

O Budismo em São Paulo

Buddhism in Sao Paulo

Frank Usarski – PUC-SP

Resumo: O artigo reflete sobre a história e o atual status numérico do Budismo em São Paulo

Palavras-chave: Budismo; São Paulo

Abstract: The article reflects upon the history and current numerical status of Buddhism in São Paulo

Keywords: Buddhism; Sao Paulo

A relevância relativa do Budismo paulista

Se um geógrafo da religião tivesse que criar um mapa mundial para visualizar – com matizes de laranja, por exemplo - a presença de budistas em diferentes partes do mundo, a América Latina seria uma das macrorregiões graficamente menos salientes. Em contraste com o tom saturado da Ásia e – obviamente, menos intenso - também da Europa, da Austrália e dos Estados Unidos, o continente apareceria em um tom muito tênue, quase transparente. Seria necessária uma ampliação considerável para identificar uma área um pouco mais laranja no mapa. Tratar-se-ia do Estado de São Paulo. Um olhar mais nítido revelaria um ponto de laranja ainda mais destacado. Este ponto marcaria a cidade de São Paulo.

Do ponto de vista institucional e estatístico, porém, o Budismo representa apenas um pequeno segmento do campo religioso da região. Essa situação torna-se mais clara a partir de um primeiro “zoom” no mapa da presença mundial do Budismo destacando os países da América do Sul. Nessa subárea encontram-se, atualmente, apenas cerca de 600 instituições budistas. Isto é uma quantia muito pequena, que corresponde, aproximadamente, à situação do Budismo em alguns países europeus como a Alemanha.¹

Uma segunda ampliação do mapa coloca o Brasil no foco. Em termos da presença do Budismo, o país se destaca de todos os seus vizinhos, o que não surpreende, uma vez que a população brasileira é quase tão numerosa quanto a dos

¹ Cf. Woran die Menschen glauben. In: *Weltmacht Religion*, p.66.

outros países da América do Sul somados. Com 250 grupos, centros e templos cerca de 40% das instituições budistas estabelecidas na América do Sul concentram-se no Brasil.¹ Algo semelhante vale para os 243.966 budistas brasileiros apontados pelo Censo de 2010.² Em termos porcentuais, porém, o Budismo no Brasil continua a representar claramente uma minoria. O número absoluto de budistas corresponde a apenas 0,13% da população. Novamente: isto é um valor muito pequeno, por exemplo, em relação ao Canadá, onde há cerca de 300.000 budistas, que representam 1% da população ³.

Dando continuidade à metáfora do mapa da presença do Budismo, o Estado brasileiro mais acentuado em cor laranja seria o de São Paulo. Aí estão cerca de 40% das instituições budistas do país. Destas, quase um quinto, é localizado na cidade de São Paulo. Estas proporções desdobram-se no nível dos aderentes. Dos 153.564 budistas que foram contados no Estado de São Paulo em 2010, 75.075 (48,9 %) vivem na cidade de São Paulo. Levando a região metropolitana em consideração, chega-se a 107.093 pessoas que se autodeclararam budistas na época.

Uma comparação entre cidades paulistas com o Distrito Federal e algumas capitais estaduais exemplifica a situação privilegiada do Estado de São Paulo em termos da presença do Budismo no Brasil. O censo nacional de 2000 contou 2.783 budistas na cidade de Suzano, isso significa 133 pessoas a mais de que em Porto Alegre (2.650). A comunidade budista em Mogi das Cruzes, composta por 4.756 integrantes, é 2,5 vezes mais forte do que a de Belém (1.924). Em Diadema (1.873) o número do budista é quase igual ao de Campo Grande (1.879). Bauru, com seus 1.073 budistas, é estatisticamente mais relevante do que Fortaleza (898), Florianópolis (851), Recife (641), Boa Vista (526), Natal (498), Porto Velho (445) e Cuiabá (442). A comunidade budista em Tupã (433) supera numericamente as em Vitória (396), Aracaju (387), Maceió (385) e João Pessoa (300). Em cidades como Bastos (313), Itu (238) ou Sumaré (201) moram mais budistas do que em São Luiz (163) e Palmas (91). Em Assis (83) encontram-se mais budistas do que em Teresina (56) e Rio Branco (47). Mesmo em Campos do Jordão (20), encontram-se mais budistas do que em Goiânia onde o Censo Nacional de 2010 não registrou nenhum aderente da religião em questão.

Um olhar histórico confirma o papel predestinado do Estado de São Paulo com relação ao Budismo brasileiro. Como ainda será demonstrado com mais detalhes, todas as atividades institucionalmente relevantes de grupos budistas

¹ Cf. USARSKI, Frank. Buddhism in South America. In: Asanga Tilakaratne (org.). 2600 Years of Sambuddhatva.

² Cf. <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&o=1&i=P&e=l&c=137>.

³ Cf. MATTHEWS, Bruce. Preface. In: Ibid. (org.). Buddhism in Canada, p. xvii.

antes da Segunda Guerra Mundial se concentravam no Estado de São Paulo e, no mesmo sentido, a cidade de São Paulo desempenhou um papel importante no período pós-guerra.

