

# Editorial

---

*GIL FRONSDAL*

O BUDDHA não formulou seu ensinamento para espectadores. Ele ofereceu ensinamentos e práticas que pudessem ser um caminho para o fim do sofrimento, para o Despertar. Para andar nesse caminho é preciso entender o caminho. Mas para entender o caminho é preciso que se ande nele. O estudo e a prática do Budhismo devem andar de mãos juntas, mutuamente apoiando um ao outro.

A *Revista Sati*, assim como o *Sati Center for Buddhist Studies*, se dedica ao avanço de nosso entendimento do caminho budhista por meio de uma exploração bem informada e reflexiva dos ensinamentos, práticas, história e erudição budhistas. Almejamos sustentar a mútua integração entre prática e estudo. Esperamos que isso acrescentará profundidade, amplitude e saudável desafio em nosso trilhar o caminho.

Para este volume inaugural pedimos a alguns praticantes ocidentais seniores do Budhismo Theravāda que comentassem sobre a relação entre estudo e prática. Um dos temas comuns desses escritores é o valor do entendimento nos ensinamentos primitivos budhistas em seus próprios termos, isto é, tentar colocar de lado nossas próprias perspectivas e preconceitos culturais e descobrir o que o Buddha queria dizer. Quanto melhor entendermos o que o Buddha de fato ensinava, melhor poderemos respeitosamente adotar, adaptar e desafiar tais ensinamentos.

Estudar o Budhismo em seus próprios termos nos provê um ponto de referência significativo para o entendimento de nós mesmos. Pode ser difícil ver nossos próprios condicionamentos culturais. Não somente o Budhismo pode nos ajudar a ver esse condicionamento, mas pode ajudar a desconstruí-lo, de maneira que possamos experimentar o que não é condicionado. Derradeiramente estudamos o Budhismo de modo a ir além do Budhismo.

À medida que melhor entendemos tanto o Budhismo quanto nós mesmos, podemos nos tornar responsáveis pela tradução do Budhismo para o mundo moderno. No Ocidente, pelo menos, muitos de nós são ainda parte da primeira onda de praticantes budhistas ocidentais. Seria bom se pudéssemos criar uma fundação confiável para as ondas de futuros praticantes.

Muitos dos artigos deste primeiro volume irão desafiá-lo, serão dignos de ser desafiados por você e, acima de tudo, o apoiarão no Caminho para a liberdade.

# APRENDENDO COM O BUDDHA

---

*por ven. Bhikkhu Bodhi*

No presente, aqui nos Estados Unidos, tem havido um grande interesse no Budhismo em muitos níveis, mas um dos fatores que tem persistentemente bloqueado o crescimento saudável do Dhamma tem sido a clara divisão entre acadêmicos e praticantes. O fosso que separa essas duas comunidades é por vezes tão largo que parece que elas habitam diferentes mundos. Muitos dos que se consideram “praticantes budhistas” identificam a prática budhista simplesmente com a prática da meditação, perseguida quase como uma disciplina autônoma separada de um compromisso mais abrangente com o Dhamma como um caminho para a emancipação espiritual. Isso por vezes leva a novas interpretações do ensinamento, que podem moldar o Dhamma num antigo sistema de psicologia, uma tecnologia de estados de consciência alternativos ou como uma “arte de viver”, cujo único objetivo é viver com felicidade na vida presente. Essas aproximações podem certamente ser benéficas dentro das suas limitações, mas o problema é que normalmente não vão suficientemente longe. Assim, ocorre muitas vezes que o interessado sério depressa detecta, em muitas adaptações modernas, um encurtamento de visão, uma falta de profundidade, especialmente quando essas versões higienizadas são apresentadas em conjunto com as formulações clássicas do ensino.

Em contrapartida, em nossas universidades, acadêmicos engajam-se em pesquisas avançadas sobre textos budhistas, cultura e história, com montanhas de textos e inúmeros equipamentos eletrônicos ao seu alcance. Essa abordagem pode revelar uma grande quantidade de informações valiosas *sobre* o Budhismo, mas isso enquadra o Budhismo em termos meramente objetivos como um fenômeno cultural e histórico, deixando assim os pesquisadores intocados pela sua pesquisa. Não há dúvida de que, do ponto de vista acadêmico, tais conhecimentos podem ser extremamente importantes, e há estudiosos que aceitam o Budhismo como um sistema pessoal de fé e prática. No entanto, por causa dessa orientação e de se manterem condizentes às suas premissas, os pesquisadores devem tratar o Budhismo como um objeto de estudo, sem preocupação com fins espirituais, e a pesquisa que resulta pode não ter nenhum impacto pessoal sobre o investigador.

Assim, nos Estados Unidos, o corrente fascínio com o Budhismo dividiu-se em duas tendências. Por um lado, existem os praticantes que são sinceros na sua prática budhista, mas que frequentemente perdem o entendimento do Budhismo histórico, dos textos e dos princípios budhistas, por vezes rejeitando a leitura dos textos, tomando-os como um emaranhado de conceitos e pontos de vista. Por outro lado, existem os acadêmicos, que possuem um largo espectro de conhecimentos sobre Budhismo, mas falham na fé no Dhamma como um caminho de transformação. Em nenhum dos casos encontramos a preocupação de realmente “aprender com o Buddha”.

## *A União do Estudo e a Prática*

A fim de o Dhamma ser bem sucedido no solo americano, é necessário reunir fé, entendimento intelectual e prática em um tipo de equilíbrio harmônico. Combinar estudo textual e prática meditativa dentro da perspectiva abrangente da fé budhista é uma abordagem que ressoa com a própria tradição budhista. Várias formulações nos textos enfatizam a importância de trazer essas duas asas do caminho budhista para um equilíbrio. Uma, encontrada em suttas como o *Majjhima Nikāya* 95, afirma que alguém que adquire a fé

deveria se aproximar de um professor para aprender o Dhamma. Tendo ouvido o ensinamento, ele o retém na mente. Então, ele examina o significado para ver como os ensinamentos se coadunam com outros ensinamentos já aprendidos, como se relacionam com sua própria experiência e como se aplicam na vida diária. Finalmente, quando a convicção se torna firme, ele se esforça diligentemente para realizar a verdade revelada pelo ensinamento até que se veja diretamente por si mesmo a verdade última. Um esquema mais simples, encontrado nos comentários budhistas, arranja os principais estágios do caminho em três categorias: estudo (*pariyatti*), prática (*paṭipatti*) e realização (*paṭivedha*). Primeiro alguém estuda a doutrina, então a coloca em prática e finalmente realiza a verdade.

