dos cânticos. Essa sonoridade ritmada preenche o espaço e dita a cadência dos comandos de voz direcionados aos devotos, proferidas

para sincronizar suas posturas corporais. Eles são verbalizados em chinês, seguidos pela tradução para o português, na ordem: “prostração, levantar, prostração, levantar, prostração, levantar, reverenciar, ajoelhar”¹³. Esses comandos serão repetidos na íntegra por mais doze vezes.

Figura 70 - Transmissão da Cerimônia do Buda da Medicina



Figura 70: A Cerimônia do Buda da Medicina inicia-se a partir da “Ofereenda de Incenso”. Foto: printscreen. 2020.

O primeiro cântico da Cerimônia é a “Ofereenda de Incenso”. O incenso é um item de grande importância no budismo, pois, assim como as flores e velas, é um dos elementos sensoriais que visa estimular o olfato, contribuindo para a autoconsciência e disciplina do corpo e da mente (GÓMEZ, 2003, p.526). Cabe ressaltar que a liturgia segue exatamente a sequência prescrita e executada presencialmente. Mas, no contexto online, esse início tem a capacidade sugestiva potencializada, ao transportar o espectador para o ambiente do Templo, pela mentalização dos efeitos sensoriais da “fragrância permeando todo o espaço”¹⁴.

¹³ Novaes (2014, p.60) destaca a importância de expandir os horizontes etnográficos dos pesquisadores, para além da matriz textual de pensamento em direção a uma abordagem na antropologia “do verbo para o comportamento, o corpo, os gestos, os detalhes sobre os quais nem sempre é possível falar”.

¹⁴ Ofereenda do Incenso: “Incenso queimando no incensário, fragrância permeando todo o espaço. Em todas as direções, Budas percebem-no. Nuvens auspiciosas formam-se em todos os lugares. Com nossa sinceridade, os Budas manifestam-se em sua plenitude. Refugiemo-nos nos bodhisattvas e mahasattvas.” (YÜN, 2004, p.18)

Em determinado momento, junto ao som dos tambores e dos sinos, é entoado a *darani* do Buda da Medicina. Tradicionalmente as *daranis* e os *mantras* são recitados no sânscrito original, não em tradução. *Dharanis* (do sânscrito, literalmente, “a que sustenta”) são textos curtos que contêm “fórmulas poderosas” compostas por sílabas com conteúdo simbólico (mantras) e que podem comunicar a essência de um ensinamento ou de um estado particular da mente que é criado pela sua repetição. (YÜN, 2004, p.89). Mantra (do sânscrito “unir e segurar”) diz respeito à prática consciente de recitar uma palavra, som ou verso com a finalidade de “cultivar a sabedoria, aprofundar a concentração e transformar a consciência” (YÜN, 2004, p.91).

Nesse trecho temos a versão em chinês do sânscrito e sua transliteração em *pīnyīn*¹⁵, mas não em português (figura 69, na página 96). Sem qualquer explicação sobre o que está sendo dito, para qualquer pessoa alheia ao sânscrito e/ou chinês, esse trecho da cerimônia é predominantemente sensorial e observar o altar, suas cores, incensos, velas e oferendas, vestimentas dos presentes, seguir o fluxo dos sons e (ao menos tentar) entoar os cânticos desencadeia efeitos sensíveis que ultrapassam barreiras de linguagem tanto no sentido da cognição quando da interpretação daqueles estranhos caracteres de um idioma alheio. Favret-Saada (2005, p.160) pontua que, em contextos de pesquisa de campo, a comunicação ordinária é a mais pobre experiência etnográfica possível, sendo que as vivências mais ricas geralmente são aquelas em que o etnógrafo não tem acesso a uma comunicação básica ordinária e se vê imerso em situações que não pode explicar ou compreender por completo. E, acredito, é com essa situação que me deparei naquele momento.

Tanto a repetição da sequência “prostração, levantar, prostração, levantar, prostração, levantar, reverenciar, ajoelhar” quanto a sequência de sons dos sinos e tambores e a dos mantras assumem uma cadência ainda mais marcante e intencional. Nesse sentido, essas sequências produzem ritmos litúrgicos valorizados mais por seus efeitos sonoros do que por suas mensagens textuais, pois, por mais que os cânticos sejam compostos por palavras, quando performados, eles perdem o valor linguístico e assumem um caráter especial. De acordo com George J. Tanabe (2003a, p.137-139), cantar o nome de uma deidade evoca todo o seu poder¹⁶. Tanto que uma das

15 A palavra hanzhi (em chinês: 汉字, hànzi) significa caracteres chineses. Pinyin (em chinês: 拼音, pīnyīn) ou, mais formalmente, hànyǔ pīnyīn (汉语拼音 / 漢語拼音) é o método de transliteração (romanização) mais utilizado atualmente para o mandarim. A palavra hànyǔ (汉语) significa “língua han”, e pīnyīn (拼音) significa “fonética”.

16 “O Sutra do Coração (*Prajñāpāramitāhṛdaya-sutra*), por exemplo, é popular no Leste Asiático como um texto chinês sobre o vazio — um ensinamento Mahāyāna fundamental. Mas quando entoado no Japão, cada caractere chinês

práticas mais populares na Ásia é cantar o nome do Buda do Paraíso Ocidental (sânscrito, *Amitābha*; japonês, *Amida*; chinês, *Amituo*). Essa prática é conhecida como *nenbutsu* no Japão, *nianfo* na China e *yombul* na Coréia. Todos esses termos combinam recitação com atenção plena. *Nenbutsu* significa “estar atento a um Buda”. O termo é tido como sinônimo de cântico, pois este exige um estado de atenção plena em seu exercício. Assim, a eficácia dos mantras na obtenção dos efeitos pretendidos depende não só do valor das palavras, mas também do estado de espírito do cantor.

Figura 71 - Transmissão do Mantra do Buda da Medicina

藥師灌頂真言
Mantra do Buda da Medicina
南無薄伽伐帝。埤殺社
婁魯薛琉璃。鉢喇婆喝
囉闍也。怛他揭多也。
Ná mó bō qiē fá dì, pí shā shè,
jū lǚ pì liú lí, bō lǎ pó,
hē luō shē yě, dá tā jiē duō yě.

藥師法會

Cerimônia do Buda da Medicina

佛光山如來寺

FO GUANG SHAN TEMPLE ZU LAI.
+55 (11) 3500-3600 COTIA-SP, SÃO PAULO, BRASIL

Figura 71: *Mantra* do Buda da Medicina. Na versão do Sutra do Buda da Medicina publicada por Hsing Yün (2004), esse trecho é nomeado tanto como *Mantra* quanto como *Darani*. Foto: printscreen. 2020.

Voltando a atenção à transmissão, noto que durante toda a Cerimônia os indivíduos presentes no salão quase não se moveram, fazendo-o apenas para seguir os comandos de voz que pontuam suas ações. Porém, em dado momento há um movimento atípico, quando os devotos se dirigem ao canto direito frontal do salão para prestar suas homenagens no “Procedimento Altar de

recebe uma pronúncia japonesa sem qualquer alteração na ordem das palavras no texto. O resultado audível não é japonês nem chinês, mas uma espécie de linguagem ritual. Muitos leigos japoneses que memorizaram o Sutra do Coração como um canto não sabem o que ele significa, mas não se incomodam com a questão de significado, uma vez que para eles o valor do canto reside na fonética e não no conteúdo.” (TANABE, 2003a, p.137, tradução minha)

Orações pelos vivos”. Em seguida todos retornam aos seus lugares e os tambores e sinos ecoam, quando são dados os comandos de voz e então o Sutra da Medicina é retomado.

Então, a Abadessa inicia a leitura da prece pela congregação, recitada somente em chinês, sem tradução para o português. Novamente, os tambores e sinos ecoam e são dados os comandos de voz aos devotos, dessa vez acompanhados apenas pelo cântico entoado pela Abadessa do Templo em chinês, também sem tradução, intercalado com a entoação de outros ensinamentos e a “leitura de méritos” em chinês, sem tradução, e, por último, a finalização da Cerimônia em chinês, desta vez com tradução para o português. A noção budista de mérito será detalhada mais adiante, no quarto capítulo.

Figura 72 - Altar enquadrado durante a Cerimônia do Buda da Medicina



Figura 72: No enquadramento da transmissão, vemos o altar ao fundo e as monjas tocando os instrumentos e sinos logo à frente dele, enquanto os devotos e a Abadessa ajoelham-se para prestar homenagens. Foto: printscreen. 2020.

Figura 73 - Compartilhamento do Dharma da Abadessa



Figura 73: A monja traduz o Compartilhamento do Dharma da Abadessa. As duas tem um semblante amistoso e tom e ritmo de fala agradáveis. Foto: printscreen. 2020.

Como nesse dia assisti às duas sessões da cerimônia, pude perceber que os assuntos abordados em cada uma dessas finalizações eram diferentes. De modo geral, a Abadessa inicia o compartilhamento do Dharma com agradecimentos aos envolvidos na realização do evento. Ela ressalta que o Sutra do Buda da Medicina “não é apenas bonito de ouvir e cantar. Ele é uma oferenda do corpo, fala e mente e é uma prática para cultivar méritos e sabedoria” e comenta que essa prática diz respeito ao nosso dia a dia, no caminho da conquista de benefícios mentais e físicos, com o objetivo de ajudar a sociedade. Em uma das sessões ela fala que “somente sofre quem não tem conhecimento da facilidade de alcançar cura para todos os males por meio da simples ação da fala do nome de Buda e pela repetição dos mantras”, dizendo que “se na África todos conhecessem esse segredo, possivelmente não passariam fome”. Destaca também que todos os ensinamentos do Buda da Medicina parecem familiares a quem os escuta, pois “combinam” com os seus desejos mais elevados e acrescenta que é justamente isso que Hsing Yun fala sobre o budismo Humanista: “colocar em prática o Sutra do Buda da Medicina é colocar em prática o próprio budismo Humanista que evita calamidades e libera as pessoas do sofrimento”. Ela comenta que o Buda da Medicina é um “grande médico” e que seu ensinamento funciona exatamente como uma consulta médica: “para curar-se, não basta ir ao médico. O mais importante é aceitar e seguir a prescrição médica”. A Abadessa destaca a força da lei de causa-efeito que advém do hábito de

(1) falar o bem, (2) fazer o bem, (3) ter boas ações e cita um texto do Hsing Yun, dizendo que os benefícios da prática budista funcionam como “água salgada em um copo: se acrescentarmos água límpida, aos poucos chegará o momento que poderemos beber dessa água”. Por fim, elas solicitam ajuda de todos para arrumar o salão, destacam que a pandemia ainda não passou, e pedem que todos se cuidem e fiquem atentos às medidas de precaução e também aos comunicados nas mídias sociais e site do Templo Zu Lai.

A cerimônia é toda narrada pela voz que dá os comandos, pelos sons dos instrumentos musicais e pela voz das monjas e dos devotos. Em todas as cenas a câmera é estática e o que incorpora a passagem do tempo é o próprio ritmo da leitura e entonação dos cânticos.

Depois que todos saem do salão, a câmera transfere o enquadramento para a parte externa do Templo e foca na única coisa extra-humana que se mexe — a fumaça dos incensos (figura 72). Finalizamos as duas horas de leituras e entoações de mantras e orações, focando a atenção na fumaça do incenso, agitada pelo vento e que sugere a ambiência do Templo, ao mesmo tempo em que demonstra visualmente o final da Cerimônia.

Nesta seção, trouxe dados etnográficos de uma cerimônia online transmitida durante o período de isolamento social pela pandemia de Covid-19 para observar como as imagens têm um papel fundamental na materialização das relações forçadas a um estado momentâneo de desespacialização, além de apontar como a materialidade ganha novas formas. A seguir, aprofundo a reflexão sobre a produção imagética promovida pelo Zu Lai, ao destacar o papel da escrita como ferramenta de demarcação de pertencimento cultural e participação ritual.

Figura 74 - Imagem final da Cerimônia mostrando o incensário



Figura 74: A imagem final da Cerimônia mostra o incensário que fica em frente à porta do salão. Ali o foco é retirado da imagem de Buda e dos indivíduos e o destaque é dado aos três incensos queimando. Foto: printscreen. 2020.

4.2 Cerimônias em tempos de pandemia: a escrita como imagética da diferenciação

Toda a comunicação do Templo é bilíngue nos idiomas chinês (*hànzì* e *pīnyīn*) e português, nessa ordem. Logo, a chamada para a Cerimônia nas redes sociais era a seguinte:

大家吉祥

附上本週日11月15日佛光山如來寺藥師法會的連結，敬請大家一起上網來參加。謝謝大家

Caros discípulos:

Neste domingo (15/11/2020), teremos a Cerimônia do Buda da Medicina.

1) 上午10時第一支香

10h - 1ª Sessão <https://youtu.be/IPnhH03g4p0>

2) 下午14:00 第二支香

14h - 2ª Sessão <https://youtu.be/kIRzTkgiUxU>

Essa chamada, assim como o restante da comunicação, ao privilegiar a escrita em *hànzì*,

de certo modo age ativamente na comunidade ao determinar uma noção de pertencimento em seu público, delimitando aquele universo por meio da clara mensagem visual composta por esses outros códigos de linguagem completamente inacessíveis aos não-iniciados na cultura chinesa, em uma espécie de relação *estabelecidos* (os chineses étnicos) e *outsiders* (os brasileiros ou não-chineses).

Figura 75 - Imagem da tela de espera antes do início da transmissão do Buda da Medicina



Figura 75: Imagem da tela de espera antes do início da transmissão. Tradução: 佛光山如來寺 (*Fóguāng shānrú lái sì*) significa “Templo Fo Guang Shan”. 藥師法會 (*Yàoshī fǎ huì*) é “Sutra do ‘farmacêutico’ (Buda da medicina)”. 藥師經、拜願、總回向 (*Yàoshī jīng zhǐ bài yuàn zhǔ zǒng huí xiàng*) significa “Sutra do ‘farmacêutico’ (Buda da medicina), Adoração, Retorno Total”. Foto: printscreen. 2020.

Segundo Elias (2000, p.19-20) essa relação é caracterizada pela autorrepresentação dos *estabelecidos* — população tradicionalmente ocupante do local —, como pessoas melhores e superiores tanto em sentidos materiais quanto, principalmente, em termos simbólicos, de virtude, e os *outsiders* (população residente a menos tempo no espaço da comunidade) como inferiores, especialmente do ponto de vista moral, inculcando nestes uma resignação quanto à sua posição subalterna no mundo.

Essa característica da comunicação que comento acima é aplicada, por exemplo, nos objetos rituais, nos livretos que guiam a liturgia da cerimônia presencial, na espacialidade do

templo e nas próprias cerimônias — todas apresentadas e entoadas em chinês —, que, em muitos trechos, aparecem sem tradução para o português. Essa opção idiomática também é refletida no universo online por meio das interações entre os espectadores, que tecem comentários ou saudações nos chats em *hànzì* (哦弥陀佛), em *pīnyīn* (*òmitúófó*) ou em *emojis* de prece e gratidão (🙏) ou do japamala (representado pelo “rosário de oração” 📿), mimetizando posturas corporais e objetos usuais no ambiente das comunidades budistas.

De acordo com Eller (2018, p.27),

[t]oda religião é uma linguagem, com seu próprio vocabulário, literatura e “roteiros” ou coisas comuns e apropriadas para serem ditas. Uma religião também opera no contexto mais amplo de uma linguagem falada normal, ou seja, os americanos “falam cristão” em inglês, enquanto os poloneses “falam cristão” em polonês e os russos “falam cristão” em russo. A introdução de uma religião num novo contexto social e linguístico levanta, portanto, desafios fascinantes.