Outra indicação da significância da cidade de São Paulo para o Budismo brasileiro ou até mesmo latino-americano reside na localização das sedes de algumas das mais importantes escolas budistas e da sua função administrativa no nível nacional e continental. Um exemplo é o templo tradicional *Busshinji* no bairro da Liberdade, que representa a linha Soto Zen. No começo dos anos 60, a instituição tornou-se a primeira fonte para um pequeno círculo de vanguardistas não japoneses interessados na prática do *Zazen*. Mais tarde, o lugar foi, por algum tempo, o lar espiritual de Claudia Souza de Muruyama, (nome religioso: “Monja Coen”), atualmente uma das figuras simbólicas mais acentuadas do “Budismo de conversão” no Brasil.⁴ Atualmente, na instituição, não apenas se encontram os praticantes locais desta corrente budista, mas concentram-se também as atividades em prol da expansão e da coordenação do trabalho dos associados templos dos quais dois se encontram no interior do Estado de São Paulo (Itapeverica da Serra e Mogi das Cruzes), um em Ibirapu (Espírito Santo), um em Rolândia (Paraná) e um em Lima (Peru). De maneira análoga, o templo *Hokekyo* na Rua Ibaraguí, na Vila Mariana, em São Paulo, serve como a sede sul-americana da escola Nichiren-Shu. Algo semelhante, porém em escala menor, vale para a escola Jodoshu, cujas atividades vinculadas a três templos em solo brasileiro são coordenadas pelo Templo *Nippakuji*, localizado na Avenida Paula Ferreira, no bairro de Pirituba. Outro exemplo é o *Centro de Dharma da Paz Shi De Choe* na Rua Apinajés no bairro de Sumaré, vinculado ao mestre tibetano Lama Gangchen da linha Guelug. O centro foi fundado em 1988 como a primeira instituição do então ainda novo movimento budista tibetano. Hoje, a instituição desempenha o papel de sede de uma rede latino-americana que inclui grupos locais em Campos do Jordão, Santos, no Rio de Janeiro, em Búzios e em Petrópolis, assim como em Buenos Aires.

Na cidade de São Paulo encontram-se, também, duas organizações de cúpula ativas em prol de interesses comuns dos seus associados grupos. A mais tradicional e institucionalmente bem consolidada é a *Federação das Seitas Budistas no Brasil*, cuja sede encontra-se na Avenida do Cursino, no bairro de Saúde, e que representa seis linhas budistas de origem japonesa, a saber: Nishi Honganji, Higashi Honganji, Jodoshu, Soto Zen, Shingon e Nitiren.

⁴ Cf. USARSKI, Frank. Kinhin in a Mega City. In: Liliana Gómez; Walter Van Herck. (orgs.). *The Sacred in the City*.

A segunda organização de cúpula com sede em São Paulo⁵ é o chamado *Colegiado Budista Brasileiro*. Trata-se de uma assembleia composta por cerca de uma dúzia de protagonistas budistas associados a templos em cidades como São Paulo, Porte Alegre, Apucarana (PR) ou Belo Horizonte.

Falta ainda mencionar o templo *Zu Lai*, em Cotia, como um símbolo arquitetônico para a força relativa do Budismo paulista. Com seu terreno de cerca de 150 mil metros quadrados e sua área construída de aproximadamente 10 mil metros quadrados, é a maior edificação budista na América Latina.

O Budismo paulista do ponto de vista histórico

Grosso modo, a história do Budismo no Brasil - em grande parte relacionada ao Estado de São Paulo, inclusive sua capital - pode ser subdividida em quatro períodos. A primeira fase é datada entre 1810 e a Segunda Guerra Mundial. Nestas décadas, o Budismo era restrito a imigrantes da Ásia e suas práticas domésticas e esforços de manter sua herança cultural trazida para o Brasil. Conforme relatos da época, isso já valia para os trabalhadores chineses que chegaram ao Brasil na segunda década do século XIX⁶ e estabeleceram-se particularmente no Rio de Janeiro, onde mantiveram seus costumes e celebrações enquanto cumpriam seus contratos de trabalho de curto prazo.⁷ A situação era semelhante no caso das famílias de origem japonesa, cujos primeiros membros aportaram na noite de 17 de junho de 1908 em Santos, e que - devido à falta de sacerdotes - reuniam-se junto com seus vizinhos para realizar, de forma improvisada, cerimônias religiosas, por exemplo, por ocasião do falecimento de um integrante da sua "colônia".⁸ Embora características como práticas informais e a autonomia involuntária de leigos tenham sido a regra no período em questão⁹, não se deve esquecer de que havia esforços pontuais em prol de um suporte institucional à vida espiritual em algumas das comunidades japonesas. A atividade mais notável está associada ao Reverendo Tomojiro Ibaragi, da linha budista Honmon Butsuryū-shū.¹⁰ O religioso tinha feito parte da primeira leva dos imigrantes e fundou em 1936, na cidade paulista

⁵ Cf. *post de* Claudio Miklos (nome religioso Tam Hao Van), no dia 7 de abril de 2005, na e-lista lotusde-buddha · Comunidade do Viver Consciente.

⁶ Cf. ELIAS, Maria José. Introdução ao Estudo da Imigração Chinesa. In: Anais do Museu Paulista, XXIV; BUSSCHE, Eric Vanden. A Dimensão Histórica das Relações Sino-Brasileiras (Séc.: XVI-1943). In: Revista Tempo Brasileira, pp. 89 ff; LEITE, José Roberto Teixeira. A China no Brasil.

⁷ Cf. CHEN, Miao Shen. Cultura e educação dos imigrantes chineses na cidade de Cascavel, p.62.

⁸ Cf. HANDA, Tomoo. O Imigrante Japonês, p.484.

⁹ Cf. *ibid.* pp. 238, 359, 384, 483, 725-726.

¹⁰ Cf. NAKAMAKI, Hirochika. Japanese Religions at Home and Abroad..

de Lins, o templo *Taissenji*, hoje considerado a primeira instituição oficial budista do País.

Logo depois foi inaugurada, na cidade de Cafelândia, a primeira entidade do Budismo Shin.¹¹ Paralelamente, o Reverendo Masumo Ikoma tomava providências religiosas na cidade de Iguape em nome da sua escola budista Honpa Honganji. Na mesma época, o Reverendo Shinba introduziu o Budismo da linha Shingon ao Brasil.¹² Ainda dois outros templos da escola Honmon Butsuryū-shū foram construídos antes da Segunda Guerra Mundial, a saber: o *Nissenji* em Presidente Prudente (1940) e o *Ryushoji*, em Moji das Cruzes (1941).¹³

Finalmente, deve-se mencionar um evento de natureza diferente, isto é, a fundação da Sociedade Budista do Brasil, em 1923, pelo teosofista Lourenço Borges, no Rio de Janeiro. Uma vez que se tratou da primeira associação intencionalmente designada para budistas ocidentais, sua abertura antecipou algumas tendências características da fase posterior. Neste sentido, é sintomático que a Sociedade Budista do Brasil, em sua forma original, tenha sido fechada apenas alguns meses após sua inauguração, mas reaberta em 1967 como instituição dedicada ao Budismo Theravada¹⁴.