Ambas as formulações sugerem que o estudo do Dhamma é a base para a prática e a realização. Quanto estudo é necessário irá diferir de pessoa a pessoa, e também de uma tradição a outra. Provavelmente não há regras duras e fixas aplicáveis de modo invariável a todo mundo. Algumas pessoas podem praticar efetivamente e obter sucesso com um mínimo de conhecimento doutrinário. Outros precisam de uma grande quantidade de conhecimento. Além disso, alguns são naturalmente inclinados a estudar o Dhamma de modo extensivo e profundo. Mas, para todos, um entendimento das bases é necessário para um progresso genuíno. O conhecimento abrangente do Dhamma, quando apoiado pela fé e conectado à prática, tem benefícios adicionais. Ele ao mesmo tempo alarga o entendimento de si e a sua eficácia como professor. Obter tal conhecimento também pode se tornar uma empreitada inspiradora e que nos alteia, abrindo nossos olhos para a vastidão e profundidade do Dhamma.

### *Obtendo clareza sobre o nosso objetivo*

Ainda que tenhamos a possibilidade de aprender com diversos professores e tradições budhistas, se os professores com quem estudarmos forem devidamente qualificados e os ensinamentos que eles nos transmitirem forem autênticos, ao final é como se aprendêssemos com o próprio Buddha, pois, em última análise, todos esses ensinamentos derivam do Buddha, seja diretamente ou por meio da corrente de transmissão da tradição budhista. À medida que começamos a aprender os ensinamentos do Buddha, é bom que tomemos como diretriz a declaração do grande estudioso monge chinês, mestre Yinshun: “O nosso objetivo ao aprender os ensinamentos do Buddha hoje deveria ser o objetivo do Buddha de espalhar seus ensinamentos”. O Buddha veio ao mundo para nos livrar do sofrimento e nos mostrar o caminho para a suprema felicidade e paz. As pessoas são naturalmente avessas ao sofrimento e desejosas de felicidade e paz, então, por que não podemos alcançar isso por nós mesmos, seguindo inclinações de nossas próprias mentes? Por que temos que aprender isto pelo Buddha? A razão é que nossas mentes estão anuviadas por ignorância e contaminações. Nossas ideias são comumente sujeitas às *vipallāsas*, distorções cognitivas, e são, portanto, “às avessas”. Assim, embora todos nós desejemos ser felizes, muitas vezes vivemos em estado de agitação e angústia, criando um monte de sofrimento para nós mesmos e infligindo grande quantidade de sofrimento aos outros. Mesmo quando achamos que somos felizes, a nossa felicidade só surge a partir de nosso sucesso na obtenção de segurança material e dos prazeres dos sentidos. Essa felicidade é, portanto, extremamente frágil e passageira, um disparador potencial de sofrimento futuro.

Por meio de sua profunda sabedoria, o Buddha compreendeu que sofrimento e felicidade se originam de causas e condições, e ele também entendeu, clara e completamente e de forma precisa, que causas e condições levam respectivamente, ao sofrimento e à felicidade. Por compaixão, durante quarenta e cinco anos, ele ensinou essas causas e condições para o mundo, de modo que as pessoas pudessem entender o que deve ser evitado e o que deve ser praticado. Uma das estruturas constantes de seu ensinamento, claramente delineado no MN 114, é “o que deve ser cultivado (*sevitabba*)” e “o que não é para ser cultivado

(*asevitabba*)”. Assim, ao estudar os ensinamentos do Buddha, deveríamos fazer um esforço especial para aprender a distinguir essas condições que são prejudiciais daquelas que são benéficas; devemos entender o que leva ao sofrimento e o que leva à felicidade e paz. Devemos empreender esse projeto com um duplo objetivo em mente: primeiro, para avançar em direção à nossa própria libertação do sofrimento, à nossa própria realização do nibbāna; e segundo, para contribuir de forma eficaz para o bem-estar dos outros, para mostrar aos outros como atingir seu bem-estar genuíno. Isso cumpre “o bem duplo”, o nosso próprio bem e o bem dos outros.

Ao aprender os ensinamentos do Buddha, temos também que entender como aplicá-los às nossas próprias situações de vida. Muitos dos ensinamentos que encontramos nos primeiros discursos eram dirigidos aos monges, pessoas que tinham renunciado ao mundo para dedicar seu tempo integralmente à busca do caminho. Seria um erro para os laicos rejeitar tais ensinamentos como se fossem irrelevantes, pois eles revelam o objetivo final do Dhamma e a prática que conduz ao objetivo. No entanto, o Buddha não tinha a intenção de que todos os aspectos da prática se aplicassem aos laicos e seria, então, um erro eles assumirem que, para praticar o Dhamma com sucesso como laicos, deveriam imitar a prática dos monges e monjas. Isso poderia gerar conflitos internos, sentimentos de culpa e de não merecimento e, também, gerar tensões na família e no ambiente de trabalho.

Acho que há motivos razoáveis para acreditar que, durante suas rondas de ensino, o Buddha deu mais ensinamentos a seus discípulos laicos do que os que estão registrados nos textos que herdamos. Uma vez que aqueles que compilaram e transmitiram o Dhamma foram os monges (na verdade, nem mesmo monjas), eles escolheram naturalmente os discursos mais relevantes para as suas próprias preocupações e, provavelmente, deixaram outros discursos cair no esquecimento. Embora esses discursos possam ter sido perdidos e, conjuntamente com eles, ensinamentos úteis, podemos discernir os princípios fundamentais da prática laica budhista nos discursos que foram preservados. De particular importância para todos os praticantes laicos são o *Sigalovāda Sutta* (*Dīgha Nikāya* 31) e, sobretudo, muitos pequenos suttas no *Anguttara Nikāya*.

Olhando para esses ensinamentos como orientação, precisamos trilhar um caminho do meio entre dois extremos. Um deles é o conservadorismo literalista e rígido, uma insistência estrita e irrefletida sobre os textos antigos sem fazer um esforço inteligente para compreender a sua finalidade e as condições em que se deram. O outro é o incontido revisionismo, que livremente torce os ensinamentos para adaptá-los às circunstâncias atuais. Uma abordagem saudável para o Dhamma seria reconhecer que, embora a doutrina em si deva ser aplicada de acordo com tempo, lugar e pessoa, as formulações expressam princípios atemporais e, portanto, não devem ser emendadas. As interpretações e aplicações devem manter o passo com as mudanças inevitáveis no pensamento humano, a cultura e as condições históricas, mas elas devem permanecer fiéis aos pilares do Dhamma na medida em que possamos extraí-los a partir dos textos.

### *Dois Aspectos da Prática do Dhamma*

A prática do Dhamma envolve dois processos complementares que, idealmente, deviam decorrer em paralelo. Chamo-os autotransformação e autotranscendência. Aprender com o Buddha de um modo prático implica primeiro aprender como implementar esses dois processos.