Sob esse ponto de vista, um observador desavisado poderia considerar que estaria testemunhando na Cerimônia do Buda da Medicina um pouco da introdução do budismo chinês, enquanto religião transnacional, nesse novo contexto social e linguístico brasileiro. Ali estaria em curso um processo de criação e acomodação da coesão social de sua comunidade moral enquanto grupo de pessoas que compartilham normas, valores e moralidade (ELLER, 2018, p.48) que, nesse caso, seria expresso em *hànzì*, em *pīnyīn* e, eventualmente, em português. Ou seja, esse budismo seria falado em chinês na falta de um vocabulário adequado para “falar budismo” em português¹⁷. Por outro lado, posso contestar essa possível percepção, ao considerar os dados da pesquisa de Jens Reinke (2021) sobre Fo Guang Shan quanto a sua opção em utilizar sua chinesidade como

¹⁷ A dinâmica histórica do processo de imbricamento entre o budismo e as matrizes da cultura chinesa já foi aludida diversas vezes ao longo do trabalho e representa todo um campo de estudos à parte deveras profundo para ser tratado de forma adequada aqui. Ainda assim, para elaborar minimamente a título de exemplo, trago as considerações de Eller (2018, p.27) como amostra. Ao longo de sua história, o budismo desenvolveu um vocabulário e uma doutrina altamente sofisticados e diversos termos familiares como *nirvana*, *Samsara* e *Buda* são apenas o início de um extenso sistema linguístico de crença. Por exemplo, ao budismo padrão falta uma ideia de um eu eterno e permanente que sobrevive à morte — ou mesmo que sobrevive de um momento a outro. Isto não significa, evidentemente, que todas as escolas budistas pensem da mesma forma. Quando o budismo entrou na China, conceitos e debates indianos e derivados do hindu passaram por dramáticas mudanças. Muitas palavras budistas não tinham equivalente chinês nem um sentido claro em chinês. Além disso, para tornar as traduções razoáveis e atraentes aos leitores chineses, os tradutores precisavam “familiarizar-se com a literatura, a ética, a filosofia e a história chinesas” e adaptar-se ao estilo chinês em relação à ordem das palavras, conotações e estética, ainda que perdessem atributos de ênfase e métrica existentes nos originais. O resultado foi que os budistas chineses desenvolveram “um budismo peculiar à China”, que incluiu introduzir e construir gradualmente um conceito de *eu budista*, levando os budistas de língua chinesa a afastar-se do antigo conceito budista de não-eu e adotar um conceito budista chinês de “alma imperecível”.

uma estratégia tanto de proselitismo cultural, estético e religioso, quanto de diferenciação no Ocidente pelo senso do exótico, ou ainda como gerador de identidade etnocultural nas comunidades da diáspora étnica chinesa em sua primeira e segunda geração e posteriores.

Posso ainda acrescentar que estamos tratando de uma comunidade religiosa em que seus membros se identificam e são identificados pelos outros como parte de um grupo étnico específico — os *chineses* —, inserida em um contexto não-chinês. Apesar de estarem inscritas dentro de categorias étnicas, suas semelhanças e diferenças não são necessariamente sinônimo de correspondência entre unidades étnicas. As características que mais contam para esse fim são aquelas mobilizadas por seus atores, de modo que variações e semelhanças podem ser atenuadas ou exageradas pelos sujeitos que circulam nessas fronteiras étnicas, dependendo de seus propósitos. De acordo com Barth (2000, p.32-33), geralmente essas características agrupam-se em duas categorias: (i) sinais e signos identitários manifestos tais como idioma, vestimentas e estilo de vida; e (ii) orientações valorativas básicas ou padrões morais. No caso do Zu Lai, ambas as categorias estão explícitas na Cerimônia. Ali, tanto os representantes do Templo quanto os espectadores ativamente reivindicam serem julgados e julgarem-se a si mesmos a partir do prescrito para aquele determinado grupo étnico.

Assim, é possível identificar a emergência de sanções e padrões valorativos que moldam o comportamento social dos sujeitos e que são expressos na Cerimônia Online do Buda da Medicina. Esses padrões funcionam como mecanismos de produção e manutenção de fronteiras dentro da sociedade mais abrangente, prescrevendo valores, categorias e atitudes que diferenciam esses grupos em contato. Segundo Barth (2000, p.37-39), a tendência é que certos traços característicos de cada grupo sejam ressaltados como marcadores da diferença. No contexto do Templo Zu Lai, a materialidade budista chinesa pode ser identificada tanto como o resultado corporificado da diferença entre os grupos em contato quanto como um marcador que opera a manutenção de suas fronteiras étnicas e produz assimilações voluntárias. Porém, pelo menos por ora, o que se vê ali é a constituição da assimilação étnica do endógeno pelo exógeno. Ou seja, a parcela chinesa assimila a parcela brasileira da comunidade, que acaba se filiando — mesmo que, muitas vezes, somente durante um determinado tempo e em um lugar específico —, ao grupo chinês pela adesão aos seus costumes, idioma, padrões identitários e morais, em uma passagem constituída e reconstituída pela prática social e pela articulação de novas formas de relação.

Figura 76 - Detalhe do chat da transmissão ao vivo no canal do Templo Zu Lai

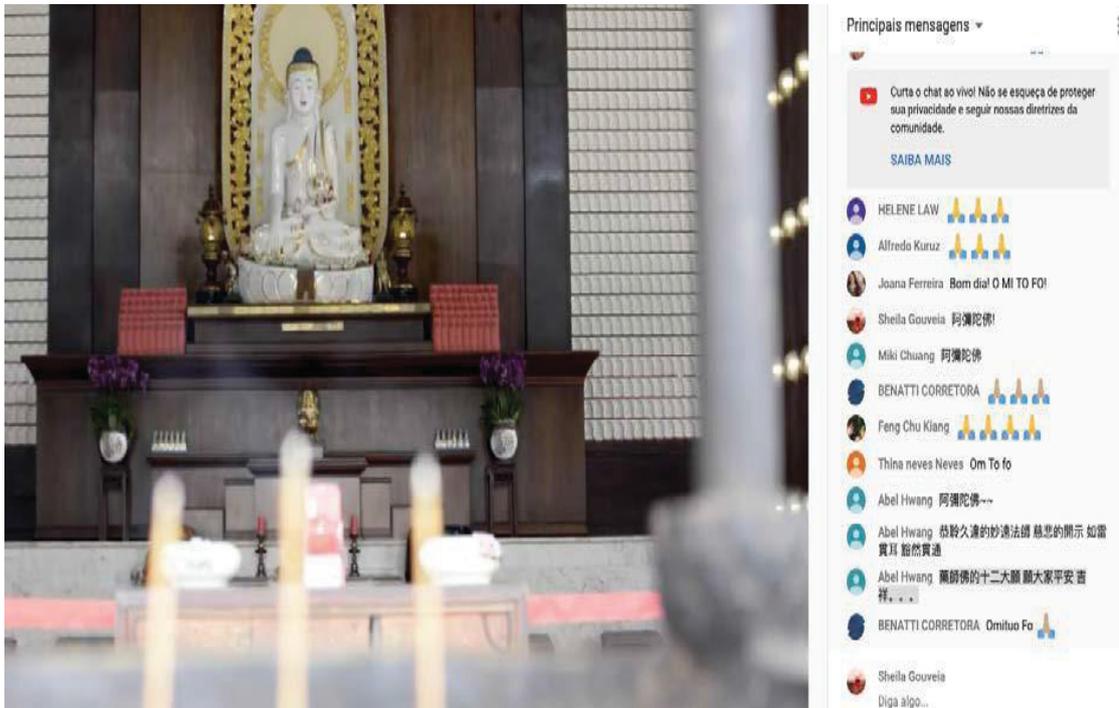


Figura 76: Detalhe do *chat* da transmissão ao vivo no canal do Templo Zu Lai (Youtube). No primeiro plano, mesmo que desfocado, percebemos a presença de três incensos acesos. No plano médio está o púlpito de onde será presidida a cerimônia, com a pessoa de costas para a porta e de frente para o altar. Ao fundo, vemos o altar com oferendas de flores, velas, lamparinas, instrumentos musicais, imagens consagradas e outros objetos rituais de ornamentação (Morse 2003, 726) que envolvem a imagem central do Buda. Foto: printscreen. 2020.

No ambiente do Facebook a interação acontece de um modo diretamente orientado pela estrutura da plataforma que permite, por exemplo, curtir, comentar e compartilhar publicações próprias e de terceiros. Por outro lado, no ambiente do YouTube, o que se dá é a comunicação unilateral do webinar. Isto é, de um lado o Zu Lai transmite sua mensagem sem contar com a participação dos espectadores e, de outro, estes fazem suas saudações ao Templo e entre eles via chat e assistem a Cerimônia sem obter respostas por parte do Templo. Assim, as duas conversas simplesmente não se afetam. Por consequência, qualquer forma de diálogo ocorrida durante essas transmissões acaba por seguir o mesmo fluxo das socialidades já existentes no correspondente evento presencial. Logo que a Cerimônia acaba, tanto o vídeo¹⁸ quanto o chat saem do ar e, assim, toda circulação de mensagens desaparece sem deixar registro rastreável de sua existência, esfacelando seu potencial de ultrapassar os limites espaço-tempo do mundo.

¹⁸ Este webinar se dava ao vivo e não fica acessível na plataforma após seu encerramento.

Outra característica dessa comunicação via chat é o fato de ser possível ali reconhecer o nome das pessoas que deixam suas saudações. Porém, essa informação tem pouco ou nenhum impacto em desfazer o anonimato desse contato, visto que a informação serve, no máximo, para uma identificação entre os pares e pouco diz sobre seus detentores. Aparentemente, o que ocorre é que os espectadores adentram o evento, fazem suas saudações e em seguida apenas concentram-se na cerimônia, exatamente como ocorreria em sua versão presencial, de modo que a lógica do ambiente original se sobrepõe ao ambiente online.

Por fim, como comentado anteriormente, fica mais uma vez literalmente visível a continuidade do “mundo físico” para o online quanto à existência da barreira simbólica — imposta à comunidade e *pela* comunidade —, ao acesso de interlocutores não-iniciados, visto que ali também há a prevalência dos textos em *hànzì* ou *pīnyīn* tanto no material visual utilizado pelo Templo para comunicar a Cerimônia, sua liturgia e cânticos, quanto no *chat*. Contudo, essa particularidade não impede que algum *flâneur* digital¹⁹ venha a transitar pelo evento, até mesmo devido justamente a esse caráter “exótico” que pode reforçar uma certa aura de mistério que acompanha o senso-comum romantizado sobre as “imateriais e evoluídas” religiões asiáticas (KIESCHNICK, 2003, p.10).

¹⁹ Leitão e Gomes (2017, p.45-46) lançam mão da figura do *flâneur* para falar sobre o ato de perambular pelo ambiente on-line, percorrendo seus labirintos em errâncias onde o movimento é transitório, fugidio, efêmero e só pode ser apreendido pelo etnógrafo que estiver disposto a percorrer a mesma errância da flutuação temporal e espacial à qual essa figura se dedica.

5. Objetos

Dada minha inserção limitada em campo e, por consequência, a natureza introdutória ao tema da pesquisa que aqui se enseja, este capítulo serve como um inventário de diferentes aspectos apreensíveis quando debatemos o mundo dos objetos no budismo de Fo Guang Shan. As reflexões apresentadas são um levantamento de questões importantes sensivelmente inter-relacionadas, ainda que não tanto à primeira vista e de forma não tão direta.

Como discutido nos capítulos anteriores, a materialidade no budismo supera uma dimensão puramente física do mundo, ao engendrar categorias imateriais. Ou seja, ao invés de ser apenas um conjunto de coisas meramente físicas, esses elementos são também a causa e o resultado de processos de “objetificação”, de materialização de dinâmicas que inter-relacionam pessoas, objetos e espaços num único horizonte de vivências.

Ao observarmos o Templo Zu Lai como paisagem, o foco esteve em como seus aspectos construtivos e disposições materiais e cerimoniais internas funcionam como motores afetivo-sensoriais para os públicos que frequentam o local e suas imediações. Isso se dá, como já apresentado, por conta da própria lógica da Ordem Fo Guang Shan quanto à sua inserção nos contextos locais das comunidades onde estão instalados os templos, com o objetivo de assistir os imigrantes chineses e seus descendentes e também oferecer ao mundo como um todo — no caso, em especial, à população não-chinesa —, as potenciais benesses do budismo chinês de Fo Guang Shan, configurando um certo espírito de dádiva.

Ao tratar dessas questões, vimos que, apesar de haver uma justaposição razoavelmente harmônica entre a realidade da Sanga e o referencial do público leigo, há também uma clivagem bastante evidente entre essas esferas. Se, por um lado, o significado dos elementos é acessível a qualquer público — na medida em que há uma intenção de usar a estética para afetar os leigos —, por outro, a vivência propriamente dita da religiosidade só se estende aos membros da comunidade budista em si e, preferencialmente, à sua parcela de chineses e descendentes. Isto é, somente a Sanga de fato partilha da comunhão dos valores propostos e sintetizados por Fo Guang Shan; ao passo que, para os “simpatizantes” (que, aos olhos da Ordem, são turistas ao fim e ao cabo), a vida monástica e a estética do budismo estão encerrados dentro de uma certa percepção de simulação em tempo real da *cultura chinesa*.

No nível da paisagem, esse entremeio de percepções e vivências se torna evidente diante das cerimônias, marcadamente nas ocasiões mais especiais. Vale notar, porém, que, diferente do

que foi demonstrado ao focarmos nos sinogramas entendidos como imagens, nas dinâmicas presentes na espacialidade do Templo existem mecanismos de separação que não constituem algo propriamente “físico”. Essas dinâmicas remetem mais a um pertencimento comunitário fortemente determinado por fronteiras culturais, que então passam a configurar uma fronteira material de fato, mesmo que invisível (figura 62, na página 89). Pode-se notar, ainda, que, de certo modo, a própria configuração das comunidades de Fo Guang Shan depende dessas fronteiras — concretas, embora imateriais. Ou seja: em certo sentido, a Sanga “existe” justamente por causa da manutenção desses distanciamentos e fronteiras em relação ao público leigo. Essa distância é física — ou melhor, material —, sem ser geográfica. O cerne da questão está, então, na organização e no funcionamento da comunidade.

Uma possível chave para compreender a organização comunitária do Zu Lai é observar o que, afinal, serve para materializar fisicamente suas delimitações. Em outras palavras, se não falamos nem da comunidade nem dos espaços por eles próprios, estamos nos voltando para o que os preenche e estabelece fisicamente a vida da comunidade. Voltemos nossa atenção, então, ao mundo de objetos que perpassa o Templo.

Quando discutimos a paisagem, os objetos dispostos ao longo de toda a estrutura do Templo são, por assim dizer, parte do cenário. Eles representam um conjunto de elementos que contribuem para a composição paisagística cujo objetivo final é a afetação estética. Não obstante, a diferença dessa afetação nos diferentes tipos de público que frequentam o Templo só se torna relevante quando voltamos a atenção para o tipo de função e, por consequência, de mobilização às quais esses objetos servem. Isto é, eles só se tornam relevantes em si mesmos na medida em que apuramos o olhar para o propósito de seu uso — não necessariamente para seus significados. Importante ressaltar que, neste tema, “propósito de uso” de fato remete a uma dimensão pragmática dos objetos, mas isso não quer dizer que se trate de mero utilitarismo, na mesma medida em que materialidade não se trata de materialismo, como vem sendo discutido ao longo deste trabalho.

Tratar das percepções, funções e mobilizações da materialidade no budismo de Fo Guang Shan requer um entendimento de que algo material não se limita pura e simplesmente ao seu caráter físico. Isto porque esse algo se presta a realizações físicas de concepções de mundo, num sentido mais amplo, envolvendo consigo um conjunto de relações sociais que podem estar imbuídas de simbolismos, mas que não são determinadas apenas por eles. No caso do Zu Lai, como é o tema deste capítulo, os objetos em seu contexto representam a materialidade daquilo que

remete à dimensão “espiritual”. No entanto, ao contrário do que uma percepção usual sobre o budismo tende a conceber, essa dimensão não está descolada do seu contexto mundano, mas, sim, está intrinsecamente conectada a ele, uma vez que não há uma separação dicotômica entre ambos, assim como não há entre corpo e mente, tal qual examino logo adiante. No budismo de Fo Guang Shan, tudo pode ser entendido como objeto, na medida em que são objetos que canalizam a dimensão do sagrado que permeia a vida.