A segunda fase do Budismo brasileiro coincide com o período pós-guerra. Seu aspecto crucial consta de uma onda de institucionalização de entidades budistas associadas à comunidade étnica japonesa. A respectiva dinâmica foi estimulada pela intenção da maioria dos imigrantes de se estabelecer no Brasil. A intenção de não voltar para o Japão encerrou a “imigração experimental” e tornou obsoleta a ideia de que, no país de origem, um parente fosse temporariamente responsável pelas atividades religiosas familiares até que o imigrante voltasse para seu lar retomando este compromisso.¹⁵ Uma das consequências da decisão a favor do Brasil como novo centro foi a inauguração de uma série de instituições criadas em vista das necessidades religiosas dos nipo-brasileiros. A escola Honmon-Busutryu-shu, que já possuiu três templos em solo brasileiro, expandiu sua rede de instituições para Taubaté (1949), Londrina (1950) e Itaguaí (1950). Em 1962, inaugurou sua sede na cidade de São Paulo.¹⁶

¹¹ Cf. GONCALVES, Ricardo Mario. Homenagem aos Imigrantes Japoneses Pioneiros do Budismo no Brasil, <acesso 14/11/2010>.

¹² SHOJI, Rafael. Continuum Religioso Nipo-Brasileiro: O caso do Budismo Carmico da Shingon. In: Debates do NER, p.43.

¹³ Cf. Como foi fundada a HBS no Brasil. In: *Revista Lótus*.

¹⁴ Cf. <http://www.sociedadebudistadobrasil.org/quem-somos/historia>, <acesso 25/01/2011>.

¹⁵ Cf. MAEYAMA, Takashi. *O imigrante e a Religião*, pp.78 ff.

¹⁶ Cf. Como foi fundada a HBS no Brasil, In: *Revista Lótus*.

Na primeira parte dos anos 50, a escola Tendai e o ramo Ōtani, da escola Jōdo Shinshū, abriram seus primeiros templos. O ramo Honpa da escola Jōdo Shinshū estabeleceu sua sede nacional na cidade de São Paulo. Outras linhas budistas, como a do Soto-Zen e do Nichiren-shu, anunciaram o início oficial das suas missões no Brasil. Em 1958, foi fundada a já mencionada organização de cúpula, *Federação das Seitas Budistas no Brasil*.¹⁷ Estimulado pela internacionalização da sua (ainda dependente) organização leiga Soka Gakkai e a primeira visita do seu presidente, Ikeda Daisaku, ao Brasil, Nichiren Shōshū começou a se articular publicamente nos anos 1960.

A primeira instituição budista chinesa, o templo Mo Ti na cidade de São Paulo existe desde 1962.¹⁸ Do ponto de vista cronológico, a inauguração de outros templos étnicos chineses, bem como a do único templo étnico coreano, se sobrepõem a eventos característicos da terceira fase da história do Budismo brasileiro. A construção do segundo templo chinês, o Kuang Ying na cidade de São Paulo, começou 25 anos depois da abertura do templo Mo Ti. Em 1992, a ordem budista taiwanês Fo Kuang Shan inaugurou o já mencionado templo Zu Lai em Cotia, seguido por três outros templos da mesma linha, a saber: no Rio de Janeiro (1996), em Recife (1999) e em Foz de Iguaçu (2000).¹⁹ Em 1988, a única instituição do Budismo coreano tradicional, o Jin Kak da linha Chogye, foi inaugurado na cidade de São Paulo.

A terceira fase do Budismo no Brasil foi marcada por um interesse intensificado de círculos intelectuais pelo Budismo Japonês, especialmente do Soto Zen. Em termos geográficos, essa dinâmica teve seu início na cidade de São Paulo. Logo depois, as mesmas tendências começaram a se articular em Brasília.²⁰ Três elementos principais foram constitutivos desse movimento.

Primeiro, tem-se que levar em consideração a repercussão de uma imagem positiva do Oriente, particularmente do Japão, já estabelecida pelas obras de filósofos, romancistas, poetas e historiadores que tinham se dedicado à contemplação de assuntos afins devido a um entusiasmo pela Ásia, ao interesse romântico ou à curiosidade intelectual por esta parte do mundo ainda relativamente desconhecida.²¹ Desta maneira, os trabalhos de autores como Fagundes Varela (1841-1875),

¹⁷ Cf. SASAKI, Yomei. Palavras de Abertura. In: Comemoração do Centenário de Amizade Brasil-Japão: Simpósio e Conferência Brasil-Japão de Budismo, p.7.

¹⁸ Cf. YANG, Chung Yuan Alexander. O Budismo entre os Chineses no Brasil. In: China em Estudo.

¹⁹ Cf. SHOJI, Rafael. Estratégias de adaptação do Budismo Chinês: Brasileiros e Chineses na Fo Kuang Shan, In: USARSKI, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*.

²⁰ Cf. PEREIRA, Ronan Alves. Instituições Ético-Religiosas Japonesas no Distrito Federal. In: Shigeru Hayashi (org.). *Centenário as imigração japonesa no Brasil*, p.273.

²¹ Cf. Orientalismo na literatura brasileira. In: Dicionário de literatura.

Machado do Assis (1839-1908) Raimundo Correia (1859-1911), Aluísio de Azevedo (1857-1913), Farias Brito (1862-1917), Alexandre Marcos Konder (1904 -1953) ou Lourival Nobre de Almeida (1906-1981)²² prepararam a base para um imaginário positivo do Oriente que, até mesmo, resistiu a ressentimentos do público brasileiro contra imigrantes “amarelos” antes e depois da Segunda Guerra Mundial²³.

