

O Budismo e outras religiões mundiais: leitura sinótica e contribuições múltiplas

Andrea Tomita*

USARSKI, Frank. *O Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009. 304 p.

O Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais é, de fato, uma singular apresentação de aspectos históricos e doutrinários referentes à religião budista. Porém, o livro apresenta uma contribuição abrangente porque não se restringe a uma só religião. Aborda, em perspectiva comparada, outras religiões mundiais, e pode ser considerado uma referência obrigatória em língua portuguesa no campo das Ciências da Religião, em especial, das religiões orientais.

Fruto de pesquisa pautada em rigor metodológico característico de seu autor, certamente a publicação da obra evidencia o fato de que os estudos comparados característicos das Ciências da Religião podem ser úteis em vários aspectos, dentre estes a prática do diálogo inter-religioso. Afinal, sem o conhecimento das peculiaridades do “outro” e a busca por pontos de convergência, muitas são as chances de monólogos ou intransigências inter-religiosas.

Abordagens científicas sobre as diferentes tradições religiosas podem oferecer chaves de leitura para o confronto crítico e, conseqüentemente, possibilitar avanços no campo da teologia das religiões conforme consta no prefácio. Contudo, não entendo que esta tenha sido a intenção motriz de Usarski. Nesse caso, provavelmente este seja o maior mérito da obra: notória delimitação entre Teologia e Ciências da Religião, além de equilibrada combinação entre método, teorias e conceitos capaz de suscitar uma multiplicidade de conhecimentos e possibilidades.

* Graduada em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pela Tokyo University of Foreign Studies (1997) e Mestre em Letras (Língua, Literatura e Cultura Japonesa) pela Universidade de São Paulo (2004). Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – Área de Teologia e História (2009). Tradutora pública e intérprete juramentada da JUCESP. Coordenadora do curso de Teologia da Faculdade Messiânica.
E-mail: andreatomita@hotmail.com

Com base naquilo que o autor chama de “leitura sinótica consciente da multidimensionalidade de um campo histórico e geograficamente diversificado” – como é o caso do Budismo em relação a outras religiões –, o estudo, em linhas gerais, procura responder a três grandes problemas: Em quais contextos históricos ocorrem os encontros inter-religiosos entre o Budismo, o Hinduísmo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã? Qual o ferramental discursivo do Budismo em momentos de intercâmbio com essas religiões? Qual o conteúdo abordado pelo Budismo nestes encontros e desencontros?

No primeiro capítulo é possível conhecer o Budismo por dentro de si mesmo: suas constituintes históricas e doutrinárias, seu pluralismo interno e as convergências e divergências entre o Budismo Theravada e o Mahayana. Por outro lado, nos são introduzidos elementos que definem a identidade de uma comunidade ou do indivíduo budista, ou seja, a associação do Buda a um mestre iluminado dedicado à divulgação de uma visão salvífica específica. Também é detalhada a apresentação de conceitos tipicamente budistas como as virtudes do não-apego, benevolência, entendimento, não-violência e compaixão – estas últimas relevantes para o tema da relação com outras religiões.

O ponto forte desse capítulo é a cuidadosa diferenciação entre o Budismo Mahayana e o Budismo Theravada. O destaque a respeito da diferença de foco entre a historiografia budista e os pesquisadores ocidentais é também curioso. Enquanto aquela desenha uma imagem de um desenvolvimento gradual e orgânico da religião, estes últimos apontam rupturas e inconsistências presentes desde os seus primórdios. No século I a.C., não menos que 18 escolas budistas disputavam entre si: de um lado, grupos conservadores e com reações apologéticas; de outro, grupos que forneceram material doutrinário importante para o raciocínio progressista. Com exceção da escola Theravada, nenhuma das correntes da fase inicial sobreviveu.