Como apresentado no capítulo anterior, na fala da Abadessa — e corroborado pelos informantes em campo —, o budismo chinês opera de maneira intensamente prática a partir de uma lógica de causa e efeito cujo cerne é a ideia de “mérito”. É a circulação do mérito o que parece, digamos, cristalizar a experiência religiosa no budismo, dando forma à dimensão do sagrado a partir de uma imanência integralizante das dinâmicas da vida. Isto é, o mérito em sua natureza de bem a ser acumulado e distribuído é o que substancializa a dimensão imaterial do budismo em dinâmicas organizadas materialmente. Nesse sentido, todo objeto pode ser visto pelo prisma do mérito e tudo que é material pode ser entendido como objeto, incluindo os corpos dos integrantes da Sanga e o próprio monastério, que funciona como a pedra fundamental da vida comunitária por reunir e organizar todo o mundo de objetos em questão.

Este capítulo se propõe, num primeiro momento, a aprofundar a noção de mérito como forma de contextualizar melhor as dinâmicas aludidas acima e, assim, permitir uma maior compreensão dos esquemas de entendimento mobilizados mesmo nas práticas mais mundanas da vivência budista. Em seguida, exploro as movimentações da Sanga, a partir desse prisma, numa breve incursão etnográfica pela cerimônia dedicada à comunidade e à circulação do mérito em sua função e do próprio Templo. Por fim, trago a visão de meditação promovida (especialmente, mas não somente) pela Ordem Fo Guang Shan como exemplo dos processos de objetificação engendrados na materialidade budista, a fim de evidenciar o caráter deveras mais pragmático e menos “espiritualista” que comumente se associa à prática.

5.1 Bens (i)materiais: a economia do mérito

O mérito (*punya* पुण्य em sânscrito; *gongde* 功德 em chinês) é a virtude cármica adquirida por meio de rituais e ações morais e “fazer o mérito” para um melhor renascimento é o fundamento da ética e da salvação budistas, uma vez que a maioria das comunidades budistas afirma os efeitos soteriológicos de boas ações. Nas palavras de Galle Lopedote (2016, p.67), “o fazer mérito é

menos uma ação específica, e mais uma forma de apreensão do mundo. Ele atribui uma significância para além da ação em si ao subordiná-la à lei do karma.” A sequência completa do *Anupūrvīkathā* mostra que manter uma vida moral e praticar os rituais de mérito — que permitem o seu acúmulo em grandes quantidades —, são o fundamento da vida budista, pois afetam a lei do carma nesta vida e nas próximas. Fazer o mérito depende de uma ritualização — o processo pelo qual certas atividades são regularizadas tanto em desempenho quanto em periodicidade —, e, como tal, é fruto de uma intensa observância da materialidade envolvida nesses rituais²⁰. Essa noção diz respeito à ideia de que existe uma ordem moral invisível governando o universo e que, sob esse sistema, a pessoa é recompensada nesta vida ou na próxima por boas ações — dentre elas, a produção de certos tipos específicos de objetos (KIESCHNICK, 2003, p.157).

Curiosamente, o mecanismo preciso do mérito não é explicado. Ele é considerado uma parte escondida da ordem natural do mundo — como a mudança das estações ou o movimento das estrelas (ibid., p.161). Essa ordem moral, cuja violação traz punições e sua manutenção traz recompensas, é o fundamento da própria noção de carma — em algum ponto do ciclo infinito da vida e morte, toda boa ação será recompensada e toda má ação será punida. O bem-estar de uma pessoa depende em grande medida da moralidade de suas ações nesta vida ou em uma anterior. Ou seja, o “destino” depende de sua reserva de mérito captado durante suas existências. E acumular mérito também é possível por meio de doações materiais que são recompensadas, tanto na vida atual quanto com a promessa de renascimento no “paraíso”. Segundo Tanabe (2003b, p.532), na literatura Mahayana, adquirir mérito por meio da moralidade é fundamental, mas os benefícios adquiridos são ainda maiores quando o mérito é obtido via ações rituais, uma vez que estas envolvem poder mágico superior ao do esforço moral. O Sutra de Lótus, por exemplo, descreve os benefícios que recairão sobre aqueles que simplesmente se esforçarem em ler, recitar, copiar e divulgar o sutra. Esse mérito excede em muito aqueles adquiridos por meio de práticas morais como esmola, paciência e gentileza, tornando mais eficaz a obtenção de méritos via ações rituais do que através do esforço moral. A relação entre benefícios rituais e méritos morais varia de acordo com diferentes tradições e mestres, mas, na maioria dos casos, ambos são indicados pelo

²⁰ A ideia de produção e doação de mérito existe desde o budismo Indiano. Na China, antes da chegada do budismo, não existia qualquer noção comparável a essa. Por exemplo, nas últimas décadas arqueólogos encontraram em tumbas bens e objetos que, segundo manuais geomânticos, serviam para o proveito do morto (eles próprios ou as coisas que eles representavam poderiam ser usados pelo falecido no pós-vida) ou a seus descendentes (prestígio social e boa fortuna por ter condições de enterrar seus pais) mas que nada tinham a ver com o mérito budista e seu preciso e quase mecânico conceito do carma, onde há um “acúmulo de bondade” ligado à manufatura e usos de objetos específicos (KIESCHNICK, 2003, p.160).

único termo japonês *kudoku*, que significa “a virtude do esforço”. A fim de especificar o valor do esforço budista, em oposição a todas as outras ações humanas, a ideia do “campo de mérito” (em chinês, *futian* 福田) identifica o budismo como o campo dentro do qual o mérito e seus benefícios podem ser realizados e até mesmo multiplicados. O campo das bênçãos é identificado com a própria Joia Tríplice e é reforçado por meio de divindades, textos ou objetos particulares, como por exemplo relíquias, uma vez que todos esses têm o poder de conceder bênçãos. Na espacialidade do Templo Zu Lai, essa noção está representada na construção: o pátio central (figura 11, na página 50) é chamado de Campo dos Méritos em alusão à Lei de Causa e Efeito ligada a todas às ações intencionais, também conhecida como Lei do Carma.

As virtudes relacionadas ao mérito são usufruídas como recompensa pelos próprios esforços, mas também podem ser dedicadas ou transferidas para outras pessoas. Assim como as transações econômicas, o mérito pode ser transferido de uma conta para outra. Mas apenas os méritos de boas ações podem ser transferidos — os resultados de más ações não podem. Muitos rituais terminam com uma sessão de transferência de mérito para todos os seres sencientes e ancestrais. Logo, longe de ser fixo, o mérito cármico é transacional. Carma ruim adquirido no passado pode ser extinto ou compensado por mérito acumulado no presente, e as contas cármicas dos mortos podem ser aumentadas via transferência de mérito advinda dos vivos. Mesmo para aqueles cujas vidas foram claramente meritórias, a transferência de mérito garante seu bem-estar geral pós-morte e esse é considerado um elemento-chave da piedade filial e do cuidado com os ancestrais. A melhor razão para transferir mérito ao falecido é ajudá-lo a renascer na Terra Pura, o paraíso celestial na cosmologia budista. Como essas transferências ocorrem por meio de rituais formais, monges e monjas atuando como agentes intermediários da transferência também recebem doações materiais ou mesmo de mérito, como recompensa e agradecimento pelos seus serviços. Esse apoio econômico tem sido uma parte essencial da vida institucional do budismo. Além de ser o fundamento da moralidade e salvação budista, a crença no mérito e na transferência do mérito é a pedra angular para sustentar o clero e seus mosteiros (TANABE, 2003b, p.532).

Na medida em que é mobilizado como uma espécie de mercadoria moral, o mérito é quantificável — mais em um sentido de comparação, não numérico. Cantar o nome do Buda produz mérito, e um maior número de repetições resulta em maior mérito. Tanto na China quanto no Japão, as pessoas mantinham livros de mérito para registrar o número de vezes que realizavam um ritual. O mérito acumulado pode ser direcionado ao próprio indivíduo ou transferido para um grupo, para ancestrais ou para pessoas específicas, como o imperador. A quantificação também

permitia a simplificação, e práticas como recitar o nome do Buda tornaram-se populares entre os leigos que não tinham recursos para rituais mais complexos. A fusão de mérito, benefícios e bênçãos significava que as recompensas da virtude poderiam ser desfrutadas nesta vida, bem como na próxima, e há muitos testemunhos sobre como as pessoas obtiveram benefícios mundanos de suas práticas morais e rituais (ibid., p.533).

Praticamente todas as escolas de budismo afirmam a aquisição de benefícios mundanos por meio da criação de méritos²¹. No que diz respeito ao carma, nada pode acontecer por sorte ou acaso, tudo é resultado da ação humana. A crença no poder dos amuletos para produzir bênçãos é frequentemente criticada por intelectuais e estudiosos como uma forma de superstição que contradiz a doutrina do carma. Os defensores da prática, no entanto, apontam que é precisamente a lei do carma o que está em ação quando os crentes criam mérito ao venerar amuletos. Benefícios — que vão de saúde e riqueza a harmonia familiar e pequenos sucessos mundanos —, resultam da virtude de adquirir amuletos e acreditar em seu poder (figura 77, na página 115). Visto que se acredita que os amuletos são consagrados por divindades específicas, seus benefícios são recebidos como bênçãos divinas.

No geral, não se crê que a mera posse de talismãs produzirá os efeitos desejados por si só, sem o esforço de seu detentor. Assim, as bênçãos divinas são consideradas um complemento, mas a ação correta ainda é necessária para criar mérito. Em certo sentido, portanto, a mobilização de amuletos e mesmo rituais pode ser entendida como um tipo de catalisador que potencializa o mérito que está mais profundamente imbuído nas ações prescritas ou esperadas nos diferentes contextos da vida.

Em um de seus sermões, Buda enumera os sete atos para ganhar mérito: (I) construir mosteiros para a Sanga; (II) mobiliar mosteiros; (III) fornecer comida aos monges e monjas; (IV) fornecer roupas para proteger monges e monjas da chuva; (V) fornecer medicamentos aos monges e monjas; (VI) construir poços; e (VII) construir albergues para viajantes (KIESCHNICK, 2003, p.158). Visto que estes textos eram compostos e propagados por monges, que dependiam dessas doações para subsistência, poderíamos argumentar que são orientações deveras convenientes para os recebedores. No entanto, um olhar mais dedicado revela com certa clareza um ângulo bastante evidente ao longo da análise proposta neste capítulo. Para além de qualquer pragmática de

²¹ A exceção é a vertente Terra Pura japonesa Jodo Shinshu, também conhecida como budismo Shin ou a Verdadeira Escola da Terra Pura, que rejeite a eficácia de atos meritórios (TANABE, 2003b, p.532).

manutenção física da vida monástica, a lógica fomentada por essas orientações é uma de construção e solidificação de comunidades em torno dos mosteiros.

Figura 77 - Amuletos diversos à venda na loja do Templo



Figura 77: Amuletos diversos, à venda na loja do Templo. Foto: Lab de Jo 2018 / medium.com. 2022.

Vemos, portanto, ilustrado no próprio cânone do budismo a natureza centrípeta dos templos, que servem como ponto fulcral ao redor do qual a comunidade se organiza e se orienta. Nesse sentido, o mosteiro é ele mesmo um objeto, por assim dizer, na medida em que funciona como o pilar físico que sustenta toda uma rede de relações. Em termos de materialidade, porém, sua função mais concreta é servir de repositório para o mundo de objetos que organiza e movimenta a circulação do mérito entre a comunidade devota.

Quanto ao propósito das oferendas materiais, textos budistas explicam que o mérito não deriva do presente físico, mas do estado caridoso da mente do doador, e esse estado mental é alcançado pela própria doação das oferendas (KIESCHNICK, 2003, p.158-159). Isto é, assim como não são os amuletos que engendram o mérito propriamente dito, mas a ação do portador do amuleto, não é o produto da doação que pesa em relação ao mérito, mas sim o ato de doar que conta. Porém, tal propósito ulterior não diminui a importância dessas coisas materiais em si dentro da lógica do mérito.

Figura 78 - Nomes dos benfeitores que ajudaram na construção do Zu Lai



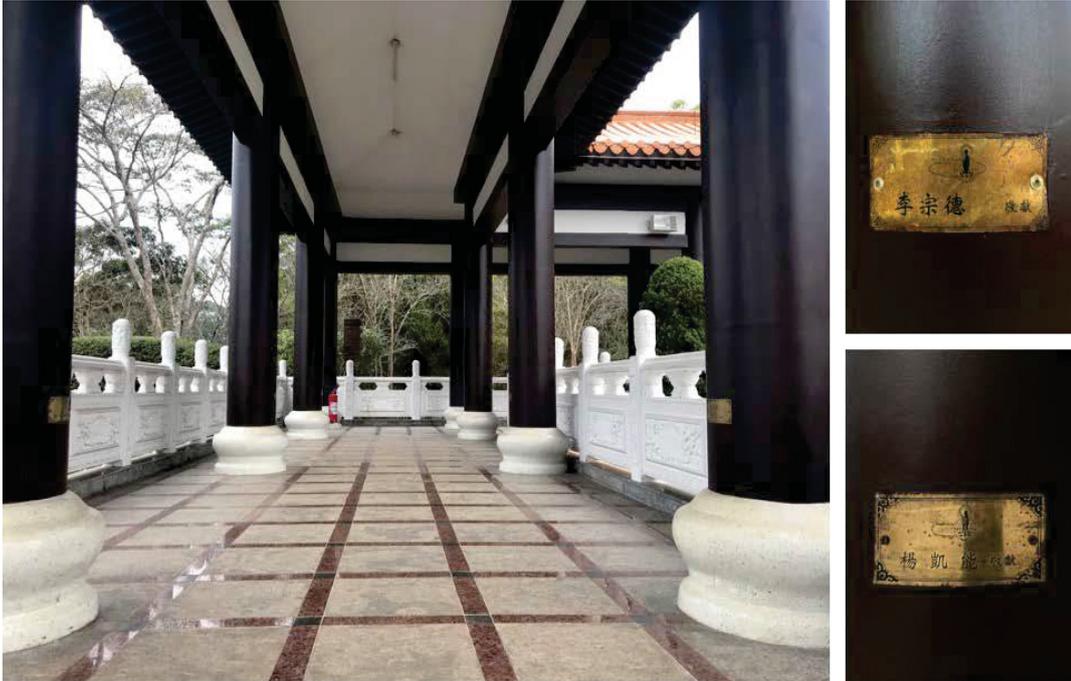
Figura 78: Nas laterais do primeiro portal do Templo constam os nomes dos benfeitores chineses e não-chineses que ajudaram na construção do Zu Lai, desde 1992. Tal ação compreende, provavelmente, a totalidade dos “sete atos para ganhar mérito”, conforme exposto na página 116. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 79 - Ponte no estilo chinês tradicional no lago do Templo



Figura 79: No lago do Zu Lai, há uma ponte no estilo chinês tradicional. Essas construções povoam a paisagem da China e, apesar de não estarem diretamente vinculadas aos monastérios, estão intimamente ligadas à noção budista do mérito por meio de objetos em específico, uma vez que eles “são úteis e trazem benefícios para os vivos” (crença budista citada na página 120). Mas, vale mais uma vez notar que essa ponte em específico até pode atender a essa função pragmática. Mas, assim como outros elementos da espacialidade do Zu Lai, ela funciona como mais um item proposital para atrair a atenção dos turistas e simpatizantes, ao exibir a chinesidade de Fo Guang Shan. Foto: Vagner Santos/divulgação. [s.d.]