O segundo fator era o crescente conhecimento sobre o Budismo Zen devido a artigos em jornais e livros como a obra D. T. Suzuki, *Introdução ao Zen-Budismo*, publicada em 1961 pela editora Civilização Brasileira.²⁴

O mais importante foi o terceiro aspecto, isto é, o papel catalizador do já citado templo soto-Zen *Busshinji* na cidade de São Paulo, que, durante o período em questão, abriu-se gradativamente para uma clientela mais ampla. A figura chave para este processo foi o mestre Rosen Takashina Roshī, que tinha visitado a “colônia japonesa” pela primeira vez em 1955. Um ano mais tarde, sua ordem o enviou novamente para o Brasil, desta vez para se tornar abade do *Busshinji*. Rosen Takashina manteve esta posição até 1985. Em 1961, o *roshi* começou a organizar oficinas (*sesshins*) de meditação Zen (*Zazen*). A partir de 1971, o templo ofereceu periodicamente *sesshins* prolongados de três ou quatro dias. Não existem informações oficiais sobre a composição do grupo de praticantes ocidentais, mas, devido a diversas reportagens na mídia, conhece-se pelo menos alguns nomes dos frequentadores brasileiros da época. A lista contém personalidades como o autor Nelson Coelho, a poeta Orides Fontela (1940-1998)²⁵, a média Maria das Dores Pereira da Silva²⁶, a psiquiatra Nise da Silveira²⁷ e o professor universitário Eduardo Basto de Albuquerque.²⁸ Provavelmente, os mais conhecidos representantes do primeiro círculo de praticantes do Zen foram Murilo Nunes de Azevedo e Ricardo Mário Gonçalves. Murilo Nunes de Azevedo era engenheiro, publicou diversos textos sobre a sabedoria oriental e ministrou cursos introdutórios sobre a filosofia e religiões asiáticas em algumas universidades, inclusive na PUC-Rio.²⁹ Compartilhou seu

²² Cf. ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil. In: Japanese Journal of Religious Studies, pp.62-63.

²³ Cf. LESSER, Jeffrey. Tornando-se japonês: literatura de viagem em busca de identidade nacional. In: Estudos Ibero-Americano.

²⁴ Cf. ROCHA, Cristina. All roads come from Zen. In: Japanese Journal of Religious Studies, pp.82-83.

²⁵ Cf. Os budistas procuram a paz, O Cruzeiro.

²⁶ Cf. GONÇALVES, Ricardo Mário. *Homenagem aos migrantes japoneses pioneiros do Budismo no Brasil*, <acesso 25/01/2011>.

²⁷ Cf. GONÇALVES, Mario Ricardo. A trajetória de um budista brasileiro. In: USARSKI, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*, p.178.

²⁸ Cf. ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Um mestre Zen na terra da garoa. In: USARSKI, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*.

²⁹ Cf. <http://folhasnocaminho.blogspot.com.br/2007/05/falecimento-do-rev-murillo-nunes-de.html>

interesse profundo pelo Budismo com uma paixão pela teosofia. Algo semelhante vale para Ricardo Mário Gonçalves, que era professor de História na USP e que, além do seu compromisso com o Budismo, estava associado à maçonaria.

Ambos os personagens desempenharam um papel extraordinário – ao mesmo tempo peculiar – para a popularização do Budismo japonês no Brasil. Eles começaram suas “carreiras” budistas multifacetadas como praticantes do Zen e acabaram se tornando líderes religiosos no âmbito do Budismo Shin. Azevedo, falecido em 2007, ocupava uma posição destacada no templo *Honpa Hongwanji* em Brasília. Gonçalves é, até hoje, uma autoridade do templo *Higashi Honganji* em São Paulo. Sob essas circunstâncias, seus trabalhos religiosos podem ser interpretados com sentido duplo: por um lado, agiram como mediadores espirituais no interior de comunidades budistas tradicionais; por outro, contribuíram para o desenvolvimento de um Budismo “abrasileirado”.

A partir da segunda metade dos anos 70, impuseram-se duas tendências intimamente inter-relacionadas que podem ser interpretadas como expressões de uma quarta fase da história do Budismo no Brasil. A primeira tendência reside na crescente emancipação do Budismo Zen do seu contexto étnico. A segunda tem a ver com a multiplicação e a diversificação substancial de instituições predominantemente frequentadas por budistas “convertidos”. Como em outros países ocidentais, essa dinâmica tirou proveito tanto da orientação espiritual do chamado movimento contracultural na espiritualidade asiática quanto da publicação acelerada de obras sobre religiões orientais, em muitos casos traduções de livros originalmente lançados em inglês.³⁰

Uma figura chave para as manifestações sociológicas destas tendências foi Ryotan Tokuda, outro representante do Budismo Soto-Zen que havia sido oficialmente mandado para o Brasil em 1968. Tokuda iniciou seu trabalho em solo brasileiro no templo *Bushinji*, mas logo mostrou-se insatisfeito com a postura conservadora da maioria dos integrantes da instituição. Como reação, estabeleceu em 1974, junto com um grupo de convertidos brasileiros, o centro de retiro *Morro da Vargem* em Ibirapu (ES). Mais tarde, Cristiano Bitti, que tinha feito parte do círculo de *Zazen* em São Paulo, tornou-se um personagem importante para o *Morro da Vargem*, depois de ter passado alguns anos em um mosteiro soto no Japão. De volta ao Brasil, assumiu a liderança do centro de retiro em Ibirapu. Em 1984, Tokuda inaugurou um segundo centro de retiro chamado *Pico dos Raios*, em Ouro Preto (MG), seguido pela abertura de outras instituições, entre outras,

³⁰ Cf. ROCHA, Cristina Moreira da. Catholicism and Zen Buddhism: A Vision of the Religious Field in Brazil. In: CUSACK, Carole M.; Oldmeadow, Peter (orgs.). *The End of Religions?* pp.253-254.

em Brasília (1993) e no Rio de Janeiro (1994), bem como do mosteiro *Serra do Trovão*, em Ouro Preto, dedicado ao treinamento de monges e a retiros extensos.³¹

Outro protagonista decisivo para a quarta fase foi Roshi Moriyama, que tinha se engajado na divulgação do Zen no litoral oeste norte-americano antes de chegar ao Brasil. Como Tokuda, Moriyama iniciou seu trabalho no templo *Busshinji*. Todavia, sua abordagem “globalizante” provocou tensões com os líderes locais da comunidade e a ruptura com a instituição. Desta separação resultam dois centros “modernistas” próprios, ambos localizados em Porto Alegre.