Dentre as várias tensões doutrinárias das duas correntes destaca-se a insistência do Budismo Theravada na insuperabilidade da lei do carma e na responsabilidade exclusiva de cada indivíduo para com o próprio destino espiritual. Por outro lado, no Budismo Mahayana, há a esperança numa força salvífica externa (*tariki*) capaz de transformar o adepto desde que ele estabeleça uma relação devocional com o Buda Amida. Quanto à ética, ambos os tipos de Budismo consideram importantes a observância de preceitos morais e o cultivo de virtudes no sentido de acumular as qualidades necessárias para o alcance do nirvana; o Budismo Mahayana destaca de forma mais acentuada “a conduta altruísta expressa por ações morais direcionadas às necessidades de outrem” (p. 47). Já o Budismo Tibetano (iniciado no Planalto Tibetano e que abrange regiões como Mongólia, Butão Nepal e províncias do norte da Índia) é tido como o “terceiro veículo”, resultado da confluência de origens

e características diversas. Suas práticas mágicas refletem o impacto do Tantrismo – movimento transreligioso iniciado na Índia.

Outro aspecto importante do primeiro capítulo é a definição de um Budismo Ocidental, manifestado desde o último terço do século XIX, sobretudo na Europa, nos EUA e, posteriormente, em regiões como Austrália e América Latina. Contudo, a questão não diz respeito apenas à visão geográfica, mas sim à sua natureza marcada por um engajamento político-social de adeptos que aderiram à religião budista por opção e não por tradição familiar. Mesmo nesse caso, observa-se um pluralismo interno cujas manifestações são específicas conforme o país.

Por outro lado, há alguns aspectos inter-relacionados que são relevantes ao tema geral do livro: o desenvolvimento do Budismo Ocidental em tempo extremamente curto; o lugar do encontro de diferentes tradições budistas asiáticas tem sido o Ocidente; a tendência de tratar o budismo como sistema intelectualmente consistente cujos métodos, *insights* e verdades são atemporais e universalmente válidos; o Budismo como opção individual não implica necessariamente em identificação com uma linha budista específica – nesse sentido, trata-se de uma religiosidade inclusiva, transveicular e de espírito ecumênico (p.58-59); a dimensão institucional tem também uma tendência transveicular com ênfase na unidade subjacente dos “budismos”; a colaboração mútua de várias organizações budistas motivadas por projetos e interesses comuns. Neste último aspecto, dois pontos são característicos: a) a grande quantidade de mulheres; e b) adeptos dispostos a contribuir para a solução de problemas no campo da ecologia, paz, justiça social e direitos humanos.

No segundo capítulo, é possível conhecer aspectos históricos relativos às relações inter-religiosas entre o Budismo e outras religiões mundiais: Hinduísmo, Judaísmo, Cristianismo e Islã. A primeira parte aborda, em especial, as relações entre o Budismo e o Hinduísmo entre os séculos VI a.C e XIII d.C., época em que o Budismo passou da condição de movimento sectário a religião civilizacional. Como uma nova religião nascida no seio da sociedade indiana em processo de urbanização, o Budismo relacionou-se de forma tensa com o Bramanismo (forma de Hinduísmo da época) até o século III. Por outro lado, em reinos vizinhos à Índia, em especial no Sri Lanka e no Nepal, budistas e hindus convivem desde o século V d.C.. O Budismo passaria de movimento religioso alternativo à religião oficialmente reconhecida após a conversão de Asóka (por volta de 264 a.C.) – que foi protetor da religião.

Naturalmente, o Budismo não foi visto apenas como ameaça espiritual mas também política, tendo sido alvo de duras críticas, medidas de massa e reações ideológicas que levaram ao seu declínio no primeiro milênio d.C.. Na sequência, o Hinduísmo se popularizaria fundamentado “em práticas

devocionais integradas à vida mundana e facilmente acessível à massa” (p. 81). Atualmente, na Índia, o Budismo representa aproximadamente cerca de 8% dos indianos comparativamente a 80% de hindus.

Dentre os vários conflitos entre essas duas religiões, está o sistema de castas que é rejeitado pelo Budismo, mas defendido pelo Hinduísmo. A esse respeito, o autor cita episódios contemporâneos que explicitam suas divergências: caso de abandono de uma casta inferior e conversão ao Budismo (cf. Neobudismo de Ambedkar, p.83); protesto em Delhi pelos budistas indianos com relação à disputa pelo memorial de Bodhgaya que se prolonga desde o século XIX; controvérsia sobre a incorporação de Buda ao panteão hindu explícita em situações cotidianas.