A meta final do Dharma, a iluminação ou libertação, é atingida através do ato de autotranscendência, um ato através do qual avançamos além dos limites e fronteiras da mente condicionada, adentrando a verdade não condicionada. Esse ato é praticado através da sabedoria. Entretanto, a sabedoria libertadora pode apenas surgir quando o nosso comportamento é regulado por diretrizes éticas e quando nossas mentes são

alimentadas com o cultivo da meditação. Essa regulação comportamental juntamente com essa alimentação mental constitui o trabalho de autotransformação.

*Autotransformação* significa o esforço metódico de cultivarmos a nós próprios de modo a promovermos o surgimento da verdadeira sabedoria. Autotransformação, por sua vez, é um processo duplo. Um aspecto consiste na eliminação, o outro no desenvolvimento.

‘Eliminação’ (*pahāna*) tem lugar através do controle e da remoção das qualidades nocivas. Significa que evitamos ações nocivas do corpo, discurso e mente; que subjugamos pensamentos nocivos; que repudiamos opiniões falsas. As qualidades mentais nocivas, que são a origem dos comportamentos nocivos, tecnicamente são denominados *kilesas*, impurezas ou aflições. Tal como um jardineiro que deseja cultivar um belo jardim de flores deverá antes eliminar as ervas e o lixo, também nós temos de remover as ervas e o lixo das impurezas das nossas mentes. Os ensinamentos do Buddha erguem um espelho nas nossas mentes e nos nossos corações, revelando-nos as impurezas que prejudicam a nós e aos outros. Ao estudar esses ensinamentos, obtemos uma melhor compreensão das nossas fraquezas, dos defeitos que devemos lutar para superar.

Quando estudamos o Dhamma também aprendemos os métodos para os ultrapassar. Isso é uma das forças extraordinárias dos ensinamentos do Buddha. Eles nos oferecem uma variedade notável de remédios poderosos para eliminar as doenças de nossas mentes. O que é tão surpreendente nos primeiros ensinamentos budistas é o conhecimento incrivelmente detalhado sobre a mente. No entanto, os ensinamentos exploram a mente de um ângulo diferente daquele que encontramos na psicologia ocidental. O seu objetivo não é tanto restaurar mentes com distúrbios patológicos, mas sim, permitir a pessoas convencionalmente normais crescer acima das suas limitações e atingir uma mente completamente purificada e alerta.

Os ensinamentos do Buddha nos oferecem não apenas uma análise de nossos defeitos, mas um catálogo de nossas qualidades ocultas e os meios para tornar reais e eficazes esses pontos fortes. O Buddha nos concedeu uma extraordinária doutrina pragmática que podemos aplicar às nossas vidas cotidianas e assim avançar gradualmente em direção à realização última.

Seguir nessa direção nos leva ao segundo aspecto da autotransformação, que é o desenvolvimento (*bhāvanā*). A palavra pāli *bhāvanā* significa o cultivo de qualidades saudáveis, que promovem a felicidade interna e nos tornam canais efetivos para trazer paz e felicidade para os outros. O Dhamma oferece uma ampla gama de práticas saudáveis, que vão desde generosidade e preceitos morais simples até esquemas tais como as cinco faculdades espirituais, os oito fatores do caminho e os seis ou dez *pāramitās*. Para aprender tais práticas, nós precisamos estudar os textos extensivamente e com profundidade, sempre interrogando como nós podemos aplicar tais práticas em nossas vidas da maneira mais realista e benéfica.

O segundo maior processo que aprendemos do Buddha é o que chamei de *autotranscendência*. Embora o Buddha fale sobre eliminar qualidades não saudáveis e desenvolver qualidades saudáveis, seu ensinamento não tem o objetivo de apenas nos fazer felizes e contentes dentro dos limites da vida mundana. Ele nos aponta para um objetivo que transcende o mundo: a dimensão incondicionada, *nibbāna*, o calmo e quieto estado além do nascimento, envelhecimento, sofrimento e morte. Esse objetivo só pode ser alcançado por um claro entendimento a respeito da verdadeira natureza das coisas, as verdadeiras características dos fenômenos. A verdadeira natureza das coisas deve ser penetrada pela experiência direta, mas precisamos de orientações específicas para ganhar esse insight penetrante. Embora o objetivo em si possa transcender conceitos e ideias, o Buddha e os grandes mestres budistas nos forneceram uma grande variedade de

“fotografias” que nos torna capazes de visualizar imagens da verdadeira natureza das coisas. Nenhuma dessas “fotografias” pode capturar isso totalmente, mas elas trazem uma ideia de quais coisas deveríamos estar procurando, os princípios que precisamos entender, o objetivo que deveríamos trabalhar para alcançar o objetivo.

Envolver-se no estudo dos princípios relevantes para a autotranscendência, é um empreendimento filosófico, mas isso não é filosofia como mera especulação inútil. Para o Budhismo, filosofia é uma tentativa de compreender a verdadeira natureza das coisas, usar conceitos e ideias para obter uma visão direta da verdade que transcende todos os conceitos e ideias. A filosofia budhista é uma grande corrente que flui de Buddha, continuamente examinada, alargada e aperfeiçoada para trazer à luz as diferentes facetas da realidade, para expor à luz da sabedoria os diferentes aspectos de uma verdade que nunca pode ser adequadamente capturada por qualquer sistema.

Quando estudamos a filosofia budhista, devemos sempre lembrar que essas investigações filosóficas não são destinadas apenas a satisfazer a curiosidade intelectual. Sua finalidade é auxiliar no caminho da autotranscendência. Ela faz isso apontando para a natureza da sabedoria necessária para a destruição da ignorância, a principal raiz de todas as prisões e sofrimentos. Em última análise, ela nos leva a ver que todos os fatores do nosso ser, tudo com o que nos identificamos ou apegamos, não existe da forma como aparenta ser. Contrariamente às nossas pressuposições, que os toma como sendo “meu, eu e meu eu”, o insight os revela como sendo “não-meio, não-eu, não-meio-eu”. E esse insight culmina no abandono de todas as ações de identificação, todas apropriações decorrentes do ponto de vista do ego subjetivo.

### *Aprendendo sobre a Mente do Buddha*

Tenho falado sobre “aprender com o Buddha” como se isso envolvesse sempre o estudo dos ensinamentos explicitamente registrados nos textos. Contudo, isso é apenas uma parte daquilo que significa aprender com o Buddha. Aprender com o Buddha não significa apenas estudar as suas palavras. Significa aprender também com a sua conduta e com a sua mente. A tradição budhista deixou-nos muitos registros dos feitos de Buddha, tanto ao longo da sua vida como um grande professor, como nas suas vidas passadas como um bodhisattva, aquele que procura a iluminação. Tudo isso nos revela a vida, os feitos, as aspirações e as realizações do ser que chamamos de Buddha.