Em paralelo a tendências inovadoras no setor do Budismo Zen, o movimento neobudista japonês Soka Gakkai começou a crescer, passando de um pequeno grupo de cerca de 150 membros vinculados à “colônia japonesa” nos anos 60 ao ramo estatisticamente mais forte no campo do Budismo brasileiro devido à sua rede de centros geograficamente bem espalhada e uma oferta religiosa aceita por brasileiros sem ascendência asiática.³²

Outra tendência constitutiva da quarta fase da história do Budismo no Brasil está na expansão e atração crescente do Budismo tibetano. A primeira instituição budista tibetana em solo brasileiro foi inaugurada em 1988 na cidade de São Paulo por seguidores de Tarthang Tulku, um mestre da linha Nyingma. Logo depois, discípulos de Lama Gangchen, representante da escola Guelug, fundaram o *Centro de Dharma Shi De Choe Tsog* também localizado no bairro de Perdizes, em São Paulo. Em 1993, mais duas instituições foram abertas na cidade, a saber: o *Centro Budista Mahabodhi* (New Kadampa Tradition) e o *Ödsal Ling* (inspirado pelo mestre Nyingma, Chagdud Tulku). Em 1995, os discípulos de Chagdud Tulku inauguraram a sede do seu movimento, o tempo Chagdud Gonpa Kadro Ling, em Três Coroas (Rio Grande do Sul). Nos anos seguintes, a organização abriu uma série de centros locais em cidades como Belo Horizonte, Florianópolis, Rio de Janeiro e Salvador. Nos anos 1990, representantes da corrente Sakya fundaram um centro no Rio de Janeiro. Paralelamente, duas instituições associadas ao mestre Kalu Rinpoche, da linha Kagu, abriram suas portas em Brasília e em Cotia. Finalmente, vale mencionar a inauguração do *Centro Je Tsongkhapa*, em Porto Alegre (2000), que faz parte da corrente tibetana Guelug. O fundador da instituição é o Lama Segyu Rinpoche, um brasileiro que, durante anos, operou como médium da Umbanda até se converter ao Budismo tibetano, no qual fez “carreira”, particularmente a partir do momento em que foi oficialmente reconhecido como a reencarnação de um mestre tântrico do século XVI. Hoje, Lama

³¹ Ibid. p.255.

³² Cf. PEREIRA, Ronan Alves. *O Budismo Leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. pp.281-282.

Segyu não apenas é o abade do mosteiro tibetano *Sed-Gyued Datsang*, no Nepal, como também é diretor da Healing Buddha Foundation *Segyu Gaden Dhargye Ling*, cuja sede fica em Sebastopol, Califórnia.³³

Aspectos qualitativos do Budismo contemporâneo no Brasil e em São Paulo

Do ponto de vista institucional, registra-se que o sub-campo do Budismo brasileiro é altamente diversificado. Em nível nacional, virtualmente todas as escolas budistas de origem asiática estão presentes e, em uma escala não muito menor, este mosaico é também característico da situação no Estado de São Paulo, particularmente na sua capital. Além de círculos do Budismo Theravada, ramo poderoso em países como Sri Lanka, Tailândia, Myanmar, Laos, Camboja ou Vietnã, encontram-se templos do Budismo Ch'an, Zen, Shin, Nichiren e de outras linhas associadas à corrente do Budismo Mahayana predominante no Extremo Oriente. Ao mesmo tempo, o Budismo tibetano (Vajrayana) revela seu espectro interno através de instituições associadas às suas quatro escolas atuais e a chamada New Kadampa Tradition, que reivindica ter revitalizado a tradição *Kadam (Kadampa)* fundada no século XI, mas cujas manifestações históricas foram posteriormente absorvidas pela escola *Guelug (Guelugpa)*. Além disso, encontram-se centros de diversos movimentos neobudistas e grupos “abertos” e “ecumênicos” não fixados a uma determinada tradição budista, mas dispostos a praticar simultaneamente ou paralelamente métodos oriundos de escolas diferentes.

Um olhar mais detalhado a esse universo comprova que a mencionada diversidade é desproporcionalmente distribuída. Em 2004, ano do último levantamento de instituições budistas no país³⁴, dois terços de todos os grupos budistas no Brasil estavam vinculados ao Budismo de origem japonesa, sobretudo do Budismo Nichiren (cerca de 34%), do Budismo Shin (cerca de 25%) e do Budismo Zen (cerca de 10%). O segundo maior sub-campo era o de grupos de origem tibetana (cerca de 16%). Por outro lado, o Budismo Theravada é um dos segmentos menos acentuados (2%), ainda menos acentuado, porém, do que o Budismo ecumênico (3%). A desproporção a favor do segmento do Budismo japonês é ainda mais evidente no Estado de São Paulo, onde 41% das instituições estão vinculadas ao Budismo Nichiren e 33% ao Budismo Shin. Com os 2% de templos e grupos associados

³³ Cf. SIMÕES, Maria, Psicologia budista no ambiente empresarial, Entrevista: Segyu Choepel Rinpoche. In: T&D, Desenvolvendo pessoas.