Em especial, o autor chama a atenção para os aspectos retóricos envolvidos nos “encontros inter-religiosos”. Por exemplo, aquela retórica que objetiva manter a própria tradição e/ou tem a intenção de “reclamar a outra religião para si, depois de tê-la conhecido completamente”. Nesse sentido, até mesmo os budistas favoráveis ao diálogo aberto com o Hinduísmo “recomendam cautela em relação aos perigos de uma atitude muito tolerante”. Conforme defende Mattanando Bhikkhu, os budistas devem cuidar para não revelar sua identidade no diálogo, visto que, ao longo da história, o Hinduísmo chamou para si muitos aspectos originariamente budistas. E ainda observa que “atualmente, o diálogo inter-religioso deve ser protegido por determinados mecanismos” (p.86).

Ainda nesse capítulo, é possível conhecer as relações entre o Budismo e o Judaísmo, e uma de suas diferenças reside no aspecto “expansão da religião”. Enquanto o Judaísmo é uma religião “de nascença” como o Hinduísmo, o Budismo é uma religião de expansão. O autor afirma que a história da inter-relação entre as duas religiões tem sido menos complexa e problemática comparativamente às outras religiões mundiais: Hinduísmo, Cristianismo e Islã. O intercâmbio entre as duas religiões teria se iniciado no passado e pode ser notado por meio de vários exemplos.

Com relação aos encontros entre o Budismo e o Cristianismo no Ocidente, é interessante notar a distinção entre o espírito dos encontros budocristãos do pré-guerra e os da contemporaneidade. Enquanto aqueles eram marcados por tensões decorrentes da ausência de um espírito verdadeiramente ecumênico (a partir dos anos 1870), os da atualidade representariam tendências de harmonia, respeito e aprendizagens mútuas.

O cenário histórico da relação entre o Budismo e o Islã é marcado por exemplos de relacionamentos pacíficos, incluindo relações frutíferas entre círculos budistas e grupos místicos mulçumanos (*sufis*). A cooperação mútua pode ser vista também no campo da tradução de obras budistas indianas para

o árabe. É nesse momento que o autor nos convida a refletir sobre a “situação geral historicamente complexa, que depende de inúmeras condições”, não podendo ser reduzida ao estereótipo do islã guerreiro (p. 159).

Contudo, naturalmente houve grandes desencontros como a destruição do mosteiro budista da atual região de Uzbequistão no século VII. Comparativamente ao diálogo entre o Cristianismo, a relação com o Islã apresenta lacuna de conteúdos e demanda de elaborações; a não-centralização das estruturas institucionais do Islã seria um dos obstáculos para um diálogo mais amplo e qualificado. Além disso, do ponto de vista religioso propriamente dito, observa-se a incompatibilidade com relação às concepções não-teístas do tipo do Budismo. Por outro lado, “cresce a consciência da necessidade de conversas mais frequentes e profundas em tempos da intolerância e discriminação” (p. 163).

No terceiro capítulo, é possível conhecer a pluralidade do repertório de figuras retóricas e estratégias argumentativas que possibilitou o posicionamento do Budismo em situações inter-religiosas. Essa pluralidade de opções corresponde à variedade de circunstâncias a que a religião esteve exposta no processo de sua transplantação que levou a adaptações linguísticas, doutrinárias e simbólicas entre as novas culturas anfitriãs. Três pontos são dignos de ser lembrados nesse processo de autorreconhecimento da religião: 1) tensão com o Bramanismo – a então tradição religiosa da Índia; 2) sua atitude proselitista nos locais de posição minoritária; e 3) confronto com contextos multirreligiosos no Ocidente contemporâneo.

São apontadas as limitações da tipologia de três posturas inter-religiosas – inclusivismo, pluralismo e exclusivismo – e propostas relações com a religião budista, trazendo até mesmo conceitos e passagens particulares da religião como referências. Um exemplo desses refere-se ao *mappo* (teorema escatológico dos ‘últimos dias da lei’) elaborado no Budismo do Extremo Oriente que justificaria “a relativização da validade de uma doutrina comunicada mediante termos e conceitos cultural e historicamente determinados” (p. 172). Dentre as várias estratégias apresentadas, temos aquela atitude de indiferença de Buda diante de determinados assuntos (figura retórica chamada *avyakata*, que significa perguntas não respondidas com o objetivo de despertar *insight* no interlocutor) que difere de uma postura exclusivamente pluralista ou inclusivista apenas.