A vida, o comportamento e a mente do Buddha estabelecem para nós um padrão ideal que nós, como seus seguidores, devemos tentar incorporar em nossas próprias vidas. O Buddha está diante de nós como um ser humano que foi uma pessoa comum como nós, mas que, pelo esforço extenuante, atingiu o auge da perfeição humana. Para aprender com o Buddha, não devemos apenas tentar descobrir o que o Buddha ensinou em palavras. Devemos também tentar moldar nossas próprias vidas de acordo com suas qualidades: sua pureza imaculada, sua liberdade sem entraves espirituais, sua grande sabedoria e sua compaixão sem limites. Para aprender com o Buddha, em última análise, temos que aprender a ser budha, seres humanos despertos, puros, sábios e compassivos, pacíficos e magnânimos. Avançar nessa direção deve ser o nosso objetivo ao estudar e praticar o Dhamma.

*Ven. Bhikkhu Bodhi é um monge budhista norte-americano, originariamente de Nova York. Após viver como monge no Sri Lanka por vinte e quatro anos, ele agora vive no Chuang Yen Monastery em Nova York. Ven. Bodhi é um escritor prolífico de ensaios e livros budhistas e traduziu e comentou*

*extensivamente os suttas pāli. Ele acabou de terminar uma tradução completa do Anguttara Nikāya que será publicada pela Wisdom Publications.*

# Aprendendo com o Therīgāthā: O que libertou a venerável monja Uttamā

---

*Por Nona (Sarana) Olivia*

O THERĪGĀTHĀ tem ganho uma popularidade crescente nos últimos anos. O livro de Susan Murcott, “As Primeiras Mulheres Buddhistas: Poemas e Histórias do Despertar” (*The First Buddhist Women: Poems and Stories of Awakening*) tornou os versos das monjas anciãs prontamente disponíveis para o mercado popular, coincidindo com o crescente interesse no papel das mulheres no Budismo. Com a recente controvérsia em torno da ordenação de mulheres, muitos se voltam para os versos dessas monjas (*bhikkhunis*), como uma prova de sua existência prévia.

Como os historiadores dos textos escritos por mulheres há muito tempo têm apontado, algumas vezes, os leitores se tornam tão focados no fato de que um autor de um texto antigo é do sexo feminino que perdem de vista o conteúdo do texto. Compreensivelmente, os leitores contemporâneos do Therīgāthā abordam estes poemas como exemplos de uma voz feminina perdida há muito tempo. Sem dúvida, a escassez de textos antigos escritos por mulheres pode dar a impressão de que as mulheres não compunham, mas o fato de que o Therīgāthā foi o primeiro e por muito tempo um texto oral é uma evidência do contrário. Assim como Rita Gross aponta em sua obra fundamental, “Budismo depois do Patriarcado” (*Buddhism after Patriarchy*):

*O Budismo indiano antigo também preservou, apesar da prática principal de manter registros androcêntricos, um documento notável, que pode registrar mais das mulheres, de um período antigo, do que qualquer outro conjunto de literatura religiosa. Este documento é, sem dúvida, o Therīgāthā. Aqui está um claro, inequívoco e simples relato, de mulheres com elevadas realizações espirituais, do que o Budismo significava para elas, da liberdade e alegria que elas finalmente encontraram em sua prática (51).*

Nós somos, de fato, afortunados por quaisquer textos compostos pelas mulheres antigas que foram preservados. No entanto, não devemos deixar que a nossa gratidão por essas vozes femininas nos leve a projetar os nossos valores anacronicamente e observar apenas a sua “feminilidade”. A fim de entender a vida dessas mulheres que viviam na Índia antiga, é necessário ler o Therīgāthā dentro de seus contextos culturais e históricos. Não fazê-lo é uma injustiça para com os poemas dessas discípulas.

Há também uma tendência de se aproximar dos versos do Therīgāthā como evidência daquilo que alguns se referem como “o feminino”, um termo quase-Jungiano popularizado no começo da segunda onda do feminismo. No entanto, as mulheres, como muitas mulheres de outras raças ou de ascendência não europeia salientaram, a noção de um “feminino” essencial ingenuamente assume as normas culturais, raciais e de classe que excluem as vozes daqueles que não possuem estas qualidades culturalmente idealizadas. Não há um “feminino” universal. Enquanto que os órgãos sexuais são anatomicamente iguais, muito do que consideramos como as normas de gênero são na verdade construções sociais inscritas por uma cultura individual. Para emprestar



do sutta Mahāyāna *Vimalakirtinirdesa*, Sariputta pergunta a uma deidade feminina: “Por que você não muda o seu sexo feminino?” A deidade responde:

“Estive aqui por doze anos e tendo inspecionado as características inatas do sexo feminino não fui capaz de encontrá-las”. (citado em “Buddhismo Depois do Patriarcado”)

Sugiro que não leiamos o Therīgāthā primeiramente como um relato histórico da vida dessas mulheres do 6º século a.C.; não é a sua feminilidade que essas mulheres antigas querem enfatizar em seus poemas. O ponto de sua prática budhista não era o de reificar qualquer condição, mas estarem libertas do apego. Sem apego, uma pessoa pode se tornar mais independente daquilo que é culturalmente considerado normativo ou ideal. Ao reconhecer uma verdade mais profunda, cada pessoa pode ser ele ou ela mesma, sem necessidade de estar em conformidade com as normas culturais de gênero. Mais importante ainda, esses versos enfatizam o Ensino do Buddha no cânone pāli, e de forma extraordinariamente poderosa deixam claro que essas mulheres receberam, praticaram, se libertaram por meio deles e ensinaram os mesmos ensinamentos que recebemos hoje.

Essas monjas viveram na mesma época do Buddha histórico. Em alguns dos versos, elas descrevem suas vidas pré-monásticas como esposas, mães, filhas, concubinas e prostitutas. Esses instantâneos nos permitem um breve olhar para o pano de fundo e o sofrimento que atraiu essas mulheres para o Dhamma. Independentemente do nosso gênero, podemos nos identificar com essas mulheres, como quando Vasitthī escreve sobre sua tristeza pela morte de seu filho: “*Aflita pelo meu filho, totalmente louca, fora de meus sentidos*” (133). Reconhecemos a vaidade da juventude neste verso de Vimalā: “*Jovem, intoxicada pela minha adorável pele, pela minha imagem, pela minha beleza e fama, eu desprezava outras mulheres*” (72). Em contraste, sobre o envelhecimento, Ambāpāli escreve: “*Formalmente meu corpo parecia belo, como uma folha bem polida de ouro; agora é coberta com rugas muito finas*” (266). E, claro, muitos praticantes simpatizam com a bhikkhuni anônima, que escreveu: “*Faz 25 anos desde que abandonei a vida em família e segui a vida santa. Nem mesmo pela duração de um estalar de dedos eu alcancei o quietamento da mente*” (67). No entanto, esses versos são apenas parte de suas histórias, já que cada uma continua contando sobre as práticas que as levaram à libertação do sofrimento.