³⁴ Cf. SHOJI, Rafael. *The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil*.

ao Zen o Budismo de origem japonesa são expressos por mais de 75%, enquanto apenas 8% das instituições representam uma das escolas tibetanas.

Uma situação semelhante encontra-se no Paraná, como São Paulo e Rio de Janeiro, um dos Estados preferidos pelos imigrantes japoneses na primeira metade do século XIX, o que salienta o fato de que, diferentemente de países como Alemanha ou Inglaterra, onde o interesse pelo Budismo articulou-se inicialmente em termos de uma paixão de ocidentais por textos do Theravada, não se realiza nenhuma pesquisa pertinente sobre o Budismo no Brasil sem levar em conta o processo da imigração, inclusive a dinâmica da aculturação das famílias afins. Neste sentido, o Budismo brasileiro é estruturalmente mais próximo ao Budismo norte-americano, que, conforme alguns pesquisadores, se subdivide em duas camadas, isto é o Budismo étnico, representado por imigrantes asiáticos e seus descendentes, e o Budismo de conversão, categoria que abrange habitantes que não nasceram em uma família budista, mas optaram por esta religião em um momento posterior da sua vida.

Segundo a literatura especializada, ambas as camadas têm traços específicos, por exemplo, em termos do caráter e do papel da instituição religiosa, da importância da comunidade local e das maneiras de o grupo se comunicar com a sociedade maior. Em casos extremos, a lógica própria de cada camada assume o caráter de uma polarização que impede ou, pelo menos, dificulta uma relação construtiva entre os segmentos, seja no sentido interinstitucional, seja quando o mesmo templo abriga duas facções com programações particulares realizadas em horários diferentes.

A constatação dessas diferenças, porém, não deve ofuscar as interdependências entre os segmentos. Quanto ao Brasil, vale lembrar que, durante décadas, o Budismo de conversão era logisticamente dependente do Budismo de imigração, e que apenas a partir dos anos 1970 o primeiro ganhou uma dinâmica própria que, desde então, é frequentemente relativizada por ensinamentos, instruções e dicas fornecidos por *roshis japoneses*, *lamas tibetanos* e outras autoridades “nativas” do Budismo asiático mediante palestras e workshops abertos para o grande público.

Mesmo que, em vários sentidos, o conceito das “duas comunidades paralelas” entre em tensão com a realidade empírica, a distinção supera um olhar generalizante para o Budismo brasileiro e chama atenção para resultados dos últimos censos nacionais dedutíveis da correlação estatística entre os itens “Budismo” e “cor”. No questionário do censo, a última categoria diferencia-se em cinco alternativas entre as quais o entrevistado opta por uma que, em sua opinião, corresponde a seus traços fenotípicos predominantes. Abstraindo as implicações problemáticas em termos políticos e metodológicos, os censos podem ser analisados conforme a hipótese simplificada de que boa parte de japoneses, chineses e coreanos nascidos

em uma família budista se identificou como integrantes do sub-campo “Budismo amarelo” nas pesquisas do IBGE.³⁵

Sob essas condições epistemológicas, pode-se afirmar que na época do último censo (2010) havia 76.896 brasileiros que optaram na categoria “religião” por “Budismo” e, na categoria “cor”, por “amarelo”. Isso significa que, em nível nacional, “budistas étnicos” representam cerca de 31,5% do campo budista brasileiro. A verificação da evolução deste universo com base nos censos de 1970 (149.633 “budistas amarelos”), 1980 (119.802), 1991 (89.971) e 2000 (81.345) revela um declínio estatístico constante durante as décadas em questão. Isso significa, em números absolutos, que, ao longo desse período, o subcampo “perdeu” 72.737 integrantes.

Esse desenvolvimento negativo aponta, entre outras dificuldades, para problemas de manutenção da herança religiosa dentro das respectivas famílias e para falhas no processo de transmissão do Budismo no nível coletivo. Antes da Segunda Guerra Mundial, a prática do Budismo foi contextualizada em fortes ambições de preservar os costumes e tradições do país de origem. Isso mudou no período pós-guerra, com a decisão de não voltar para Japão, particularmente do ponto de vista das gerações mais recentes, desafiadas pela necessidade de se integrar completamente à sociedade brasileira, dominando sua língua e internalizando seus valores, regras e padrões culturais. Desse ponto de vista, não é uma surpresa que haja pesquisas que revelam uma correlação positiva entre o não cultivo da língua japonesa como meio de comunicação e o abandono do Budismo em famílias descendentes de imigrantes.³⁶ Esse processo de “alienação” desdobra-se no nível institucional devido à tendência de vários templos étnicos de realizar suas reuniões e publicar seus materiais em japonês. Outra problemática relacionada aos templos é o fato de que nem todos desfrutam da presença constante de um sacerdote residente no local. No caso do ramo Honpa Hongwanji, por exemplo, apenas a sede na cidade de São Paulo possui uma equipe permanente, enquanto diversas comunidades no interior do Estado dependem de visitas pontuais de ministros que são responsáveis por mais que uma instituição na região. Isso vale para os templos em São Bernardo do Campo, Álvares Machado, Adamantina, Andradina, Cafelândia, Dracena, Flórida Paulista, Guararapes, Itu, Junqueirópolis, Lucélia, Mirandópolis, Osvaldo Cruz, Pacaembu, Piedade, Pilar do Sul, Pereira Barreto, Pompéia, São José dos Campos, Tremembé, Tupi Paulista e Votuporanga.

³⁵ Cf. USARSKI, Frank. Declínio do Budismo “amarelo” no Brasil. In: *Tempo Social*.

³⁶ Cf. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Pesquisas sobre os diversos grupos de cor nas populações do Estado de São Paulo e do Distrito Federal.