Figura 80, 81 e 82 - Passeio pelos corredores e plaquinhas com inscrições de sinogramas



Figuras 80, 81 e 82: Passeio pelos corredores. (80) Detalhes das plaquinhas com inscrições de sinogramas, com menção aos benfeitores do Templo (81 e 82). Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 83 - Sala dos Antepassados



Figura 83: Sala dos Antepassados do Templo. No Zu Lai, esta sala é batizada de “Sala do Bodisatva Kshitigarbha”. Segundo a doutrina Mahayana, Kshitigarbha fez o grande voto de adiar sua própria iluminação e permanecer no Reino do Inferno ensinando a Lei do Carma até que todos os seres sencientes sejam libertos do ciclo de morte e renascimento. Por sua associação com o mundo dos mortos, os budistas chineses realizam cerimônias a ele em honra aos antepassados. Aí estão depositadas as urnas mortuárias e também as Tabuletas Memoriais. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 84 - Espaço para doação de roupas e alimentos



Figura 84: A doação de roupas e alimentos, apesar de parecer ser apenas uma atitude corriqueira, é em si um dos “sete atos para ganhar mérito” (item 5.1), conforme exposto na página 108. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 85 - Fila de devotos na escadaria do Templo durante o Dia da Sanga



Figura 85: Na Celebração do Dia da Sanga no Templo Zu Lai, devotos se enfileiram nas escadarias do Templo para a doação de dinheiro, depositado em envelopes dentro da tigela de mendicância das monjas, enquanto turistas e simpatizantes observam a movimentação. Foto: de autoria própria. 2022.

Tanabe (2003b, p.534) aponta que, situado no contexto mais amplo da noção de carma, o mérito e a criação de méritos compreendem um sistema convincente no qual a ação moral produz mérito, a performance ritual gera benefícios e os budas e bodhisattvas concedem bênçãos àqueles que as conquistam por meio de seus esforços e podem compartilhar os frutos de suas virtudes com os vivos e os mortos na esperança de obter um bom renascimento e, finalmente, a entrada no nirvana. Na medida em que se toma e se transfere mérito de modo usual, a questão de quais doações “valem mais” é bastante aberta a interpretações e não há uma hierarquia clara. Monges e monjas também fazem doações para acumular mérito e isso demonstra que a tomada de mérito é mais do que apenas uma questão de subsistência da comunidade monástica. Como já mencionado, a circulação de mérito tem papel intrínseco à prática budista, de modo que sua integração à vida dos devotos se dá no nível mais mundano, e não só numa lógica cerimonial (KIESCHNICK, 2003, p.159-160).

Tratando mais diretamente do papel dos objetos, segundo a crença budista, ganha-se mérito por meio da fabricação de objetos se estes: (I) são úteis e trazem benefícios para os vivos (poços e pontes); (II) contribuem para a comunidade budista (monastérios e terrenos); (III) são expressão de devoção budista (*stupas* e ícones) (ibid., p.160). Ou seja, não é preciso que um devoto seja profundo conhecedor das escrituras e elementos correlatos, basta que ele seja um membro engajado e contribuinte na comunidade. Assim, o conhecimento doutrinário é justaposto ao trabalho piedoso e muitas vezes suplantado por ele. Tanto que muitos se contentavam em fazer “boas obras”, contribuindo para a fabricação de imagens e objetos, para compensar a falta de conhecimento das escrituras (KIESCHNICK, 2003, p.161-163). Isso mostra que o acesso ao mérito não está restrito aos eruditos.

Esse é um dos principais fatores que torna o Dia da Sanga tão importante no calendário budista. É nesse período de celebração que os membros da comunidade se mobilizam com maior afinco para prestar oferendas e doar dinheiro. Essa doação é feita de modo direto — contribuindo para a construção de algum equipamento ou obra em específico, cuja retribuição material do Templo se dá por meio de inscrições em imagens e ícones que, em geral, nomeiam os doadores e seus pais (figuras 80 a 82, na página 117) —, ou via doação de dinheiro depositado em envelopes vermelhos disponíveis o ano todo junto à Urna de Méritos, como visto na figura 24, na página 61. Esses envelopes são tradicionalmente chamados de *hong bao*, em chinês, e são utilizados para as doações monetárias de qualquer valor, “de acordo com a possibilidade e gratidão de cada um”.

Algumas das virtudes exaltadas pelo budismo são a generosidade e a gratidão, por isso a doação é uma prática comum. É através de doações e de trabalho voluntário que o Templo se mantém. Toda e qualquer doação, seja em dinheiro, alimentos, produtos ou mão de obra, é sempre bem-vinda. Com a intenção de estender universalmente os benefícios dessas ações compassivas, o mérito gerado por elas é dedicado a todos os seres através da recitação do Gatha de Dedicção de Méritos²². Habitualmente, após a realização de uma prática budista, se dedicam os méritos dessa prática, como vimos na Cerimônia do Buda da Medicina (página 93), com o objetivo de condicionar a mente na direção da compaixão e plantar sementes de um carma positivo em benefício de todos os seres.

Outros importantes objetos no budismo Chinês relacionado a demonstrações de generosidade e gratidão são as tabuletas votivas (vermelhas) — dedicadas a pessoas vivas —, e as tabuletas memoriais (amarelas) — dedicadas a pessoas falecidas, além de credores cármicos e demais seres sencientes. As tabuletas votivas são dispostas na Sala do Grande Herói (figura 50, na página 82), enquanto as tabuletas memoriais são colocadas na sala onde acontecem as cerimônias dedicadas especialmente aos que já faleceram — a Sala do Bodisatva Kṣitigarbha (figura 83, na página 117). O tempo de permanência das tabuletas é variado, algumas são colocadas durante cerimônias específicas, outras podem ficar indefinidamente, de acordo com a escolha do ofertante. Ofertar tabuletas a um antepassado significa direcionar àquela pessoa os méritos e votos recitados nas cerimônias com o objetivo de equilibrar seu carma negativo acumulado em vida. E, como já evidenciado anteriormente, ofertar méritos durante rituais e grandes cerimônias com o Dia da Sanga potencializa ainda mais sua eficácia.

5.2 O Dia da Sanga e a perspectiva de uma turista ou simpatizante

Pude etnografar a Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados e a Celebração do Dia da Sanga do Templo Zu Lai ocorridas no final de semana do dia 7 de agosto de 2022, e trarei aqui algumas passagens pontuais, a título de ilustração de suas relações com a noção budista de mérito.

²² Gatha da Dedicção de Méritos: “Que a generosidade, a compaixão, a alegria e a equanimidade permeiam todo o Universo. Que todos os seres sencientes valorizem os méritos, criem vínculos e beneficiem os Céus e a Terra. Pratiquemos o Chan e o Terra Pura, sigamos os preceitos, aceitemos tudo com equidade e tolerância. Façamos os Grandes Votos com espírito de arrependimento e gratidão.”

Destaco, porém, desde já, que nesses dias meu acesso às informações sobre as cerimônias, rituais e dinâmicas internas foi mais limitado do que o que obtive na Cerimônia do Buda da Medicina relatado no terceiro capítulo. Isso, à primeira vista, acaba sendo intrigante ou pode parecer bastante contraditório, visto que esta se deu no formato online, enquanto que as incursões de agosto de 2022 aconteceram no espaço físico do Zu Lai propriamente dito — onde, por estar inserida na espacialidade do Templo, eu poderia ter acesso facilitado tanto aos informantes quanto aos usos e significados de suas dinâmicas e de seus objetos, como mencionado na Introdução.

A saber: na Cerimônia do Buda da Medicina pude, de certo modo, ter a experiência de estar “dentro” da Sala do Grande Herói (mesmo que com vista parcial), quase assumindo o papel de uma devota de fato, com acesso, por exemplo, ao conteúdo da Cerimônia e seus significados²³, à sequência do próprio ritual, aos cânticos e à cadência dos comandos para sincronizar as posturas corporais (“prostração, levantar, prostração, levantar, prostração, levantar, reverenciar, ajoelhar”) — que pude inclusive mimetizar em minha própria casa, de modo simultâneo ao que acontecia no interior da principal sala de cerimônias do Zu Lai.

Já no final de semana de agosto de 2022, assisti aos acontecimentos somente a partir de uma certa distância controlada, típica dos arranjos daquele espaço, relativas às diferenças existentes entre duas categorias gerais presentes no Templo — a dos chineses e seus descendentes e a dos não-chineses. Isto porque, justamente por eu estar naquela espacialidade, fui submetida às fronteiras e heteronomias já discutidas ao longo do texto. Ou seja, eu, no lugar de uma não-chinesa circulando pelo Zu Lai como uma visitante comum, conforme comento na página 66, acessei somente os espaços e conhecimentos que me foram permitidos naquele contexto, na condição de *outsider*.

Enquanto etnógrafa, essa posição, de certo modo e na medida do possível, foi intencional — ou, melhor dizendo, foi no mínimo consciente —, pois relativa à vivência de uma turista ou simpatizante, e não de uma devota de origem chinesa, em um dia de cerimônias e celebração no Zu Lai. Assim, de fato tive acesso limitado ao que estava sendo dito ou à liturgia dos rituais em si, mas isso não necessariamente significa que tive uma incursão fracassada ou incompleta. Isto porque, mesmo se na feitura desta pesquisa eu pudesse ter efetuado uma *participação observante* no interior da Sanga por um período de média a longa duração, conforme comento na Introdução, integrar a Sanga somente me retiraria da posição de leiga, mas certamente não me esquivaria da

²³ Isto porque eu tinha comigo o próprio Sutra do Buda da Medicina que havia sido publicado pelo Zu Lai em formato de livros anos atrás e que pude consultar antes e depois da Cerimônia em questão.

condição de não-chinesa — o que, ao que tudo indica, seria quase que o único jeito de transpor as heteronomias daqueles eventos²⁴.

O que aconteceu no final de semana de agosto de 2022 é que pude captar a experiência de uma parcela específica do público do Templo. Parcela esta que, mesmo sem ter acesso “total” aos acontecimentos, significados e meandros daquelas ocasiões, pode ser afetada tanto pelas dinâmicas internas àquela comunidade quanto pela materialidade dos entornos que as acolhem. Essa afetação, já está claro, se dá de uma maneira diversa em relação ao que ocorre a um devoto ou monástico, ou mesmo a um funcionário do Templo — ou a um parente de um aspirante a monge, como havia sido meu caso por um período relativamente longo de tempo, como comento na Introdução, o que me entregava uma perspectiva bastante diversa sobre o Templo e sua comunidade —, ou a outros indivíduos que, por variados motivos, estão nos bastidores desses acontecimentos. Mas, mesmo diversa, essa experiência não necessariamente é menos “completa” somente por estar desprovida de conteúdos daquela religiosidade.

Por fim, destaco que não pude explorar a fundo as experiências dos diversos públicos e categorias presentes no Zu Lai (alguns deles mencionados no início do segundo capítulo). Até mesmo porque, de certo modo, tal proposta seria bastante ambiciosa ou mesmo um pouco ingênua, dada a razão desproporcional entre a larga abrangência do seu escopo e as estreitas condições para sua execução. Mas ao menos um vislumbre da perspectiva dos devotos e dos turistas ou simpatizantes, pude, de algum modo, registrar. Dito isso, voltemos agora a atenção ao tema propriamente dito desta seção.

O “Dia da Sanga” é a comemoração final de um conjunto maior de celebrações mantidas por Fo Guang Chan. Esse conjunto é conhecido como “Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados” ou “Cerimônia do Imperador Liang” e é dividida em dez capítulos distribuídos em recitações semanais de Sutras em memória dos antepassados e em honra aos vivos (figura 86). O Dia da Sanga é celebrado no domingo seguinte após a celebração do último capítulo da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados (figuras 86 e 87). Ela encerra uma grande campanha de doações e arrecadações: na mesma medida em que o Templo entrega cestas básicas e itens de higiene pessoal a instituições que dão assistência a idosos, crianças e dependentes químicos, ele também recebe contribuições materiais, principalmente dos membros de sua comunidade, mas não somente destes.

²⁴ Mais adiante, evidencio um possível caminho alternativo a essa questão, ao observar a presença de uma família de não-chineses no interior da Sala do Grande Herói durante a Celebração do Dia da Sanga (página 120).

Junto à Celebração do Vesak (em homenagem ao nascimento do Buda) e ao Ano Novo Chinês, o Dia da Sanga é uma das três principais datas do calendário de Fo Guang Shan. Como já vimos, *Sanga* (sânscrito e páli: ‘grupo’, ‘coletividade’, ‘agrupamento’, ‘multidão’) refere-se à comunidade budista que segue os ensinamentos de Buda. De uma perspectiva mais ampla, a Sanga também pode incluir os leigos. A Sanga, juntamente com o Buda e o Darma, compõem a chamada Joia Tríplice aludida em diversos momentos ao longo deste texto.

Figura 86 e 87 - Divulgação das cerimônias de Retribuição à Generosidade dos Antepassados e Celebração do Dia da Sanga

佛光山如來寺
Templo Zu Lai

梁皇寶懺

Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados

31/7 ▶ 15/8 2021

PROGRAMAÇÃO

Data	Horário	Atividades
30/07	19h30	Cerimônia de Purificação
31/07	10h	Capítulo 1 e Oferenda do meio-dia
SAB	14h	Capítulo 2
01/08	10h	Capítulo 3 e Oferenda do meio-dia
DOM	14h	Capítulo 4
07/08	10h	Capítulo 5 e Oferenda do meio-dia
SAB	14h	Capítulo 6
08/08	10h	Capítulo 7 e Oferenda do meio-dia
DOM	14h	Capítulo 8
14/08	10h	Capítulo 9 - Oferenda do meio-dia
SAB	14h	Capítulo 10
15/08	10h	Cerimônia do Dia da Sanga
DOM	14h	Cerimônia de Tríplice Contemplação de Amitabha

www.templozulai.org.br | (11) 3500-3600 | (11) 93767-4585

南美洲
供僧法會
Celebração do Dia da Sangha

8月11日 - 上午10:00
地點: 大雄寶殿

11 de agosto
Domingo, 10h

供養僧寶大福田 培植功德廣無邊
晝夜六時恆吉祥 常得妙樂壽綿延

Oferenda ao Grande Campo de Mérito do dia da sangha
Cultivando méritos e virtudes ilimitados
Auspiciosidades em todos os momentos do dia
Obtendo alegria maravilhosa e longevidade

Estrada Fernando Nobre, 1461 - Parque Rincão
(Acesso pelo Km 28,5 da Rodovia Raposo Tavares)
CEP 06705-490. Cotia - São Paulo - Brasil

(11) 3500-3600
zulai@templozulai.org.br
www.templozulai.org.br

zulai.templeo | templo_zu_lai

Figuras 86 e 87: Divulgação da Cerimônia de Retribuição à Generosidade dos Antepassados e da Celebração do Dia da Sanga nas redes sociais, para entendimento de sua estrutura em datas e horários. Foto: printscreen. 2020.

Em termos leigos, o Dia da Sanga representa um agradecimento dos discípulos ao Templo e vice-versa, especialmente direcionada aos benfeitores que mantêm financeiramente seu funcionamento. São essas doações que garantem sua manutenção física, assim como viabilizam suas atividades culturais, religiosas e de ação social. Por exemplo, entre os itens doados com frequência ao Zu Lai estão alimentos (figura 46, na página 78, e figuras 92 e 93, na página 129) utilizados tanto para manter a subsistência dos monges e monjas que ali vivem quanto na confecção das refeições vendidas no restaurante e casa de chás de suas instalações que, ao fim e

ao cabo, acabam tendo a mesma finalidade, além de servirem também para a geração de recursos para outras ações relacionadas à manutenção do Templo e da Bliá. O ponto-chave da comemoração é a intensidade em que se movimenta o mérito.

Nesse dia, noto a presença em evidência de uma família de não-chineses, um casal e seu filho. Eles parecem ser de um nível socioeconômico comparativamente mais alto em relação ao público geral do Templo. Claro que se trata de um juízo subjetivo sem qualquer meio de ser confirmado, mas registro minhas impressões para compor uma descrição tão detalhada quanto possível da minha perspectiva. Algo em sua postura chama a atenção, como se houvesse um desejo de distinção da parte deles e uma conivência nesse sentido por parte daqueles que os circundam, mas pode ser uma projeção minha. Essa é a única família não-chinesa que irá participar da cerimônia. É um privilégio raro. Parece corroborar com a declaração de um de meus informantes sobre a valorização de quem contribui materialmente com o templo de modo mais substancial.