Existem 73 poemas reunidos no Therīgāthā, cada um de ou sobre uma monja diferente. Neste breve ensaio, vamos nos concentrar em uma dessas antigas monjas que nos dá um vislumbre sobre quais dos ensinamentos do Buddha as monjas ensinavam umas às outras.

### *Uttamā*

De acordo com a tradução feita por Carolyn Rhys Davids das biografias comentariais, o pai da monja Uttamā era o tesoureiro de Savatthi; dessa forma, podemos supor que ela veio de uma família abastada. Durante sua adolescência, ela ouviu ensinamentos dados pela monja Patacara, que inspirou Uttamā a se ordenar na Sangha do Buddha. No entanto ela era incapaz de progredir em suas meditações, então ela se aproximou de Patacara para obter ajuda. Na estrofe seguinte, Uttamā descreve os ensinamentos que ela recebeu de Patacara, e nos diz que ela praticou esses ensinamentos e se libertou.

### **Versos de Uttamā**

*Quatro a cada cinco vezes em que eu saía do meu quarto, eu não tinha obtido a paz mental. Eu não tinha nenhum controle sobre a*

*minha mente. Eu fui a uma monja em quem eu confiava. Ela me ensinou o Dhamma, os agregados, as seis bases dos sentidos e os elementos (khandhāyatanadhātuyo). Eu ouvi seus ensinamentos e, em seguida, sentei com as pernas cruzadas por sete dias, entregues à alegria e felicidade. No oitavo dia estiquei meus pés, tendo penetrado a ilusão do eu (tamokkhandha□ padāliyā).*

Parece que Uttamā tinha se ordenado e estava meditando, mas sem sucesso. Ela não estava chegando a lugar nenhum. Ela teve uma conversa com uma monja mais sênior do que ela, que lhe deu instruções clássicas do Buddha. Uttamā praticou de forma diligente, não se movendo por sete dias (uma fórmula clássica para uma duração de tempo). No oitavo dia, ela estava iluminada.

Os ensinamentos clássicos sobre os agregados, as seis bases dos sentidos e os elementos (*khandhāyatanadhātuyo*), que Uttamā praticou ainda são relevantes nos dias de hoje. No entanto, uma vez que eles se referem a conceitos desconhecidos para a maioria dos Ocidentais, se quisermos entender como eles são libertadores é importante compreender como eles são entendidos no Buddhismo.

Fundamental para aquilo que aprendemos praticando com esses três tópicos da vigilância - os agregados, as bases dos sentidos, e os elementos - são as lições sobre sofrimento, impermanência e não-eu. Ou seja, praticando com esses três conceitos nós somos capazes de ver onde nos apegamos e de colhermos os frutos do desapego.

### *Os Agregados (Khandha)*

A primeira desta longa palavra composta utilizada por Uttamā, *khandhāyatanadhātuyo*, é o termo pāli *khandhas*, uma palavra que significa literalmente “amontoadado” ou “grupo”. Por todo o Therīgāthā lemos muitas estrofes comoventes em que as monjas se libertam após aprenderem sobre os *khandas* - os cinco agregados do apego.

Em seu primeiro discurso, o *Dhammacakkappavattana Sutta*, conhecido como “Colocando em Movimento a Roda do Dhamma”, o Buddha diz aos seus discípulos que ele despertou para a causa de todo sofrimento: os agregados do apego.

*“Nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, doença é sofrimento, morte é sofrimento; pesar, lamento, dor, tristeza e desespero são sofrimento; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento” (SN 56.11).*

Os agregados do apego descrevem as formas psicofísicas como sentimos, percebemos e construímos nossos mundos. Muitas vezes os ouvimos como definidos na língua pāli, os cinco *khandhas*, que incluem *rūpa* (forma material), *vedanā* (sensação), *saññā* (percepção), *sa□khāra* (formações mentais), *viññā□a* (consciência), e o Buddha ensinou que o sofrimento surge quando nos identificamos e nos agarramos a qualquer um destes cinco. Quando nos apegamos aos *khandhas*, construímos uma identidade vinculada ao passado, projetada no futuro, e apegada ao presente.

Assim como as monjas do Therīgāthā foram ensinadas por companheiras de caminho (“uma monja em quem eu confiava”), temos a boa fortuna de ter mulheres experientes de quem aprender. A Upasika Kee Nanayon, considerada por muitos como a principal mestra do sexo feminino na Tailândia, nos instrui sobre os agregados em sua palestra do Dhamma de 1970, “Treinamento para a Libertação” (*Training for Liberation*):

“Quando entendemos isso surgindo e cessando - nos voltando para examinar as condições dentro de nós mesmos - vamos perceber que não há nada bom ou ruim. É apenas um processo natural de surgimento, persistência e cessação. Tente penetrar e ver isso. A purificação regular da mente destacará qualquer impureza, tal como uma sujeira em um quarto limpo. A cada momento você deve abandonar qualquer apego. O que quer que surja, persista e, em seguida, cesse - não se segure ou se agarre nisso! Tome este princípio de “não desejar, de não agarrar” profundamente no coração, e assim a mente estará tranquila e livre. Essa é uma realização valiosa. Isso não envolve um amplo conhecimento - nós apenas penetramos para ver a impermanência da forma material, das sensações, das percepções, dos condicionamentos [formações mentais], das consciências”.

([www.accesstoinight.org](http://www.accesstoinight.org), daqui por diante, referido como ATI: <http://www.accesstoinight.org/lib/thai/kee/directions.html#chb6>).

A bem conhecida monja alemã, Ayya Khema, aborda o sofrimento causado pelo apego aos *khandhas* em sua palestra do Dhamma em 1994, “Meditando sobre Não-Eu” (*Meditating on Not-Self*):

“Tome separadamente os quatro *khandas* que compõem a mente. Quando nós o fazemos, enquanto isso está acontecendo - não agora em que vocês estão apenas pensando sobre isso - mas enquanto isso está acontecendo - então temos um pressentimento de que isso não é realmente ‘eu’, que esses são fenômenos que estão surgindo, que permanecem um momento e depois cessam. Quanto tempo a consciência mental fica em um objeto? E quanto tempo duram os pensamentos? Nós realmente os convidamos?” (ATI: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/khema/bl095.html>).