Quem acompanhou as reportagens “otimistas” repetidamente publicadas nos últimos anos sobre a força do Budismo no Brasil deve se surpreender com a informação de que a evolução do “Budismo de conversão” não compensa o declínio numérico do “Budismo étnico”. Pelo contrário: o crescimento significativo comprovado pelos censos nacionais em 1970 (49.811 “budistas de conversão”), 1980 (99.622) e 1991 (146.437) não se repetiu entre 1991 e 2000 (133.528). Em vez disso e apesar de um crescimento da população brasileira de 15% no período, registrou-se um declínio de 12.909 budistas “não amarelos”, o que corresponde a uma queda de quase 9%. A situação apenas se inverteu entre 2000 e 2010. Conforme o último censo, 167.070 brasileiros declararam-se seguidores desta religião em 2010. Isso significa um crescimento de 33.542 indivíduos na época em questão.

Mesmo assim, os números das últimas décadas indicam que estamos diante de um fenômeno obviamente menos atraente do que geralmente se acredita. Uma das razões para a indiferença da massa dos brasileiros diante do Budismo tem a ver com a falta de conhecimento sobre esta religião. Uma pesquisa de campo realizada em 17 e 18 de abril de 2006 pelo IBOPE³⁷ permitiu concluir que apenas 3% dos entrevistados sentem-se bem informados sobre o Budismo, enquanto outros 13% o conhecem “mais ou menos”. Ao mesmo tempo, há 20% que não sabem nada sobre o tema. A grande maioria (63%) só conhece o Budismo por que ouviu alguém falar sobre assuntos afins. Partindo da hipótese de que um interesse por uma religião depende do grau da familiarização com seus ensinamentos e práticas por parte do público alvo, pode-se deduzir desses dados que não há circunstâncias propícias para um crescimento significativo do Budismo no Brasil. Mas não apenas as condições intelectuais prejudicam a aceitação do Budismo como alternativa. Segundo a pesquisa do IBOPE há também obstáculos emocionais no sentido de uma alta porcentagem de entrevistados que declararam não terem simpatia pelo Budismo.

As estatísticas referentes ao sub-universo do Budismo de conversão permite a conclusão adicional de que mesmo que haja simpatia pelo Budismo, ela não se traduz automaticamente em uma disponibilidade de assumir a identidade budista ou, até mesmo, aderir a uma comunidade budista. Em contrapartida, muitos grupos budistas não se importam com essa indiferença e se contentam com o fato de que suas ofertas “abertas” são frequentadas de maneira *ad hoc* por um público maior, desde que os visitantes e participantes pontuais aceitem pagar a taxa cobrada por um evento, uma festa ou uma oficina.

³⁷ Cf. IBOPE Opinião: Pesquisa de opinião pública sobre religião.

Considerações finais

Lavando os resultados do IBGE em consideração pode se concluir que o Budismo representa um fenômeno minoritário no País, mesmo em relação a outras pequenas comunidades (geralmente negligenciadas pela mídia brasileira), como as testemunhas de Jeová ou as adventistas. Isso não significa que a futura pesquisa sobre o Budismo brasileiro está perdendo sua relevância para os estudos acadêmicos da religião. Pelo contrário. A área chamará mais atenção na medida em que sua investigação supera a fixação em instituições e aderentes “firmes” e se dedica também à pesquisa de aspectos cientificamente ainda pouco refletidos. Esta área complementar consta em bens e serviços impregnados por semânticas budistas e em grande parte oferecidos fora das instituições budistas propriamente ditas. Incluindo fenômenos afins na agenda de pesquisa requer uma flexibilização do termo “Budismo no Brasil”. Enquanto, até agora, a expressão tem sido predominantemente entendida como “budistas e instituições budistas no Brasil”, o conceito mais “generoso” abrange constituintes e elementos oriundos do Budismo, mas frequentemente praticados, aplicados e adquiridos independente do compromisso do praticante ou “consumidor” com um sistema que parcialmente se transformou em uma espécie de “religião invisível”, no sentido exposto por Gabriela Bastos Soares:

O budismo é visto como componente do cosmos sagrado da atualidade. Os principais aspectos que contribuem para essa afirmação são: o exercício a nível individual, privado, reconhecido como uma *psicologia budista*; o *pragmatismo* desse tipo de religião, fundamentada em regras úteis para o mundo; e a relação com outras pessoas e com o universo, que enaltece uma *cosmovisão holística*.³⁸ Os enunciados expressam que o budismo possibilita ao homem experimentar e construir por si o conjunto de suas motivações religiosas. Como o cosmos sagrado atual permite a recorrência a temas heterogêneos ao religioso, cada um pode compor seu universo de sentido de forma particular – abertura para a variedade de fontes que o budismo valoriza.³⁹

Levando em conta estas considerações, recomenda-se que o sociólogo interessado no Budismo brasileiro em geral e particularmente na cidade de São Paulo amplie sua perspectiva além de manifestações institucionais do Budismo no sentido estrito. Com olhos mais abertos, ele identificará “empréstimos” do Budismo de formas múltiplas, por exemplo, em centros de religiosidade alternativa associados

³⁸ SOARES, Gabriela Bastos. O biopoder na contemporaneidade, p.139.

³⁹ Ibid., p.144.

à Nova Era, salões de beleza como o chamado “Estética Zen”, em instituições na área de saúde alternativa como o Espaço Nirvana, o Buda Spa ou o Zen Spa Kalamma, em consultorias como a agência Fator Zen, em firmas do design como o Zen Collection ou, até mesmo, em rótulos como a marca de calças jeans “The Blue Buddha” e lojas de joias como a chamada “Buddha Pratas.”⁴⁰

Não cabe ao historiador ou ao sociólogo da religião decidir se esses fenômenos são expressões “legítimas” do Budismo ou representam uma distorção das “verdadeiras” ambições desta religião. Mas pode-se afirmar, do ponto de vista acadêmico, que o mercado de bens e serviços religiosos é um reflexo dos tempos modernos, particularmente em uma metrópole como São Paulo.