No tocante às atitudes budistas tendentes à inclusão, o autor resume a figura retórica em três subtipos: 1) incorporação tácita de elementos alheios; 2) valorização explícita de elementos alheios; e 3) reinterpretação de elementos alheios conforme a lógica do próprio sistema.

Com relação à atitude pluralista inter-religiosa do Budismo, temos ainda: 1) abertura ao diálogo inter-religioso; 2) busca por pontos de interseção extra-

doutrinária; e 3) figura retórica chamada *upaya*. Esse último item, em especial, na literatura secundária aparece como *skillfull means* ou “meios habilidosos” que, em outras palavras, significa “talento de um falante de se aproveitar de determinadas estratégias argumentativas” (p. 190). Embora as raízes dessa postura estejam presentes no Budismo primitivo, seu aperfeiçoamento é feito por pensadores do Budismo Mahayana por dois motivos: 1) necessidade de fugir das polêmicas articuladas pelas escolas antigas; e 2) instrumental proselitista em ambiente dominado por tradições respeitadas (ex.: Taoísmo e Confucionismo na China). Como exemplo desse tipo de postura, tem-se a figura do Dalai-Lama diante da situação religiosa pluralista do mundo atual.

O conceito *upaya* é caracterizado como metaprático, ou seja, resultado de uma reflexão sobre questões pragmáticas em prol da transmissão da sabedoria budista “em que a preocupação com questões de lógica e funcionalidade existe em benefício dos objetivos soteriológicos de um método religioso (p. 194). O “espírito metaprático”, presente em alguns textos do Budismo Mahayana, permite a multiplicidade e a complementaridade de abordagens cada qual cumprindo sua função em situações e momentos oportunos. Essa visão que enfatiza “a homogeneidade funcional do Budismo e a legitimidade das especificidades de todas as suas facetas é conhecida como “veículo único” (*ekayana*) e se contrapõe à teoria dos três veículos (*triyana*), ambas existentes no Budismo Mahayana. O sutra Lótus, um dos mais famosos textos da literatura *mahayanista*, aborda o conceito de *ekayana* em que a figura do Bodhisattva e seu papel para a salvação de todos os seres se opõem ao ideal do Arhat e sua busca para salvação individual. A ética do Mahayana orienta-se por princípios de altruísmo e de compaixão face ao sofrimento alheio.

O quarto capítulo apresenta um levantamento dos conteúdos que geraram divergências entre o Budismo e as outras religiões, em especial com o Hinduísmo (na época do surgimento do Budismo) e o Cristianismo. Em termos didáticos, serve como uma espécie de retomada e aprofundamento de assuntos levantados em capítulos anteriores. No caso das divergências com o Hinduísmo, apresenta-se a crítica de Buda à tradição védica e o status superior dos brâmanes como monopolizadores dos bens e dos conhecimentos religiosos por meio da metáfora da cegueira e outras passagens contidas em sutras budistas. Com base no filósofo budista Dharmakirti, destaca ainda três aspectos da crítica à tradição védica: 1) crítica a respeito da fonte de conhecimento (eterna e imutável); 2) crítica à utilidade, aos objetivos e ao “volume” do conhecimento; 3) crítica à atitude do receptor de um conhecimento (p. 223-225). Dentre outras críticas do Budismo ao Hinduísmo, destaca-se a crítica ao sistema de castas e ao seu essencialismo, ao teísmo e às práticas hindu, sobretudo, as ligadas a rituais de sacrifício.