### *As Bases dos Sentidos (āyatana)*

A segunda prática que a monja ensinou para Uttamā foi a vigilância aos sentidos. É através dos seis sentidos que conhecemos o mundo. Isso inclui os cinco sentidos que conhecemos comumente, com a adição da mente. As portas dos sentidos, os objetos dos sentidos e as consciências estão incluídos no conceito budhista dos sentidos como um local de apego. Em “Desperto e Consciente” (*Awake and Aware*), Ayya Khema nos ensina:

“Nosso ser interior se manifesta através das sensações, que surge através dos nossos contatos sensoriais. Pensar também é um contato sensorial. Pensamentos não saudáveis produzem sensações desagradáveis tais como ansiedade ou infelicidade. Ver, ouvir, saborear, tocar, cheirar são os cinco sentidos exteriores. Pensar é o sentido interno. Todos eles geram contato e produzem sensações. Há o olho e

o objeto visual. Quando ambos estão presentes em boas condições, a consciência visual surge e isso resulta na visão. A base do sentido, o objeto sensorial e a consciência sensorial se encontram. Quando sabemos como esse ser, que chamamos de “eu”, opera, podemos parar sua saída impressa pré-programada, que está sempre respondendo da mesma maneira”.  
(ATI:<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/khema/herenow.html#ch3>).

Observando cuidadosamente as portas dos sentidos entrando em contato com os objetos dos sentidos, percebemos como nos enredamos no ciclo da origem dependente. Em seu ensaio “Investigação para o Insight” (*Investigation for Insight*), a praticante de *vipassana* Susan Elbaum Jootla nos ajuda a entender como nós, assim como Uttamā, podemos aplicar uma investigação sobre os seis sentidos em nossa prática diária. Ela inclui uma citação do Buddha quando ela escreve:

“Assim, cada consciência é uma consciência visual, uma consciência auditiva, uma consciência olfativa, uma consciência gustativa, consciência tátil ou consciência mental, dependendo de qual é o órgão dos sentidos no instante em que ele encontra o seu objeto. O ciclo de causalidade continua a partir daí: ‘Tendo o olho e os objetos visuais como condição, surge a consciência visual. O encontro desses três é o contato. Tendo o contato como condição surge a sensação. Tendo a sensação como condição, surge o desejo, o apego, o vir-a-ser. Tendo o vir-a-ser como condição, surge o renascimento, envelhecimento, morte, o pesar, o lamento... Esse é o surgimento do mundo’ (SN 12.2). Através dessa análise da gênese da existência (o “mundo”) e de *dukkha* (assim como é formulado mais frequentemente) nós podemos entender a natureza absolutamente impessoal do surgimento da consciência, bem como o papel germinal na criação de *saṅkhāras* [formações mentais] desempenhado pelas bases dos sentidos internas e externas” (ATI: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/jootla/wheel301.html>).

### *Os Elementos (Dhātu)*

Finalmente, naquela longa palavra composta que Uttamā usa para descrever o que lhe foi ensinado, nós chegamos à palavra para elementos - *dhātu*. Alguns de nós já ouvimos discursos sobre os quatro elementos: terra, água, fogo e ar, e é fácil entender que o nosso mundo é criado por esses elementos. Em “A Mente Meditativa” (*The Meditative Mind*), Ayya Khema nos instrui a notar que:

“Podemos usar a vigilância para observar que tudo na existência consiste de quatro elementos: terra, fogo, água, ar; e então verificar qual é a diferença entre nós mesmos e tudo mais. Quando levamos a prática a sério e olhamos toda a vida de tal maneira, então encontramos a verdade em todo nosso entorno bem como dentro de nós. Nada mais existe (Nalanda: <http://nalanda.org.br/meditacao/mente-meditativa>).

A erudita em pāli, Lily Silva, ilustra o ponto de que os elementos em si são condições que surgem de condições. Em seu artigo de 1987: “A Atitude Budhista em Relação à Natureza” (*The Buddhist Attitude Towards Nature*), ela escreve:

“Apesar de usarmos um substantivo chamado “chuva”, que parece denotar uma “coisa”, a chuva não é nada além do processo de gotas de água caindo do céu. Fora esse processo, a atividade de “chover”, não há nenhuma chuva que poderia ser expressa por um conceito nominal aparentemente estático. Os próprios elementos de solidez (*pathavī*), liquidez (*āpo*), calor (*tejo*) e mobilidade (*vāyo*), reconhecidos como o material de construção da natureza, são todos fenômenos em constante mudança. Mesmo as montanhas que parecem ser mais sólidas e a própria Terra que sustenta tudo não escapam desta lei inexorável da mudança”.  
(ATI:  
<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/desilva/attitude.html>).

A partir desses poucos exemplos, podemos ter uma noção das possibilidades de prática com esses objetos de meditação: os agregados, as bases dos sentidos e os quatro elementos materiais. Na verdade, esses objetos de meditação são maneiras de conceitualizar os processos que constituem um ser humano. Enquanto que eles, por vezes, são ensinados como práticas separadas, classicamente eles trabalham juntos, ou talvez seja melhor dizer que eles são processos sobrepostos. Por exemplo, no *Samyutta Nikāya*, a bhikkhuni Vajirā, se descreve como um “amontoado de meras formações” e explica com o símile da carroça:

*“Para um certo conjunto de componentes,  
usa-se a palavra ‘carroça’.  
Da mesma forma, para os agregados  
há a convenção de um ‘ser’.”* (I.553)

Além de estudar os agregados que formam a “convenção conhecida como um ser”, nós podemos dissecar o símile de Vajirā acrescentando que só podemos experimentar o nosso “ser” através da inter-relação dos quatro elementos materiais, bem como no local das seis portas dos sentidos e seu contato com o mundo externo. Embora esses três possam nos ajudar a entender o ensinamento do Buddha sobre origem dependente, para os propósitos desse breve ensaio, é suficiente apontar que qualquer objeto de meditação que um praticante use, o objetivo é o insight libertador de que todas as coisas surgem de condições, são impermanentes, insatisfatórias e não-eu.

A prática e o objetivo da prática de Uttamā podem ser os mesmos para nós nos dias de hoje. Da mesma forma, os ensinamentos e ferramentas dados pelo Buddha para as monjas foram transmitidos através dos tempos para os nossos professores, que continuam a oferecê-los no mundo de hoje. Assim como Uttamā aprendeu e aplicou o que ela aprendeu com uma professora em quem ela confiava, nós também nos beneficiaremos seguindo o seu exemplo de ouvir e praticar.