Referências Bibliográficas

- Albuquerque, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 35/1, 2008, pp. 61-79.
- Albuquerque, Eduardo Basto de. Um mestre Zen na terra da garoa. In: Usarski, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo, 2002, pp.151-170.
- Bussche, Eric Vanden. A Dimensão Histórica das Relações Sino-Brasileiras (Séc.: XVI-1943). In: *Revista Tempo Brasileira*, 137: abr.-jun., 1999, pp.85-98.
- Chen, Miao Shen. *Cultura e educação dos imigrantes chineses na cidade de Cascavel: dois mundos, um mesmo objetivo*, Dissertação de mestrado, Cascavel: Universidade Estadual do Oeste do Paraná 2010.
- Como foi fundada a HBS no Brasil. In: *Revista Lótus* n° 19 (abril) 2001, p.6.
- Elias, Maria José. Introdução ao Estudo da Imigração Chinesa. In: *Anais do Museu Paulista*, XXIV, 1970, pp.55-100.
- Gonçalves, Mario Ricardo. A trajetória de um budista brasileiro. In: Usarski, Frank (org.). *O Budismo no Brasil, O Budismo no Brasil*. São Paulo, 2002, pp.171-192.
- _____, *Homenagem aos Imigrantes Japoneses Pioneiros do Budismo no Brasil*, 2004, <http://www.dharmanet.com.br/honganji/vesak2004.htm>
- Handa, Tomoo. *O Imigrante Japonês - História de sua Vida no Brasil*, São Paulo. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros 1987.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Pesquisas sobre os diversos grupos de cor nas populações do Estado de São Paulo e do Distrito Federal*. Rio de Janeiro, Serviços Gráficos do Instituto de Geografia e Estatística, 1951.
- IBOPE Opinião. Pesquisa de opinião pública sobre religião, http://www.ibope.com.br/opiniao_publica/downloads/opp071_budismo_abr06.pdf

⁴⁰ Cf. Usarski, Frank. A mercantilização do dharma. In: Vilhena, Maria Ângela; Passos, João Décio. (org.). *Religião e consumo*.

- Leite, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil*, Campinas: Editora da Unicamp 1999.
- Lesser, Jeffrey. Tornando-se japonês: literatura de viagem em busca de identidade nacional. In: *Estudos Ibero-Americano*: XXV, no.2, dezembro 1999, pp.175-184.
- Maeyama, Takashi. *O imigrante e a Religião. Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo*, Dissertação de mestrado, São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política 1967.
- Matthews, Bruce (ed.). *Buddhism in Canada*, London & New York: Routledge, 2006.
- Nakamaki, Hirochika. *Japanese Religions at Home and Abroad. Anthropological Perspectives*. London & New York: Routledge Curzon 2003, pp.143-167.
- Orientalismo na literatura brasileira. In: *Dicionário de literatura*, Porto: Figueirinhas 1981, p.772.
- Os budistas procuram a paz. *O Cruzeiro*, 15 de maio de 1969.
- Pereira, Ronan Alves. Instituições Ético-Religiosas Japonesas no Distrito Federal. In: Shigeru Hayashi (org.). *Centenário as imigração japonesa no Brasil e quinquentenário da presença Nikkey em Brasília*: Brasília: FEANBRA 2008, pp.274-278.
- _____. *O Budismo Leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Tese de doutorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- Rocha, Cristina Moreira da. Catholicism and Zen Buddhism: A Vision of the Religious Field in Brazil. In: Cusack, Carole M.; Oldmeadow, Peter (orgs.). *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization*, Sydney: The University of Sydney, pp. 249-265.
- _____. All roads come from Zen. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 35/1, 2008, pp. 81-94.
- Sasaki, Yomei. Palavras de Abertura, In: Comemoração do Centenário de Amizade Brasil-Japão. *Simpósio e Conferência Brasil-Japão de Budismo. A Contribuição do Budismo para a Ordem e o progresso do Brasil*, São Paulo: Federação as Seitas Budistas do Brasil 1995.
- Shoji, Rafael. Estratégias de adaptação do Budismo Chinês: Brasileiros e Chineses na Fo Kuang Shan. In: Usarski, Frank (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo, 2002, pp. 125-150.
- _____. Continuum Religioso Nipo-Brasileiro: O caso do Budismo Carmico da Shingon. In: *Debates do NER* 7/9 (Jan/Jun) 2006: pp. 35-56.
- _____. *The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil*, Tese de Doutorado, Hannover: Universidade de Leibniz 2004.
- Simões, Maria. Psicologia budista no ambiente empresarial, Entrevista: Segyu Choepel Rinpoche. In: *T&D, Desenvolvendo pessoas*, Março 2000, pp.8-11.
- Soares, Gabriela Bastos. *O biopoder na contemporaneidade: o espírito do corpo e a alternativa budista*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UERJ 2004.
- Usarski, Frank. A mercantilização do dharma como desafio para a pesquisa sobre o Budismo no Brasil reflexões sistemáticas. In: Vilhena, Maria

Ângela; Passos, João Décio. (org.). *Religião e consumo - Relações e Discernimentos*, São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 165-183.

_____. Buddhism in South America. In: Asanga Tilakaratne (org.). *2600 Years of Sambuddhatva: Global Journey of Awakening*. Colombo: The Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, Government of Sri Lanka, 2012, pp. 527-540.

_____. Declínio do Budismo “amarelo” no Brasil. In: *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*: 20 (2008), pp. 133-153.

_____. Kinhin in a Mega City - Implicit Meanings of the “Walking-in-the-Park”-Movement in São Paulo. In: Liliana Gómez; Walter Van Herck. (orgs.). *The Sacred in the City*. London / New York: Continuum, 2012, pp. 96-107.

Woran die Menschen glauben, *Weltmacht Religion, Spiegel Special*: 9, 2006.

Yang, Chung Yuan Alexander. O Budismo entre os Chineses no Brasil. In: *China em Estudo*: vol. 2, n°2, 1995, pp.49-57.

Recebido: 10/9/2013

Aprovado: 15/10/2013