Um dos elementos importantes na Celebração do Dia da Sanga são as apresentações artísticas performadas dentro da Sala do Grande Herói, que funcionam elas próprias como uma oferenda ao Templo e à Sanga. Para isso, a organização espacial dentro da Sala é diferente, de modo que seu centro está liberado para configurar um palco onde serão executadas as danças e apresentações musicais. Os devotos já se encontram sentados em cadeiras de plástico branco voltadas para o centro do Salão, enfileiradas em suas laterais esquerda e direita. Quando as monjas entram, todos os devotos fazem reverência com *añjali*, enquanto elas passam andando em fila indiana. Algum turista espectador que está fora do salão faz alusão (sem saber) a uma das características distintivas generalizantes da chinesidade de Fo Guang Shan, ao sussurrar para alguém um comentário de gosto duvidoso: “é todo mundo baixinho e careca e dá pra ver por cima delas quando elas passam”.

O voluntário posicionado ao lado da porta solicita que liberem o espaço frontal “para não atrapalhar a cerimônia” (figura 88, na página 126). Ele também cobre os incensos que ficam disponíveis para os visitantes, para evitar, durante um intervalo de tempo, o movimento ali no Grande Incensário, até que todos se organizem dentro da Sala do Grande Herói para somente então liberar novamente os incensos para oferenda.

Voltando a atenção para o interior da Sala, noto que os devotos permanecem sentados de frente para o centro do salão, onde as monjas estão entoando cânticos, posicionadas de costas para a porta e de frente para o altar. Em seguida a Abadessa sobe em seu “púlpito” no altar e todos viram-se para ela, agora de frente para o altar e de costas para a entrada. A Abadessa então senta-

se atrás do altar — que, nesse dia, se parece mais com uma mesa diretiva — os outros monásticos permanecem posicionados também atrás de mesas dispostas ao redor do altar e os devotos continuam sentados em suas cadeiras brancas. Em certo momento, todas as monjas e todos os devotos voltam-se para o centro do Salão, onde ocorrerão as apresentações. Nesse dia, há tradução simultânea do chinês para o português e é possível escutar e entender ao menos parcialmente o que está sendo dito pela Abadessa Miao You, uma vez que a tradução executada por uma monja intérprete e transmitida pelas caixas de som é quase completamente audível por quem está fora do salão. Toda a movimentação ali remete mais a uma celebração e menos a uma cerimônia. Quer dizer, a configuração parece ser mais intensa e movimentada e menos ritualística. Inclusive, a Abadessa em algum momento fala “hoje é comemoração”.

Na sequência, delegações de mulheres seguem em fila indiana e entram no salão principal para levar oferendas ao altar. Ao longo do dia eu já havia percebido a presença de grupos de mulheres chinesas e descendentes caracterizadas de modo diferenciado, como que andando em grupos e trajando roupas iguais. Ali descobri que elas integravam delegações da Sanga Fo Guang Shan de outras cidades brasileiras e de outros países da América do Sul que vieram até o Zu Lai para celebrar o Dia da Sanga. Essas outras localidades são chamadas de “subcapítulos” de Fo Guang Shan. Depois que todas elas entram, todos os presentes recebem bentôs com comida e uma garrafa de água. No interior do salão as pessoas começam a refeição, cada uma sentada em sua cadeira e com o bentô nas mãos ou no colo. Enquanto comem, viram-se de lado ou de costas para o altar, acredito que por respeito porque comer é um ato mundano, aguardando o começo das apresentações (figura 89, na página 126).

A Abadessa fala que há a tradição de propagação do Dharma por meio da música e artes desde a fundação de Fo Guang Shan por Hsing Yün e explica o que significa a apresentação dos jovens que estão no centro do salão. Quem se apresenta depois é o “Grupo de dança Chan”, composto por mulheres — todas vestidas com camiseta rosa e saia branca —, do subcapítulo do Rio de Janeiro criado em 2015. A Abadessa explica à plateia que dança Chan é um estilo de dança que serve para alcançar saúde física e mental.

Nesse momento, sou abordada por um adolescente chinês que pede para não fotografar nem filmar. Aviso que fui autorizada pelo monge Hui Li e pelo segurança. Ele diz que por mais que eles tenham permitido, eles — os devotos de origem chinesa —, não permitem a captação de imagens.

Figura 88 - Turistas e simpatizantes aglomerados em frente à porta da Sala do Grande Herói



Figura 88: Turistas e simpatizantes aglomerados em frente à porta da Sala do Grande Herói, assistindo as apresentações artísticas da Celebração do Dia da Sanga. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 89 - Apresentação artística durante a Celebração do Dia da Sanga



Figura 89: Ao centro, apresentação artística durante a Celebração do Dia da Sanga, enquanto devotos usufruem da refeição postados de lado ou de costas ao altar, nas laterais do salão. Foto: de autoria própria. 2022.

Esse é um exemplo que contextualiza a importância de se ter o devido respeito pelas coisas. A importância do cultivo de méritos envolve reverenciar até mesmo os monges “comuns”, que devem ser tratados como se fossem Buda, independente de sua importância. Assim como eles, a Sanga também deve ser reverenciada para ganhar méritos. A Abadessa conta que o Hsing Yün chegou na América do Sul e construiu 8 templos, o primeiro sendo o Zu Lai há 30 anos. A missão é transmitir o Dharma e purificar a mente das pessoas. Ela agradece a todos que acompanharam as celebrações e lembra que são os monásticos e os devotos que propagam e protegem o Dharma. Tudo que envolve as celebrações, incluindo as apresentações artísticas e as refeições, são oferendas.

Quando ela começa a comentar sobre a pandemia ter deixado a mente de todos perturbada, começa a ficar difícil acompanhar a cerimônia dali de fora. Muitas pessoas estão falando ao mesmo tempo e alguns até mesmo escutam áudios no viva-voz em seus celulares, claramente não entendendo que estão em um ambiente de reverência religiosa. Em seguida, chega um casal sem máscara de proteção contra o Covid, que se empenha em se posicionar em frente ao Grande Incensário para tirar fotos. Alguém adverte que eles precisam vestir a proteção, ao que eles respondem que não haviam percebido — mesmo estando literalmente cercados por pessoas usando máscaras. Eles então dizem que já estão indo embora, pois só vieram tirar fotos. Sou também abordada por um casal de turistas. Eles comentam que estão encantados e perguntam se eu sei o que representam as estátuas (Jardim dos 18 Arhats) que estão lá na frente (do Portal da Montanha). Respondo o que sei e instruo a obterem mais informações com o funcionário do Zu Lai na recepção do Museu de Arte Budista.

Figura 90 - Abadessa e monjas com tigelas de mendicância



Figura 90: Abadessa e monjas com tigelas de mendicância, saindo da Sala do Grande Herói para coletar envelopes com doação monetária, durante a Celebração do Dia da Sanga. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 91 - Abadessa e monjas coletando envelopes com doações monetárias



Figura 91: Abadessa e monjas coletando envelopes com doações monetárias, durante a Celebração do Dia da Sanga. A fila para a doação é formada quase que exclusivamente por chineses e seus descendentes. Vemos ali também funcionários do Templo praticando doação e, ao fundo, turistas e simpatizantes observando a movimentação. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 92 - Oferenda de alimentos e bebidas embalados



Figura 92: Oferenda de alimentos e bebidas embalados, dispostos em mesas do lado externo à esquerda da Sala do Grande Herói, na Celebração do Dia da Sanga. Foto: de autoria própria. 2022.

Figura 93 - Oferenda de comidas preparadas



Figura 93: Oferenda de comidas preparadas, dispostas em uma espécie de altar com estátua e imagens do lado externo à esquerda da Sala do Grande Herói, na Celebração do Dia da Sanga. Foto: de autoria própria. 2022.

Volto novamente a atenção ao que a Abadessa, enquanto ela explica que a tigela de mendicância é uma tradição desde o tempo de Buda. Então a Cerimônia dentro da Sala do Grande Herói é finalizada. Os devotos saem do salão e se juntam às pessoas do lado de fora que já estão se posicionando em duas fileiras ao longo de cada lado da escada, passando pelo pátio central (Campo de Méritos) indo até o Portal da Montanha, formando um corredor para a passagem das monjas (figuras 90 e 91, na página 128). Estas saem em fila e as pessoas ali posicionadas depositam na tigela de mendicância da Abadessa envelopes com doações monetárias. Em geral, cada pessoa entrega mais de um envelope com doações. A Abadessa e as monjas seguem toda a extensão do corredor recebendo as doações de um por um.

Por fim, a Abadessa, as monjas e os devotos seguem para a lateral externa da Sala do Grande Herói, onde estão organizadas as oferendas de alimentos (figuras 92 e 93). Antes eu havia escutado um turista perguntando se aquela comida toda era para o Buda, ao que ele respondeu que não, afinal Buda não precisa comer e o que temos ali é uma estátua dele que também não precisa comer. Complementou dizendo que aquela comida é para alimentar os monásticos e internos e para gerar renda ao Templo, conforme comentei na página 124/119.

O cheiro de incenso toma conta do espaço, pois toda essa comitiva encontra-se em pé em frente ao arranjo de oferendas, carregando em suas mãos maços de incenso acesos. Como ali não há tradução simultânea transmitida pelos alto-falantes, não posso entender o que falam ou mesmo o que acontece, pois há agora uma distância de muitos metros entre eles e nós turistas, que permanecemos atrás da linha imaginária, junto ao Grande Incensário.

Ao final da Cerimônia, as formações da Sanga são desfeitas e as pessoas se dispersam. A Abadessa e as monjas retornam ao interior da Sala do Grande Herói que está com as portas abertas, mas com faixas de delimitação para barrar a entrada de pessoas não permitidas. Lá dentro, pessoas tiram fotos e selfies com as monásticas. Pergunto à devota que está na porta se posso tirar foto delas ou com elas e ela me explica que não posso tirar foto das pessoas sendo fotografadas e que para ser fotografada com as monjas e Abadessa, preciso da autorização delas. Considero que outras situações ainda se desenrolam até o final desse domingo, mas nesse dia devo retornar à Curitiba saindo diretamente do Zu Lai, então em seguida já me retiro das imediações do Grande Incensário, e sigo o caminho contrário ao que percorri quando cheguei: sigo pelo pátio central, atravesso o Portal da Montanha, desço as escadas enquanto observo novamente os açudes de flor de lótus, o Jardim dos Monges, o Jardim dos 18 Arhats, a fonte de Guan Yin Pu Sa e a estátua de Buda Shakyamuni sentado sob a árvore *bodhi*. Em seguida, caminho pela rua lateral em direção ao estacionamento de visitantes. Antes de me retirar para seguir viagem, passeio mais um pouco pelos

jardins e me demoro um pouco assistindo a uma aula de kung fu que está acontecendo no bosque (figura 95, na página 134).

Trouxe aqui esse breve relato etnográfico para demonstrar como o budismo de Fo Guang Shan se faz valer de um mundo de objetos para organizar e colocar em circulação aquela que é sua principal categoria: o mérito. Os objetos no contexto do Zu Lai, de certo modo, dão substância a essa noção e facilitam a integração da Sanga, contribuindo diretamente para seu funcionamento comunal. Ao mesmo tempo, eles também mediam a comunicação com o público leigo, por exemplo, demonstrando tanto a noção budista do mérito quanto às próprias dinâmicas internas ao funcionamento do Templo.

A seguir, trarei também alguns dados etnográficos colhidos no Curso Online de Meditação Chan do Zu Lai (figuras 96 e figura 98, na página 136), diluídos ao longo de algumas considerações e reflexões sobre a prática meditativa e o “body work” (WACQUANT, 1995, p.72) — o vagaroso e diligente processo de reformar e maturar o corpo do meditante para o “ofício” de meditar, como um processo de sedimentação que gradualmente penetra no solo do organismo²⁵.

5.3 Corporeidade budista: corpos como objetos através da meditação

Uma das facetas do budismo mais conhecidas é a meditação. De fato, a meditação é um ponto essencial da doutrina, mas, segundo Fo Guang Shan, ela não existe de maneira isolada ou autônoma, devendo sempre estar acompanhada da “moralidade” e da “sabedoria”. No budismo, esse conjunto recebe o nome de “três treinamentos” (*trini shikshani*) que devem ser praticados simultaneamente. Nos sutras budistas, os três treinamentos costumam ser qualificados de “triumfantes” ou “superiores” e sua prática pode conduzir ao nirvana (TEMPLO ZU LAI, [s.d.]e). No budismo, esse conjunto também é chamado de “três treinamentos sem transbordamento” e significam os pensamentos ou comportamentos que nos aprisionam na ilusão e desencadeiam envolvimento cármico. Quanto menos transbordamentos tivermos, menos iludidos seremos. O budismo tem entre suas principais metas a eliminação de todos os transbordamentos. Segundo a doutrina, pela moralidade, controlamos os transbordamentos; pela meditação, encontramos a paz; pela sabedoria, aprendemos a utilizar nossos recursos com eficácia. De forma geral, a meditação

²⁵ Vale ressaltar que a meditação é um tema riquíssimo em si próprio cuja devida exploração dos diversos desdobramentos possíveis só pode ser feita com atenção dedicada. Para uma amostra desse tipo de esforço, cf. Cardoso, 2016.

fundamenta-se na moralidade e a sabedoria se baseia na meditação. Os três treinamentos são o alicerce de todas as práticas budistas.

De acordo com Zhitong (2021), a difusão e propagação da meditação budista no Oriente pode ser dividida em dois grandes períodos. O primeiro é conhecido como o período da Meditação Budista Indiana, que se deu desde a Iluminação do Buda Sakyamuni até a entrada da meditação budista na China durante a Dinastia Han Oriental (206 AEC – 220 EC). O segundo é chamado de período da Meditação Budista Chinesa ou Ch’an, desde a Dinastia Tang (618–907) até o desenvolvimento da meditação na Escola Ch’an.

A palavra meditação aproxima-se dos significados do termo sânscrito *Dhyana* (contemplação silenciosa ou estado de transe). A tradução fonética do *Dhyana* para o chinês foi *Ch'an-na* (禪那), que originou o nome da tradição do budismo *Ch’an* — a raiz do budismo de Fo Guang Shan, como vimos na página 26. Para esta tradição, a meditação é menos uma técnica utilizada e mais uma prática constante para alcançar um estado de tranquilidade que libera o praticante para vivenciar os ensinamentos do Buda em seu dia a dia. Ou seja, a meditação está relacionada ao cultivo da atenção plena e da observação da própria natureza búdica para uma conexão consciente com a prática daqueles ensinamentos no aqui e no agora.

Dhyana também está associada a noções de santidade, sabedoria, serenidade e poderes mentais extraordinários, como o *Abhijna* (conhecimentos superiores). O termo ainda sugere disciplina mental e corporal e remete a métodos sistemáticos de autocultivo e a estilos de vida monásticos ou eremíticos. Geralmente, as teorias budistas sobre práticas meditativas propõem atingir um estado de profunda calma e concentração, chamado *samadhi*, que pode possibilitar uma visão clara e precisa (*vipasyana*) para distinguir o real do irreal. Essa calma e concentração perfeitas também podem originar visões extraordinárias e outros poderes.

Samádi denota um estado meditativo caracterizado por tranquila imperturbabilidade advinda da disposição mental de não-dualidade — um estado maduro de consciência, onde as dicotomias “mente-matéria” e “eu-outro” são transcendidas, pois consideradas artificiais e ilusórias. Sendo assim, sensações “externas” não perturbam quem esteja em samádi, já que não existe essa distinção e há harmonia. Na tradição budista, a não-dualidade está associada aos ensinamentos da vacuidade (*śūnyatā*) que, juntamente com a noção da natureza búdica (capacidade inata em todos os seres sencientes de se tornarem budas), são a essência do budismo Mahayana. Esse estado mental de não-dualidade é um dos atributos do *dharmakaya* — “corpo” de um Buda. A sabedoria do *Tathāgata* baseia-se no samádi. Como vimos na página 47, o nome “Zu Lai” é a versão chinesa para o termo sânscrito *Tathāgata*, — um dos epítetos do Buda

Shakyamuni —, que significa “aquele que alcançou o objetivo final: o nirvana”. Meditadores que sabem como entrar em samádi conquistam grandes poderes. Não se distraem facilmente e trabalham com grande energia e determinação. A força e a sabedoria ganhas no samádi são ferramentas fundamentais para a busca do nirvana. Esse é o motivo que tornou a meditação um dos elementos mais importantes de todas as escolas do budismo.