O Therīgāthā fornece um instantâneo nas vidas dessas monjas antigas e fala sobre sua devoção à prática. Suas histórias de libertação podem ser inspiradoras para nós nos dias de hoje, tanto para leigos como ordenados, tanto para homens como para mulheres.

*Trabalhos Citados*

- GROSS, Rita M.. *“Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism”*. SUNY, 1993
- Access To Insight (ATI): [www.accesstoinsight.org](http://www.accesstoinsight.org)
- Centro de Estudos Budistas Nalanda: <http://nalanda.org.br>

*NONA OLIVIA é uma estudante do Budismo e praticante de meditação há muitas décadas. Ela tem doutorado pela Brown University e leciona na Universidade do Colorado em Boulder. Sua área de especialização é o papel das mulheres nas antigas tradições religiosas.*

# O Buddha através da Bíblia

---

*Como budistas ocidentais leem o Cânone Pāli*

*Ven. Thanissaro Bhikkhu*

A CULTURA OCIDENTAL aprendeu a ler textos espirituais a partir da Bíblia. Não que todos a leiam da mesma maneira – muito pelo contrário. Lutamos guerras longas e sangrentas sobre o assunto. Entretanto, a maior parte das diferenças de leitura reside dentro de uma pequena constelação de ideias sobre autoridade e obrigação, sentido e mistério, e o propósito da história e do tempo. E mesmo que essas ideias tenham se desenvolvido a partir das peculiaridades da Bíblia e da história do Ocidente, nós as consideramos como perfeitamente naturais, e em alguns casos mais que naturais: modernas. Elas estão tão entranhadas em nossa estrutura mental que, quando as pessoas se rebelam contra a autoridade da Bíblia, suas noções de rebelião e autoridade frequentemente derivam da tradição contra a qual eles estão se rebelando.

Portanto, é de se esperar que, diante de textos espirituais de outras tradições, nos aproximemos deles como fazemos com a Bíblia. E porque tal tendência está tão entranhada, raramente percebemos que o fizemos.

Por exemplo, o modo como lemos o Cânone Pāli foi amplamente influenciado por atitudes modernas em relação à Bíblia que remontam ao Romantismo Alemão e aos transcendentalistas norte-americanos – especialmente Ralph Waldo Emerson. Mesmo que esses autores raramente sejam lidos fora das aulas de literatura e história, suas ideias permeiam nossa cultura através de sua influência na psicologia humanista, espiritualidade liberal e no estudo de religiões comparadas: portais a partir dos quais muitos de nós primeiro encontramos as religiões de outras culturas. A questão é: estas ideias fazem justiça ao Cânone Pāli? Tiramos o máximo do Cânone se o lermos dessa maneira? Raramente fazemos essas perguntas, pois nossos hábitos de leitura nos são invisíveis. Precisamos ver com novos olhos tais hábitos, perceber sua estranheza. E um bom modo de fazer isso é perceber as particularidades históricas das quais tais hábitos emergiram e os pressupostos silenciosos por trás delas.

Românticos e transcendentalistas formularam suas ideias sobre a leitura da Bíblia em resposta aos desenvolvimentos da linguística, psicologia e história dos séculos XVII a XIX. Isso é o que faz deles modernos. Eles se dirigiam a uma cultura que havia se tornado cética quanto a religião organizada e que havia abraçado princípios intelectuais capazes de desafiar a autoridade da Bíblia. Assim, para serem levados a sério, eles tinham que falar a linguagem das leis universais históricas e psicológicas. Entretanto, o conteúdo dessas leis fundamenta-se em ideias que datam da Idade Média até os pais da igreja – e mesmo da própria Bíblia. Doutrinas como a de Paulo segundo a qual as coisas invisíveis de Deus são vistas com clareza através das coisas visíveis feitas por Ele; a de Agostinho segundo a qual Cristo é o mestre interior, iluminando a mente, e as instruções de João Cassiano sobre como ler a Bíblia metaforicamente. Então, mesmo que a visão romântico-transcendentalista seja moderna e universal em forma, sua substância é antiga e específica ao Ocidente.

Na versão completa desse artigo – disponível em [www.dhammatalks.org](http://www.dhammatalks.org) – tracei como essas ideias foram formadas pelos desenvolvimentos da história do Ocidente. Aqui, entretanto, quero me concentrar nos paralelos entre as leis psicológicas que os transcendentalistas formularam para leitura da Bíblia e os pressupostos que os modernos professores do dharma trazem para sua leitura do

Cânone Páli. Meu objetivo é mostrar que, embora tais pressupostos pareçam naturais e universais para nós, eles são culturalmente limitados e limitantes: inadequados para extrair o máximo daquilo que o Cânone oferece.

A ABORDAGEM TRANSCENDENTALISTA da Bíblia fundamenta-se em oito princípios. O primeiro diz respeito à natureza do universo; o segundo, aos meios pelos quais a mente humana pode se conectar com a natureza; e os outros seis tratam das implicações dos primeiros acerca de como a Bíblia deveria ser lida. No que segue, as citações ilustrativas de cada princípio são tiradas da obra de Emerson.

1. O universo é um todo orgânico composto de forças vitais. (O termo técnico para esta visão é “monismo vitalista”). Esse todo é essencialmente bom, pois é continuamente impelido para frente pela força todo abrangente do criador benevolente – que Emerson chamou de Alma Superior (Over-Soul) – ativo tanto na natureza externa quanto nos recessos da alma. As pessoas sofrem pois sua condição social as afasta das influências internas e externas da grande alma, privando-as de sua sustentação e poder criativo. Logo, a vida espiritual é essencialmente uma busca por unidade com o todo.

*A pessoa mais simples, que em sua integridade adora a Deus, torna-se deus...o coração em ti é o coração do todo; não uma válvula, não um muro. Não há separação em lugar algum da natureza, apenas um sangue flui ininterruptamente, numa circulação eterna, através de todos os homens, assim como a água do globo é um único mar que, quando verdadeiramente visto, é também uma única maré.*

2. Esse senso de unicidade é mais bem encontrado adotando-se uma atitude aberta para as influências da natureza, num nível sensorio, pré-verbal.

*Parado no chão nu – minha cabeça banhada por um ar jovial, elevado até o espaço infinito – todo egoísmo mesquinho evanesce. Torno-me um observador transparente; não sou nada; vejo tudo; a correnteza do ser universal flui através de mim; sou parte ou partícula de Deus.*

3. A Bíblia pode confortar a alma alienada da natureza, mas não se deve atribuir-lhe autoridade absoluta, uma vez que sua inspiração é de segunda mão, interferindo com o contato direto da alma com o Uno.