Ainda sobre a visão budista, o autor acrescenta o problema cristão da teodiceia, que já ocupava os teóricos budistas desde o século IV d. C.. Exemplifica ainda o assunto como fonte de questionamento para os budistas: “Como este deus supostamente todo-poderoso pôde ter criado um mundo imperfeito?” Nesse caso, Deus seria somente mais poderoso que o homem, mas não todo-poderoso (p. 260). Em termos soteriológicos, tem-se o Budismo Terra Pura como sendo o de maior proximidade ao Cristianismo pois, ao contrário da “autotentativa” (*jiriki*), esse Budismo enfatiza a “outra força” (*tariké*) salvadora do Buda Amida concedida aos adeptos na forma de uma transformação interna. Já no caso do Budismo Theravada, em que a salvação é de responsabilidade do próprio indivíduo, notam-se diferenças com o Cristianismo que, por sua vez, “prega a graça de Deus e duvida que o ser humano – sujeito ao pecado original – tenha alguma competência soteriológica” (p. 261). Outras divergências nessa área dizem respeito ao conceito de sofrimento.

Com relação ao campo da Ética, motivos das divergências são trechos da Bíblia, especialmente os do Antigo Testamento, que apresentariam a crueldade da religião cristã e sua contribuição para a desarmonia do mundo, o que seria contrário à atitude pacifista de Buda. Budistas contemporâneos, por exemplo, apresentam compatibilidades com questões da teoria da libertação cristã ou da espiritualidade de Francisco de Assis.

Finalizando o quarto capítulo, há breves considerações sobre o posicionamento do Budismo face aos conteúdos específicos do Judaísmo e do Islã. Relativamente às reflexões budistas sobre o monoteísmo cristão, o autor aponta que há considerações teológicas sobre uma possível aproximação entre a versão hebraica da Bíblia (isenta das influências neoplatônicas dualistas) e as visões monistas do Budismo Mahayana. Tal discussão seria análoga à do Cristianismo e à da Escola de Kyoto. Outro paralelo refere-se à possível identificação entre a prática *zen* e as tendências místicas dentro do Judaísmo. Naturalmente, nesse paralelo, ainda permaneceriam algumas inconsistências fundamentais: enquanto o adepto do *zen* procura a permanência da vacuidade a partir de uma atitude de não-apego, a abordagem cabalística da concepção *devequt* “objetiva a fixação exclusiva em Deus e a fundamentação permanente nele” (p. 268).

Quanto às divergências entre as duas religiões, em especial o Budismo Tibetano e o Judaísmo, salienta-se o valor da erudição do estudo rigoroso e do debate como meio didático para a aprendizagem. Além disso, o encontro do Dalai-Lama com delegados norte-americanos com correntes judias é também um exemplo de aproximação religiosa em virtude dos paralelos possíveis entre a diáspora judia e o destino dos tibetanos com relação aos chineses.

As divergências entre o Budismo e o Islã assemelham-se às discutidas sobre o Cristianismo e o Judaísmo, sobretudo no que concerne à visão do Deus monoteísta radicalmente transcendental. Ideias islâmicas como a teologia do processo da criação contínua podem fornecer pontos de contato entre as duas religiões, embora, até o presente, estudos mais aprofundados não tenham sido realizados. Outras aproximações podem ser feitas acerca das práticas espirituais do Sufismo (mística muçumana).

Em suas considerações finais, Usarski explicita aquilo que percebo como o ponto de partida de seu trabalho: a crítica à exagerada representação de que o Budismo seja uma religião monoliticamente ultrapacifista. Sem sombra de dúvidas, os dados muito bem coletados e dispostos de forma didática possibilitam ao leitor ampliar os conhecimentos tanto a respeito das religiões alvo do estudo como da temática da convivência entre religiões e culturas. Conhecemos com detalhes as tensões e os conflitos decorrentes do contato inter-religioso ao longo da história e percebemos que, a despeito da visão romântica desejosa por uma harmonia universal, a realidade é que muitos “desencontros” existem entre as doutrinas, as instituições e as práticas religiosas.

E por falar em “encontros e desencontros”, encerro esta resenha fazendo alusão àquela expressão japonesa de inspiração zen-budista que descreve muito bem o espírito do Caminho do Chá: *Ichigo-ichie* – um encontro, um momento único. Fazendo pontes com os encontros e desencontros de religiões descritos neste livro por Usarski, diria que felizmente eles existem e que não devem ser temidos (até certo ponto!). Afinal, cada religião em seu caminhar – com suas origens e características particulares – contribui qualitativamente para a evolução dos campos religioso e científico, bem como para a possibilidade de um mundo cada vez mais plural.