A prática da meditação pode assumir diferentes formas, como por exemplo a meditação sentada, meditação andando, meditação no trabalho e meditação no sono. Todas elas, em última análise, visam acalmar e relaxar corpo e mente e cultivar a consciência. Com a meditação, é possível colocar mais ênfase no que está acontecendo ao seu redor, em vez de focar no passado ou se preocupar com o futuro. Curiosamente, em um material explicativo sobre a meditação divulgado por Fo Guang Shan, a ilustração (figura 94) que evidencia as múltiplas formas de meditação acaba colocando uma pessoa sentada em pose de meia lótus para representar todas essas outras modalidades de meditação – que não pressupõem a pose sentada, uma vez que podem ser ativadas justamente *durante* o desempenho dessas outras atividades. Isso, penso eu, atesta o próprio senso-comum imagético que mencionarei a seguir.

O senso comum sobre meditação, a grosso modo, pressupõe que ela somente pode ser executada por alguém sentado numa sala, em posição de lótus, com os olhos fechados e um incenso ao lado. Como vimos, essa é, sim, uma das modalidades de meditação, mas não é a única. A prática meditativa pode estar inserida em atividades específicas. Por exemplo, tanto o *tai chi chuan* quanto o *kung fu* exigem concentração e foco em cada um dos movimentos sequenciais que são realizados de forma lenta e focada nas sensações do corpo, acompanhados por uma respiração profunda.

Apesar de não serem equivalentes à *meditação chan*, tanto o *tai chi chuan* quanto o *kung fu* são considerados mais do que técnicas de autodefesa. Eles são práticas de disciplina, cultivo interior e meditação. Esse é um dos possíveis motivos para que essas modalidades de artes marciais sejam ofertadas no formato de aulas coletivas nas instalações do Zu Lai (figura 95, na página 134). Além de serem uma amostra da chinesidade de Fo Guang Shan também são uma forma de compartilhar o Dharma, ao passo que estão alinhadas tanto às diretrizes da Ordem quanto à doutrina da tradição Chan e Mahayana.

Figura 94 - Episódio do Guia de Meditação de Fo Guang Shan

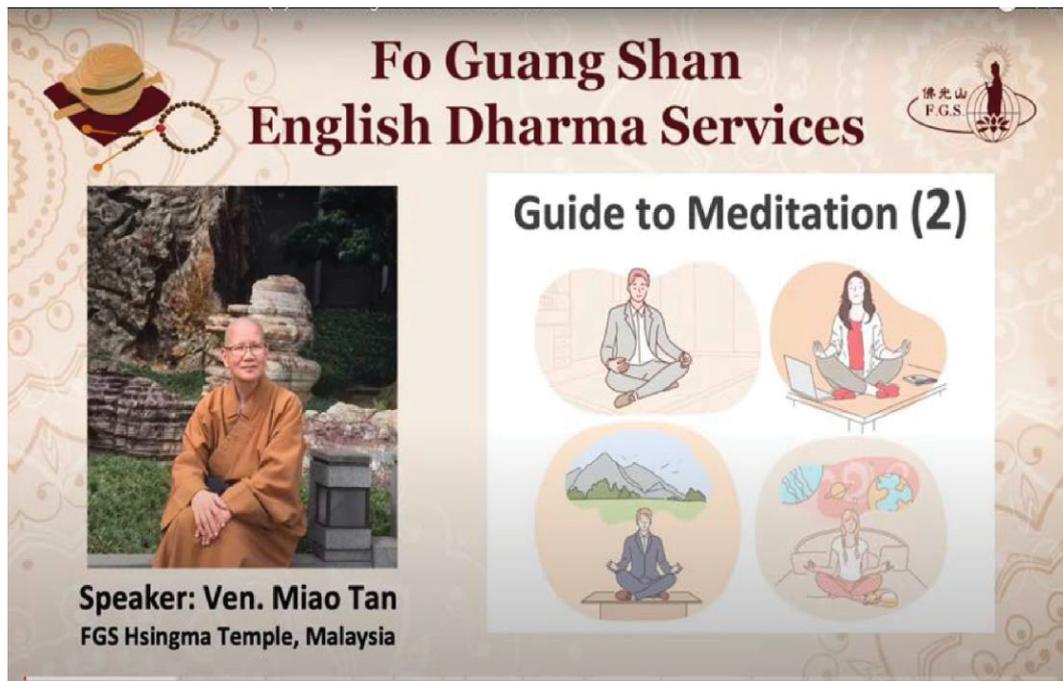


Figura 94: Em um episódio do Guia de Meditação de Fo Guang Shan disponível no Youtube, são apresentados os passos a seguir antes, durante e depois de uma sessão de meditação. Na ilustração introdutória, vê-se exemplos de diferentes formas de meditação sendo curiosamente representadas, em todos os casos, por uma pessoa sentada em posição de meia lótus, sendo que de fato elas deveriam estar desempenhando as posturas adequadas a essas circunstâncias. Assumo que o uso da postura de lótus é uma simplificação com fins didáticos, baseada no senso comum sobre meditação. Foto: printscreen de <https://acesse.one/bDCv2>. Acesso em: 4 de abril de 2023.

Figura 95 - Aula de Tai Chi Chuan durante o Dia da Sanga



Figura 95: Ao chegar no Templo Zu Lai, seguindo a entrada lateral que leva ao seu estacionamento para visitantes, pela Rua R. Chang Sheng Kai - Bliá, chegamos ao espaço que abriga os jardins, o lago e a ponte descritos nos capítulos anteriores. Durante os finais de semana, é possível assistir aulas de Tai Chi Chuan e Kung Fu, que acontecem ali, quando o clima está propício para práticas ao ar livre. A foto é um registro de uma das aulas que aconteceu no mesmo dia da Celebração do Dia da Sanga. Foto: de autoria própria. 2022.

O Zu Lai também contempla a prática meditativa em suas atividades diárias e em sua espacialidade. Depois dos jardins ao lado do lago e ponte no estilo tradicional chinês, encontra-se a antiga sede do Templo (figura 11). Ali há também espaços de convívio e uma construção que é inacessível aos visitantes e turistas, uma vez que sua finalidade é servir como espaço para retiros específicos. O Centro de Meditação Samádi foi inaugurado em janeiro de 2007. Seu nome vem da junção de *samyag* (correto) com *adhi* (contemplação ou concentração) e é uma referência ao estado de profunda calma e concentração mencionado na página 134. O Centro de Meditação possui 2.700 m², quatro andares e a capacidade de alojar até 200 pessoas em uma edificação cercada por jardins, áreas arborizadas e uma faixa de Mata Atlântica nativa. Apesar de ser diretamente associado com a prática de meditação, desde sua inauguração, o Samádi também tem sido utilizado para todo tipo de imersão, desde o Retiro de Meditação em Nobre Silêncio, o Xiu Xing (retiro de meditação de um dia), o Retiro de Oito Preceitos, além de funcionar como base para acampamentos de jovens e adultos. A edificação acomoda o alojamento masculino e o feminino em dois setores incomunicáveis entre si e dispõe de lavanderias, refeitório, salas de aula e uma ampla Sala de Meditação. Para chegar até o local, percorre-se um caminho arborizado chamado Caminho dos Budas. Por não haver retiros individuais no Templo, quaisquer destas práticas sempre são coletivas.

O mais próximo da modalidade de prática “individual” no Zu Lai que chegou ao meu conhecimento foi o que presenciei durante a pandemia, quando o Curso Online de Meditação Chan foi ofertado, com aulas distribuídas em 4 sessões de videochamadas via Zoom (figura 96, na página 132). Mas, mesmo estando cada pessoa em seu espaço de isolamento social, as aulas em si ainda eram em conjunto, respeitando a ideia geral de Fo Guang Shan de trabalhar no coletivo.

Chamo a atenção para o papel do corpo enquanto imagética escolhida para a divulgação dessa (e de outras) iniciativa(s) relacionada(s) à meditação, onde uma pessoa sentada em posição de lótus é o objeto escolhido para representar a prática meditativa (figuras 96 e 97, na página 136). Também, para a expressividade dos corpos no Curso Online de Meditação Chan (figura 98, na página 136), quando alguns alunos ficavam visíveis nessa postura, ao serem transmitidos pelas suas câmeras, “demonstrando” que estavam a meditar. Vale lembrar que a meditação não é uma prática exclusivamente budista — tampouco peculiar ao budismo Chan em específico —, inclusive sendo uma prática comum e desvinculada de qualquer tipo de religiosidade na Índia, à época do Buda Shakyamuni. Como vimos no início desta seção, as técnicas de meditação indiana chegaram à China no fim do século II da Era

Comum e, gradualmente, foram mescladas às técnicas locais, produzindo uma tradição de meditação que se enraizou profundamente em ambas as culturas.

Figura 96 e 97 - Divulgação do Curso Online de Meditação Chan do Templo Zu Lai da vivência presencial de Meditação Xiu Xing

CURSO DE MEDITAÇÃO
CURSO ON-LINE OFERECIDO PELO TEMPLO ZU LAI

INGRESSE NAS FUTURAS TURMAS DO CURSO DE MEDITAÇÃO ON-LINE DO TEMPLO ZU LAI:

O Templo Zu Lai permanece com atividades presenciais suspensas. Contudo, atendendo pedidos de discípulos e simpatizantes, o Templo oferece a todos a oportunidade aprender os fundamentos da meditação, sem saírem de suas casas.

Será enviado um link para os participantes, bastando acessá-lo em até 15 minutos antes das aulas.

VERIFIQUE A DISPONIBILIDADE:

CLIQUE AQUI

CURSO ON-LINE DE Meditação CHAN

A meditação é um sistema milenar de purificação mental praticado por várias tradições, em diferentes épocas e lugares. A Meditação Chan disciplina a mente e desenvolve a potencialidade interior para o autoconhecimento, além de proporcionar ao praticante, maior equilíbrio físico e mental.

INSCRIÇÃO: do 16h às 17h
DURAÇÃO: 4 aulas (aos sábados)
CONTRIBUIÇÃO: R\$ 90,00 (mínimo sugerido)
ON-LINE: ZOOM

INFORMAÇÕES:
Fone: (11) 3100-0402
meditacao@templozulai.org.br

Um dia em MEDITAÇÃO Xiu Xing
15/nov.

O Xiu Xing é uma prática Chan (Zen), realizada ao longe de um dia intenso de meditação em que o participante vivência silenciosa e profunda concentração meditativa, além de receber ensinamentos de Dharma.

Data: 15/11/22 (terça-feira)
Horário de chegada: 9h
Contribuição: R\$280,00
Local: Centro de Meditação Fo Guang Shan São Paulo

INSCRIÇÕES ABERTAS

Informações:
Tel: 3207-0662/ 3207-6484 | e-mail: brspfgy@gmail.com
Centro de Meditação Fo Guang Shan Liberdade @centro_meditacao_fgs_liberdade

Figuras 96 e 97: Divulgação do Curso Online de Meditação Chan do Templo Zu Lai (96) e da vivência (presencial) de Meditação Xiu Xing (97). Foto: printscreen. 2020.

Figura 98 - Curso Online de Meditação Chan

Sandra Mara Qu... Jordana Garcia

Chat

Leonardo Wanderley to Everyone 4:06 PM

nas minhas contagens é comum eu repetir o número tanto na inspiração como na expiração. Isso é ok? inspira 1, expira 1, inspira 2, expira 2 e por aí vai nas tentativas de meditar prestando atenção em algum lugar do corpo foi comum a cabeça voar e eu nem me dar conta, achei um pouco mais difícil. gostei muito de meditar à noite, meu sono veio bem melhor e minha esposa até diz que eu ando tendo bem mais paciência (até do que ela), principalmente com nossa filha pequena

Figura 98: No Curso Online de Meditação Chan, durante os momentos de meditação em si, o instrutor transmite foto do Zu Lai, enquanto alguns alunos transmitem a si próprios na pose de meia lótus. Foto: printscreen. 2020.

Mas, de acordo com o Templo Zu Lai ([s.d.]e), é possível classificar os diferentes tipos de meditação em relação a uma certa hierarquia de samádi. Eles seguem a seguinte ordem, do nível mais simples ao mais sofisticado: (I) samádi comum — desvinculado de qualquer sabedoria religiosa ou filosófica, mais relacionado com a capacidade de auxiliar na cura de doenças e fortalecer a mente, não tem poder de livrar seus praticantes do ciclo de nascimento e morte; (II) samádi não budista — gera recompensas e percepções, mas não leva a níveis mais elevados de compreensão, uma vez que seus praticantes não conhecem o inerente vazio de todos os fenômenos; (III) samádi Hinayana — melhor que os anteriores, por se basear nos ensinamentos do Buda, mas ainda fundamentalmente individualista, é a prática de budistas Hinayana (“pequeno veículo”), que sabem ajudar a si próprios, mas não têm capacidade ou disposição de ajudar os demais; (IV) samádi Mahayana — baseado na compreensão da natureza da ilusão, da não-dualidade, do vazio, da necessidade de compaixão e de todas as ideias profundas do ensinamento do Buda, é um estado grandioso que beneficia a si próprio e aos demais (mahayana significa “grande veículo”); (V) samádi supremo — é o samádi dos Budas, o mais puro e sublime estado de consciência possível.

De qualquer modo, independentemente de qual estilo de meditação se trata ou qual o nível de samádi se almeja, sempre existem prescrições sobre o ato de meditar em si que, invariavelmente, trazem à pauta questões relacionadas ao corpo e ao entorno do praticante.

Fo Guang Shan considera as seguintes dicas para uma meditação bem-sucedida, que devem ser consideradas antes mesmo de se iniciar a prática: (I) encontrar conforto físico; (II) relaxar corpo e mente, ao respirar fundo, colocando uma mão na barriga e a outra no coração e observar a inspiração e expiração; (III) fazer um esforço para manter a mente tranquila o tempo todo; (IV) praticar intensamente para aperfeiçoar cada estágio da meditação, com extrema concentração em observar a respiração; (V) ter entusiasmo em praticar meditação; (VI) não exagerar e reservar um intervalo de tempo adequado ao nível do praticante.

A Ordem fala também das três práticas iniciais básicas de meditação para “alcançar a calma e o relaxamento da mente”: Meditação de Relaxamento, Meditação de Contagem da Respiração e Meditação de Observação da Respiração. De modo introdutório, são essas as práticas abordadas durante o Curso Online de Meditação Chan do Zu Lai (figura 98, na página 133). A Meditação de Relaxamento ensina que a prática regular de alguns exercícios físicos, como ioga, relaxa e alonga o corpo, facilitando seu condicionamento para encontrar o equilíbrio entre foco e relaxamento. A prática da Contagem da Respiração em um ciclo repetido de dez respirações completas visa esvaziar a mente de pensamentos errantes. A técnica de Observação da Respiração

consiste em acompanhar mentalmente os movimentos do abdômen durante a respiração, contando silenciosamente seus ciclos a fim de atingir concentração.

Existem ainda sete pontos focais relacionados à postura fundamental do corpo do praticante que devem ser seguidos. Esse conjunto é chamado de “Postura do Buda Vairocana”, ou postura de meia lótus. Na medida em que o meditador, quando na posição sentada, assume posturas corporais que são consideradas as do próprio Buda — de acordo com sua imagética mais difundida —, o ato de meditar é, por assim dizer, a realização do objetivo da meditação: ser a imagem e semelhança do Buda. Em certo sentido, é como se emular o Buda indicasse o caminho para a iluminação, visto que esse percurso já foi trilhado anteriormente.

Segundo Gómez (2003, p.520), a calma perfeita de uma mente concentrada leva a níveis extraordinários de conhecimento, especialmente uma percepção da realidade que liberta o meditador das amarras de *Duhkha* (sofrimento) e do *Samsara* (renascimento). É esse processo e, especificamente, esse estado mental e corporal final, o que consiste a ideia de iluminação no budismo. Tendo essa visualização como cerne, constrói-se toda uma rede de representações e significados, por exemplo, ligados à luz e à cor dourada como materialização do nirvana. Vide, por exemplo, os adornos dourados em estátuas e figuras — especialmente do Buda Shakyamuni —, em condição de Nirvana.

Os sete pontos para a postura do Buda Vairocana começam com a orientação para “sentar-se em um assento macio e confortável” e assumir “a postura de pernas cruzadas”. Então, outros aspectos do corpo e da mente precisam estar de acordo com o ideal de um Buda: (1) olhos nem abertos nem fechados, focando na ponta do próprio nariz; (2) corpo ereto, sem curvar-se ou tornar-se muito rígido; (3) atenção plena voltada para dentro de si; (4) ombros nivelados; (5) cabeça ereta sem dobrar o pescoço para frente, para trás, ou oscilar para os lados, com o nariz alinhado com o umbigo; (6) dentes e lábios apenas levemente fechados, com a língua repousando sob as gengivas dos dentes superiores; (7) respiração inaudível, nem pesada nem muito rápida, inspirando e expirando lentamente e sem esforço (*Kamalasila*, Primeiro *Bhavanakrama*). Essas instruções, formuladas no século VIII D.E.C. para um público tibetano, praticamente não diferem das instruções dadas aos iniciantes em outras tradições budistas até hoje (GÓMEZ, 2003, p.520).

A versão dessas instruções apresentada por Fo Guang Shan é diferente (figura 99 e 100, na página 135 e 136): (1) pernas dobradas; (2) coluna ereta; (3) mãos em gesto de meditação; (4) ombro e peito retos; (5) cabeça ereta e queixo para baixo; (6) língua apoiada no palato; e (7) olhos ligeiramente fechados ou ligeiramente abertos. A prescrição da postura das mãos corresponde ao *añjalimudra* da concentração (figura 101, na página 142). Esses gestos de mãos, além de

possuírem significados abstratos, permitem uma melhor circulação da energia corporal que, assim, “pode fluir livremente, proporcionando uma postura estável e uma mente pacífica”.

Figura 99 - Sete Pontos de Atenção da Postura do Buda Vairocana de Meditação, Guia de Meditação de Fo Guang Shan

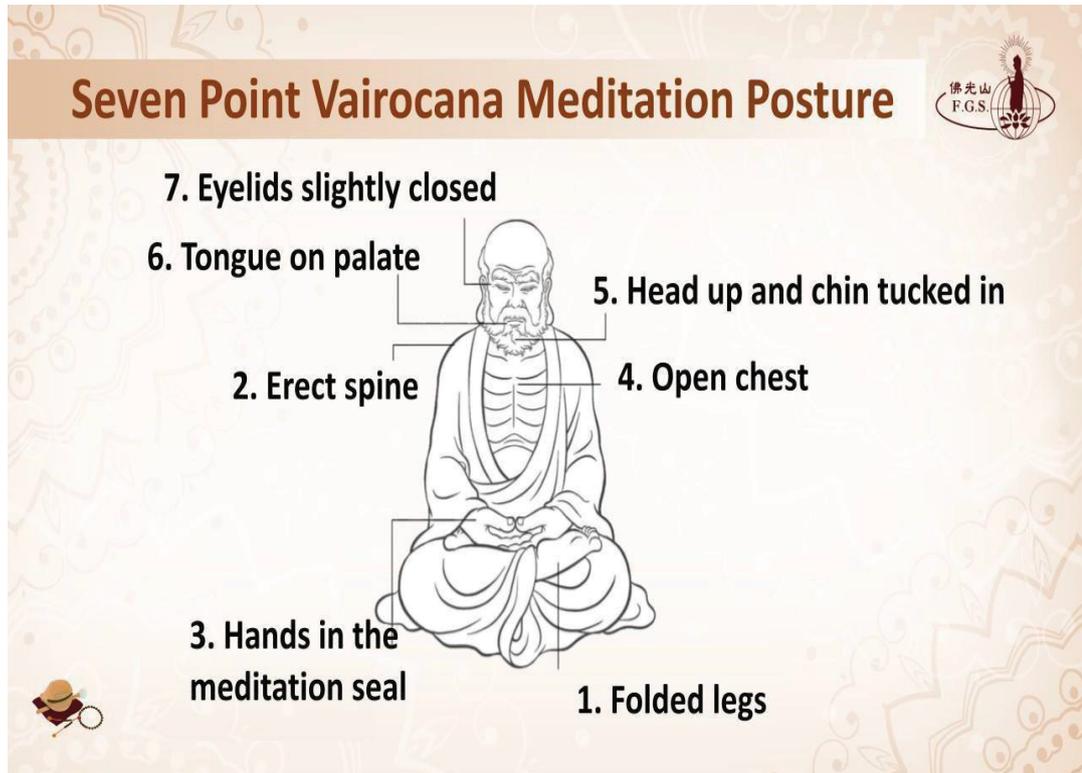


Figura 99: No Guia de Meditação de Fo Guang Shan são apresentados os Sete Pontos de Atenção da Postura do Buda Vairocana de Meditação. Foto: printscreen de <https://acesse.one/bDCv2>. Acesso em: 4 de abril de 2023.

Figura 100 - Posturas corporais incorretas Guia de Meditação de Fo Guang Shan

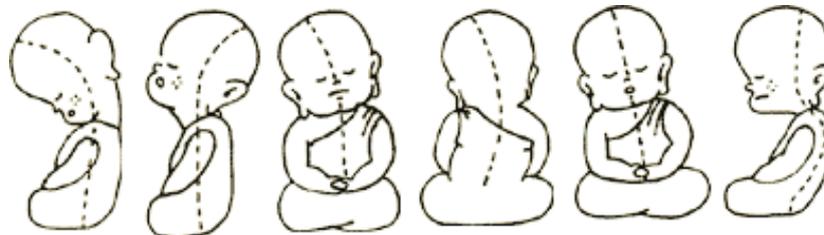


Figura 100: No Guia de Meditação de Fo Guang Shan é dada especial atenção às posturas corporais consideradas incorretas na prática, como cabeça e corpo inclinados ou tortos, cintura e costas curvadas ou encostadas na parede e pernas penduradas. Foto: printscreen de <https://acesse.one/bDCv2>. Acesso em: 4 de abril de 2023.

Conhecidos genericamente como mudras, tais gestos têm raízes na cultura indiana e podem derivar de antigas tradições de dança ou outras formas de comunicação física. A maioria dos mudras encontrados nos textos budistas não são usados nas artes visuais, frequentemente estando mais relacionados às devoções rituais (LEIDY, 2003, p.570). Nas imagens budistas, em

geral, as divindades com as mãos levantadas e abertas estão ativamente engajadas com o cosmos, enquanto aquelas com as mãos fechadas ou próximas ao corpo estão em um estado transcendente. O gesto de apaziguamento ou argumentação (*vitarkamudra* [figura 101, b], na próxima página) indica ensino e é um dos mais comuns em imagens budistas. O ensino também é representado pelo gesto conhecido como “girar a roda da lei” (*dharmacakramudra* [figura 101, f]). As mãos colocadas no colo, uma acima da outra, com as palmas voltadas para cima (*dhyanamudra* [figura 101, e]) indicam concentração ou meditação. Um gesto comum entre os integrantes da Sanga — e também entre turistas e simpatizantes ao menos enquanto presentes na espacialidade dos templos —, é o das palmas das mãos unidas, um símbolo universal de oração, conhecido como gesto de adoração (*añjalimudra* [figura 101, c]), como já citado anteriormente.

Algumas tradições expressam a conexão entre corpo e meditação de forma mais concreta, localizando certas experiências religiosas ou estágios de meditação em diferentes partes do corpo. Para a chamada tradição tântrica, vários “centros nervosos espirituais” (*chakras*) mapeiam a interface entre o corpo e a experiência meditativa. Os chakras estão localizados ao longo da coluna vertebral, no que a anatomia tradicional considera como sendo duas veias ou caminhos de fluxo para a energia vital. No processo de meditação, esta energia — concebida por vezes como uma espécie de fluido —, é forçada a subir ou a descer por estes caminhos, concentrando-se alternadamente em cada um dos chakras: desde o mais baixo na zona dos genitais ou esfínter, passando pelo plexo solar, coração, laringe e olhos, até chegar no topo da cabeça. Geralmente, a concentração de energia no chakra superior era considerada a culminação do processo de meditação, embora cada chakra tivesse seu próprio valor.

Uma localização menos técnica da meditação no corpo ocorre na prática da meditação *mindfulness*, onde o exercício principal consiste em cultivar uma consciência clara do próprio corpo, sua respiração, seus movimentos, suas funções e sentimentos. Da mesma forma, na tradição Chan, há uma retórica comum do corpo não apenas na ênfase na postura adequada, mas também na noção de que o pensamento não conceitual está localizado na barriga, não na cabeça. Sendo assim, o próprio corpo humano pode se tornar objeto de meditação.

Textos indianos clássicos descrevem várias maneiras de pensar ou analisar mentalmente o corpo em suas partes e processos. Em algumas vertentes, essa visão de objetificação do corpo tem um nível de concretude tão pleno que há a sugestão de que o meditador deve se sentar ao lado de um cadáver e refletir sobre sua própria mortalidade, sobre a fragilidade e corrupção do corpo e sobre a impossibilidade de descobrir um eu permanente em sua própria estrutura material. Essa meditação é conhecida como “cultivar o impuro” (*asubha bhavana*) porque a maior parte da

prática consiste em entender que o corpo vivo compartilha a natureza do cadáver em decomposição. Tal prática ainda é usual em algumas regiões isoladas nos países Theravada — considerada a tradição mais antiga do budismo —, onde os monges podem ter que visitar um hospital ou necrotério com os corpos dos não identificados e dos indigentes. A prática mais comum é manter um esqueleto ou uma caveira no mosteiro como suporte para ajudar no que pode ser chamado de “reflexão sobre si mesmo”, usando indiretamente o corpo de outra pessoa para imaginar o seu próprio como objeto de meditação (GÓMEZ, 2003, p.520-521).

Trago esses aspectos mais amplos da prática meditativa ao debate para mostrar que há evidências mais do que suficientes para reconfigurarmos a reflexão sobre meditação, retirando dela as projeções excessivamente mentalistas ou espirituais. Em se tratando dos budismos, em especial o chinês, mas não somente ele, meditar não é um mero exercício transcendental, como pode crer o público ocidental (de origens étnicas não-asiáticas, ao menos). A meditação é uma prática intensa, cotidiana e, acima de tudo, “mental-e-corporal” já que não-dual.

Vemos aí uma demonstração bastante clara do que Marcel Mauss (2003) chamou de “técnicas do corpo”, isto é, de processos de educar o corpo e seu próprio funcionamento a partir de preceitos premeditados. No caso do budismo chinês, especificamente do budismo Humanista de Fo Guang Shan, a meditação, de certo modo, engendra uma espécie de “corporeidade budista” cujo propósito é, num primeiro momento, acalmar a mente, perceber o próprio corpo e entender que ele é parte integrante do mundo como um todo. Segundo a doutrina, o objetivo maior é alcançar um estado de consciência que leve àquele organismo não-dualista — toda a existência senciente de todos os mundos — o benefício da meditação praticada por esse indivíduo em particular. Ou seja, um indivíduo meditando pode gerar benefícios a todos os seres, uma vez que todos são um mesmo organismo e ele, esse indivíduo em sua atual configuração, é apenas uma parcela efêmera do todo maior.

Figura 101 - Quadro ilustrativo das seis *añjalimudra* mais comuns no budismo

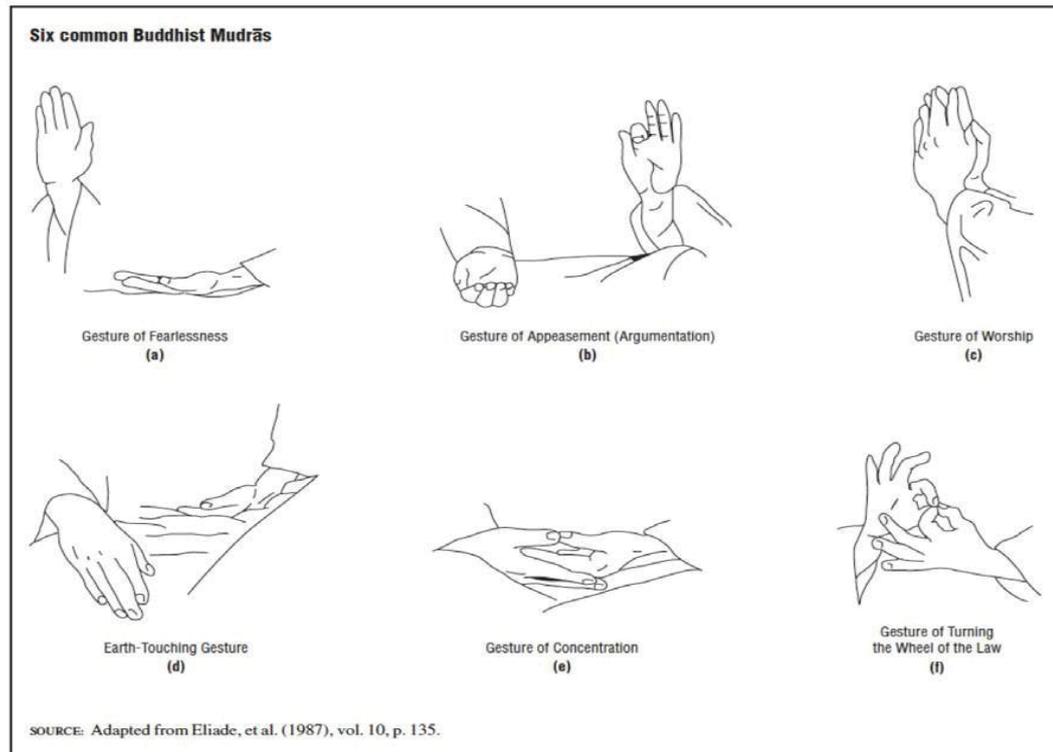


Figura 101: Reprodução de quadro ilustrativo das seis *añjalimudra* mais comuns no budismo (Leidy 2003, 571).

Gómez (2003, p.521-522) traz a noção de *embodiment* como uma heurística para entender a conexão da meditação com o ritual. A maioria das práticas de meditação ocorre dentro de algum tipo de ritual ou quadro simbólico e segue instruções muito específicas. Em geral, as sessões de meditação são planejadas, preparadas e adornadas e, portanto, rotuladas, de maneira previsível, como “meditação adequada” ou “meditação à imagem e semelhança do Buda” (figura 102, na página 140), como mencionado anteriormente. As sessões de meditação costumam ser vistas como parte integrante, senão o ápice, de uma vida religiosa que inclui preparação moral e definições doutrinárias do seu ideal. Além das expectativas de doutrina, valores éticos e hábitos culturais, as meditações budistas também costumam estar circunscritas em atividades rituais que pressupõem práticas tão diversas quanto limpar e enfeitar o local de meditação, erigir um altar ou imagem, oferecer flores e água perfumada, utilizar instrumentos do Darma e outros objetos rituais (figura 103, na página 144) e vincular a meditação a rituais auxiliares, como por exemplo o sétuplo ato de adoração ou a invocação de divindades protetoras. Na verdade, a meditação e o ritual muitas vezes formam uma teia de atividades que inclui não apenas meditações silenciosas ostensivas e cerimônias realizadas publicamente, mas também atividades como canto, recitação e circunvolução que mantêm um status ambíguo entre ritual e meditação, leitura mecânica e reflexão profunda.

Inserida num contexto ritualístico, seja ele individual ou coletivo, a meditação funciona como uma espécie de ferramenta para o alinhamento da mente com os outros sentidos. Até mesmo porque, segundo a doutrina budista, temos seis tipos diferentes de consciência — a consciência do olho, a da língua, do ouvido, do nariz, do tato e da mente —, e nenhuma delas tem prioridade sobre as demais. Assim, a meditação é uma espécie de calibragem que desconstrói uma consciência fora do corpo e reintegra a autopercepção de si a uma senciência propriamente corporal. Não há, portanto, um ideal de transcendência do espírito para além da matéria física, mas sim, ao contrário, uma incorporação plena de seus valores rumo à iluminação. Em outras palavras, a meditação é um processo de manutenção de um certo estado de consciência intrinsecamente ligado ao corpo.

O Buda — ou, em se tratando da reflexão aqui proposta, qualquer ser que realiza sua natureza búdica e atinge a iluminação —, é alguém que vive em estado permanente de meditação, não importando mais a ritualística associada. A Ordem Fo Guang Shan é enfática ao apontar como a meditação supera o cerimonial e se dá no dia a dia, nas práticas mais mundanas. Essa é a chave da ideia de “atenção plena” ao próprio corpo e ao mundo circundante, consciente de que toda a existência está interconectada de forma indissolúvel. Ou seja, não se trata da transcendência da mente, mas da plena imanência do espírito em relação ao corpo, que é ele próprio uma parte do mundo.

O motivo dessa reflexão estar neste capítulo é que, *vis a vis*, esse entendimento da meditação, a corporeidade budista — ao menos em Fo Guang Shan —, trata o próprio corpo como um objeto. Em certo sentido, a meditação é uma ferramenta de objetificação do corpo e, por consequência, de integração do mesmo ao mundo configurado social e simbolicamente pelos parâmetros do budismo. A peça-chave na organização desses parâmetros é o *mérito*, categoria fundamental que une as vertentes do budismo por sua centralidade, ainda que diante de abordagens distintas. É necessário que se tenha em mente, que a meditação, em sua conexão com o ritual, é uma forma de operacionalizar a circulação do mérito.

Figura 102 - Pesquisadora em postura de lótus



Figura 102: Imagem de acervo pessoal, fotografada no Monastério de Fo Guang Shan, Kaohsiung, Taiwan, em 2007, utilizada para ilustrar a informação pretendida. Na sala de meditação, a pesquisadora está em postura de lótus, à imagem do Buda Shakyamuni, localizado em um nicho no centro da sala com os citados adornos dourados que sugerem sua iluminação. Entre eles, há um grande espaço livre para sessões de meditação andando. Esses espaços só podem ser frequentados por monásticos e membros da Sanga. Foto: acervo pessoal. 2007.

Figura 103 - Objetos utilizados durante a meditação



Figura 103: Imagem de acervo pessoal, fotografada no Monastério de Fo Guang Shan, Kaohsiung, Taiwan, em 2007, utilizada para ilustrar a informação pretendida, uma vez que, durante a execução dessa pesquisa, não pude entrar nas salas de meditação do Zu Lai. O sino, o bastão de meditação, o peixe de madeira, o gongo e o pequeno sino, são objetos utilizados durante a meditação, como sinais indicativos do momento de praticar, de descansar, entre outras ações. Foto: de autoria própria / acervo pessoal. 2007.

6. Considerações finais

Como defendido no começo, este trabalho é uma proposta de introdução a estudos mais embasados e aprofundados sobre o budismo humanista no Brasil, tendo o Templo Zu Lai e, por consequência, a Ordem Fo Guang Shan como locus privilegiado de pesquisa. Ainda que tenha sido minha experiência pessoal que deu o ponto de partida, ficou claro logo no início do processo de transposição dos interesses e vivências particulares para uma abordagem acadêmica que há não só uma lacuna de pesquisa no Brasil, mas todo um horizonte ainda pouco explorado nessa abordagem de investigação antropológica.

Minha familiaridade com objetos, visualidades e composições imagéticas indicou que o caminho mais produtivo de investigação sobre o Zu Lai seria o trilhado seguindo os rastros de sua materialidade. Mas, como pretendi demonstrar, essa escolha não tratou apenas de sanar uma curiosidade individual. Introduzir o budismo como problema de pesquisa por esse viés, desde o início da pesquisa, trouxe consigo um potencial de gerar desconforto por conta da aparente contradição de se focar no material ao tratar de uma religiosidade comumente apreendida como pautada justamente no desapego ao mundo físico. Aí é que está a riqueza etnográfica do tema, visto que rapidamente essa suposta contradição acaba por se desvelar em uma miríade de questões marcadas por entendimentos superficiais que precisam ser desconstruídos para que possa emergir uma real compreensão.

De tal modo, busquei na separação dos três grandes temas aqui ensejados proceder com esse movimento de desenlace. Primeiro, ao tratar da paisagem, discuti o propósito de Fo Guang Shan em promover o budismo humanista ao lidar com aspectos estéticos de sua religiosidade e com as consequentes experiências sensoriais mundanas e os conhecimentos sensíveis sobre ela, tanto de sua comunidade devota quanto dos seus públicos leigos.

Dado que Fo Guang Shan está espalhada pelo mundo como forma de assistir a diáspora chinesa, a Ordem organiza seus templos como células derivadas da matriz, em microcosmos singulares que refletem o mais próximo possível a dimensão estética dos locais “originais” (se é que podemos usar esse termo). Uma vez posicionados em realidades distintas de seu local de origem, os templos transplantam essa espacialidade típica e se inserem nos contextos de cada região onde são instalados, mobilizando a comunidade diaspórica e o público local como forma de promoção do budismo como algo que não está confinado somente dentro do entendimento padrão de religiosidade. Ou seja, a dinâmica da paisagem nos mostra como a afetação estética é propiciada a partir de ideologias semióticas que servem de canal de acesso para o budismo como

um campo de experiências que não dependem somente dos laços de fé, podendo afetar um público leigo sem visar sua conversão religiosa.

Num segundo nível, procurei nas imagens uma forma de observar e demonstrar como são produzidos limites e fronteiras dentro desse campo de múltiplos acessos. Ainda que o processo de modernização do budismo Mahayana visto em Fo Guang Shan vise sua acessibilidade mais ampla, o funcionamento da Ordem não deixa de estar prioritariamente conectado à comunidade diaspórica chinesa. Isso se concretiza na produção gráfica, que vai desde a expressão escrita do idioma até os signos mobilizados na vida comunitária. As imagens evidenciam o aspecto social do budismo enquanto um esquema relacional, isto é, como um conjunto de dinâmicas que organizam as relações de um grupo social específico, seja internamente, seja em contato com outras dimensões externas.

Por fim, ao remeter aos objetos, tentei tratar de algumas dinâmicas que, de certo modo, concretizam o principal conceito colocado em operação na vivência do budismo: o mérito. E tentei demonstrar como é através dos objetos que essa força motriz das lógicas do budismo é produzida, organizada e colocada para circular — sendo que o próprio templo aí pode ser entendido como um objeto (e não apenas um espaço a ser preenchido), assim como os corpos dos seus devotos (que passam por processos de objetificação através da meditação). Além disso, a vida comunitária — o principal foco de atuação de Fo Guang Shan —, ao menos parcialmente, gira em torno da circulação de objetos com base na produção de mérito, por exemplo, por meio das doações de bens materiais e alimentícios ao templo e aos monásticos ou da aquisição de objetos específicos — amuletos, incensos, *japamalas*, tabuletas votivas.

Essas três dimensões certamente não são as únicas possíveis de se abordar, muito menos os ângulos pelos quais às observei são definitivos. Foram apenas as formas que encontrei de tentar trazer alguma luz a um campo tão rico de questionamentos e reflexões. Se há algo essencial a se enfatizar, sem dúvida, é a questão da materialidade tantas vezes repetida ao longo do texto. Com ela, busquei tratar dos processos pelos quais determinados entendimentos se fazem concretizar através de coisas, e vice-versa. Materialidade não trata apenas de coisas puramente físicas, mas da concretude na qual a vida pode ser erigida.

No caso do budismo de Fo Guang Shan, a materialidade é uma peça fundamental para se observar como um entendimento de mundo e a vida comunitária de um certo grupo social estão interpenetrados de tal forma que não podem ser dissociados. Como destaquei anteriormente, é patente o peso da Sanga para o funcionamento da Ordem em todos os seus níveis, mesmo o mais metafísico. Essa centralidade das dinâmicas comunitárias, bem como níveis mais profundos da

chinesidade evocada pela Ordem e o espírito de dádiva subsumido na acessibilidade da estética e dos discursos de Fo Guang Shan são todos temas que merecem a devida atenção, especialmente através de um enfoque etnográfico. Só posso esperar que o esforço aqui empreendido sirva como um primeiro passo rumo a esses horizontes.

7. REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BAUER, Alexander A. “Itinerant Objects”. **Annual Review Of Anthropology**, [s.l.], v. 48, n. 1, p.335-352, 21 out. 2019.

BELISÁRIO, Bernard. “Os Itseke e o fora-de-campo no cinema Kuikuro”. **Devires**, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, p.98-121, dez. 2014.

BROCK, Karen L. “Buddhist Art in Japan”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

CARDOSO, Bruno Campos. **O chão onde se senta, o lugar onde se pisa: etnografia das técnicas do corpo em eventos do budismo Tibetano**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Curitiba: PPGA/UFPR, 2016.

CARINI, C. E. “La práctica online del budismo en tiempos de pandemia: rituales, comunidad y mediatización”. **Religião & Sociedade: Dossiê Religiões na Pandemia**. v. 41, n. 2, p.93-114, maio 2021.

CHI-YING, Fu. **Espalhando a Luz: Venerável Mestre Hsing Yün (uma vida dedicada ao Darma)**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2000.

CHU, William. “Yinshun”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

COX, Collet. “Mainstream Buddhist Schools”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

CUEVAS, Bryan J. Samsara. In: BUSWELL, Robert E. (Org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New

York: Macmillan, 2003.

DE VRIES, Hent (ed.). **Religion: Beyond a Concept**. New York: Fordham University Press, 2008.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. “Introdução”. In: **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor., 2000.

ELLER, Jack David. **Introdução à Antropologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p.155-161, 2005.

FO GUANG SHAN. Disponível em: https://www.fgs.org.tw/fgs/fgs_introduction.aspx. [s.d.]a. Acesso em: 29 abr. 2023.

FO GUANG SHAN. Disponível em: <https://www.fgs.org.tw/en/Organizations/OneDayLife>. [s.d.]b. Acesso em: 29 abr. 2023.

GALLE LOPEDOTE, Barbara. **As mulheres e a experiência religiosa: ideologia de mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai, Tailândia**. TCC de Graduação em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 2016

GETZ, Daniel A. “Pure Land Buddhism”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião (textos de Birgit Meyer)**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2020.

GÓMEZ, Luis O. “Meditation”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. “Introduction”. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (eds.). **Thinking Through Things: theorizing artifacts ethnographically**. New York: Routledge, 2007.

HANNERZ, Ulf. (2000), “Transnational research”. In: Bernard, H. Russel (org.). **Handbook of methods in cultural anthropology**. Walnut Creek, Altamira Press, pp. 235-256.

INGOLD, Tim. **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**. New York: Routledge, 2013.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling, and skills**. London: Routledge, 2000.

(ISHB), Institute For Study Of Humanistic Buddhism At University Of The West. **Our Institute**. [s.d.].a. Disponível em: <https://www.ishb-uwest.org/about>. Acesso em: 30 abr. 2023.

(ISHB), Institute For Study Of Humanistic Buddhism At University Of The West. Video: **Dr. Jens Reinke - Mapping Modern Mahayana**. 2021. [s.d.].b. Disponível em: <https://www.ishb-uwest.org/post/video-dr-jens-reinke-mapping-modern-mahayana>. Acesso em: 30 abr. 2023.

JORGENSEN, John. “Chan School”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

KAWAMURA, Leslie S. “Bodhisattva(s)”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

KEANE, Webb. “On Semiotic Ideology”. **Signs And Society**, [s.l.], v. 6, n. 1, p.64-87, 2018.

KIESCHNICK, John. **The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

LEIDY, Denise Patry. Mudraand Visual Imagery. In: BUSWELL,RobertE. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, p. 569-572, 2003.

LEITÃO, Débora K.; GOMEZ, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica**, [s.l.], n. 42, p. 41-65, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: CosacNaify, 2008.

LEWIS, Todd. "A History of Buddhist Ritual". In: POWERS, John. **The Buddhist World**. New York: Routledge, 2016.

MANN, Richard D. "Material Culture and the Study of Hinduism and Buddhism". **Religion Compass**, [s.l.], v. 8, n. 8, p. 264-273, ago. 2014.

MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo". In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MEYER, Birgit (ed.). **Aesthetic Formations: media, religion, and the senses**. New York: Palgrave, 2009.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (eds.). **Religion, Media, and the Public Sphere**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

MILLER, Daniel (ed.). **Stuff**. Cambridge: Polity Press, 2010.

MORGAN, D. "The Look of the Sacred". In: ORSI, R. A. (ed.). **The Cambridge Companion to Religious Studies**. New York: Cambridge University Press, 2012.

MORSE, Anne Nishimura. "Ritual Objects". In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

NOVAES, Sylvia Caiuby. "O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia". **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s.l.], n. 32, p.57-67, 1 out. 2014.

PARK, Pori. "Nationalism and Buddhism". In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

REINDERS, Eric. "Etiquette". In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

REINKE, Jens. **Mapping Modern Mahayana: chinese Buddhism and Migration in the Age of global modernity**. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2021.

SAMUELS, Jeffrey. “Monasticism”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

SCHOPEN, Gregory. “Mahayana”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

SILVA, Georges da; HOMENKO, Rita. **Budismo**: psicologia do autoconhecimento (o caminho da correta compreensão). São Paulo: Pensamento, 1997.

SOUZA, Denise Lopes de. **Diploma de monge**: um estudo sobre a Universidade Livre Budista da Fo Guang Shan. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião. São Paulo: PUC/SP, 2006.

TANABE, George J. “Chanting and liturgy”. In: BUSWELL, Robert E. (Org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003a.

TANABE, George J. “Merit and merit-making”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003b.

TEMPLO ZU LAI. **Blia**. Disponível em: <https://templozulai.org.br/blia>. [s.d.]a. Acesso em: 29 abr. 2023.

TEMPLO ZULAI. **Budismo Humanista**. Disponível em: <https://templozulai.org.br/budismo-humanista>. [s.d.]b. Acesso em: 29 abr. 2023.

TEMPLO ZU LAI. **Fundação Filhos de Buda**. Disponível em: <https://templozulai.org.br/fundacao>. [s.d.]c. Acesso em: 29 abr. 2023.

TEMPLO ZU LAI. **História**. Disponível em: <https://www.templozulai.org.br/historia>. [s.d.]d. Acesso em: 12 mai. 2023

TEMPLO ZU LAI. **Meditação**. Disponível em: <https://templozulai.org.br/meditacao>. [s.d.]e. Acesso em: 12 mai. 2023

USARSKI, Frank. “Conflitos Religiosos no Âmbito do budismo Internacional e suas

Repercussões no Campo Budista Brasileiro”. In: GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religião & Sociedade**. 26. ed. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (Iser), 2006.

YÜN, Hsing. **Sutra do Buda da Medicina**: introdução, comentários e preces de Hsing Yün. São Paulo: Mirian Paglia Editora de Cultura, 2004.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma**: Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Editora Relume Dumará. Rio de Janeiro. 2002.

WACQUANT, Loïc. “Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers”. **Body & Society**, v. 1, n. 1, p.65-93, 1995.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2010.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

Webinário. In: **Wikipedia**. Flórida: Wikimedia Foundation.

<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Webin%C3%A1rio&oldid=59384718>. Acesso em: 19/9/2020.

WILLEMEN, Charles. “Dharmaand Dharmas”. In: BUSWELL, RobertE. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003. p. 217-224.

WILSON, Liz. “Perspectives on the Body”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.

ZHITONG. “**Guide to Meditation (1)**”. FGS English Dharma Services, 2021. Disponível em: <https://fgseds.foguangepedia.org/guide-to-meditation-1/>. Acesso em: 30 jun. 2023.

ZYSK, Kenneth G. “Medicine”. In: BUSWELL, Robert E. (org.). **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2003.