*As relações da alma com o espírito divino são tão puras que é profano buscar auxílios intermediários.*

*Somos forçados a aceitar os santos e semideuses que a história venera com alguma concessão. Embora a memória deles possa nos dar forças em nossas horas solitárias, quando forçados sobre nossa atenção, como o são de modo costumeiro e irrefletido, eles são fatigantes e invasivos. A alma se entrega, só, original e pura ao solitário, original e puro que, sob essas condições alegremente habita, comanda e fala por ela.*

4. A mensagem da Bíblia também é limitada quanto ao fato de ter sido composta em um estágio menos esclarecido da história humana.

*Se, portanto, um homem afirmar conhecer e falar de Deus, e arrastá-lo em direção a uma fraseologia de alguma nação velha e empoeirada, a outro país ou outro mundo, não acredite nele. Acaso a semente é melhor que o carvalho, que é sua realização e completude? O pai é melhor do*



*que o filho no qual ele colocou seu ser desenvolvido e maduro? Onde vem, portanto, essa adoração do passado? Os séculos conspiram contra a sanidade e autoridade da alma.*

*O idealismo de Jesus...é a crua afirmação do fato de que toda a natureza é o rápido eflúvio da bondade executando e organizando a si mesma.*

5. A autoridade da Bíblia é de fato perigosa, uma vez que ela sufoca os impulsos criativos da alma, a experiência mais direta da força vital da Alma Superior que habita em nós.

*A única coisa de valor no mundo é a alma ativa... a alma ativa vê a verdade absoluta e enuncia a verdade, ou a cria.*

*Quando destruímos o deus da tradição e eliminamos o deus da retórica, aí sim Deus pode queimar nosso coração com sua presença.*

*Que é essa diminuição e seleção que observamos em toda atividade espiritual, se não o próprio impulso criativo?*

*Vede que até agora intelectos poderosos não ousaram ouvir o próprio Deus, a não ser que ele fale a fraseologia de não sei que Davi, ou Jeremias, ou Paulo...quando temos novas percepções, devemos alegremente depor o fardo da memória de seus tesouros acumulados como lixo e velharias.*

6. Outra limitação na linguagem da Bíblia é que ela é expressiva ao invés de descritiva. Em outras palavras, ao contrário das leis meta-culturais da psicologia ela não descreve leis universais da natureza humana. Ao invés, expressa através de metáforas como a força da Alma Superior foi sentida por um povo particular num tempo particular. Assim, para ser relevante para o presente, ela deve ser lida não como um estudioso o faria – tentando descobrir o que realmente aconteceu no passado ou o que aquilo significava para os autores – mas sim como um poeta deve ler a poesia de outros, julgando por si mesmo quais metáforas serão mais úteis para inspiração de seu próprio gênio criativo.

*Deve-se alcançar e manter um olhar elevado onde poesia e crônica histórica se assemelham.*

*O Jardim do Éden, o sol parado no céu em Gideão, é poesia desde sempre para todas as nações. Quem se importa com o que ocorreu de fato, quando temos tal constelação para pendurar no firmamento, como sinal imortal.*

*No livro que leio, o bom pensamento me devolve a imagem da alma inteira, como toda verdade faria. Quanto ao pensamento ruim nele encontrado, a mesma alma se torna uma espada de discernimento e separação, e corta tudo.*

7. Lendo a Bíblia dessa maneira criativa, estamos auxiliando no progresso da vontade de Deus no mundo.

*Porque a alma progride, ela nunca repete a si mesma, mas em cada ato tenta a produção de um todo novo e mais justo... Não devemos temer a perda de coisa alguma devido ao progresso da alma. Devemos confiar nela até o fim.*

8. Todos os transcendentalistas concordam com os românticos que o senso de moralidade mais confiável da alma vem de um senso de interconectividade consigo mesmo e com os outros. Eles diferem quanto ao modo de melhor personificar tal interconexão. Emerson defendia o foco nos

momentos presentes específicos das atividades ordinárias de cada um. Em suas palavras: “*A marca invariável da sabedoria é ver o miraculoso no comum*”.

Outros transcendentalistas, entretanto – como Orestes Brownson, Margaret Fuller e Theodore Parker – insistiam que a verdadeira unicidade interior era impossível numa sociedade dilacerada pelas desigualdades e injustiças. Eles defendiam, pois, uma leitura profética da Bíblia, como o chamado de Deus para nos engajarmos em serviços sociais progressistas. Emerson, por seu turno, rebatia que a não ser que a mudança venha primeiro de dentro, mesmo a estrutura social ideal seria corrompida pela falta de contato interior com Deus. Os dois grupos chegaram assim a um impasse.

Apesar disso, mesmo os transcendentalistas socialmente engajados liam a Bíblia criativa e metaforicamente, buscando não sua mensagem original, mas uma nova mensagem apropriada para necessidades modernas. Brownson, por exemplo, seguia o socialista francês Pierre Leroux interpretando a última ceia como sendo uma convocação de Jesus para os cristãos acabarem com divisões sociais artificiais causadas pelo trabalho assalariado, exploração capitalista, por sinais externos de status, etc. e construir um novo sistema social que permitiria a humanidade celebrar sua mútua interconectividade.

OS HISTORIADORES INDICARAM como esses oito princípios – incluindo a divisão presente no oitavo – formaram a espiritualidade liberal norte-americana desde círculos cristãos, judeus reformados e nova era até o presente. O modo como Emerson fala sobre o tema pode soar estranho, mas os princípios que o fundamentam ainda soam familiares mesmo para aqueles que nunca o leram. Assim, é natural que americanos criados nessas tradições, ao chegarem ao Budhismo, tragam consigo tais princípios. O próprio Emerson, em seus últimos anos, indicou o caminho nessa direção através de sua apreciação seletiva de ensinamentos hindus e budhistas – que ele tendia a confundir – e professores modernos de Budhismo ainda hoje aplicam os oito princípios citados ao Cânone Pāli.

Na discussão que segue, ilustrei tais princípios conforme aplicados ao Cânone, com citações de professores leigos e monásticos. Os nomes deles não foram citados, pois quero focar não nos indivíduos, mas sim naquilo que os historiadores chamam de uma síndrome cultural na qual professores e suas audiências compartilham responsabilidade por influenciar uns aos outros: os primeiros pelo modo como tentam explicar e persuadir, essas últimas pelo que estão inclinadas a aceitar e rejeitar. Alguns dos professores citados aqui abraçam as idéias romântico-transcendentalistas de modo mais completo que outros, mas a tendência está presente, em alguma medida, em todos eles.

1. O primeiro princípio afirma que o Cânone, como todos os textos espirituais, tem a interconectividade – a experiência de unidade interna e externa – como seu tema básico. Ao atingir essa unidade a identidade com o eu inferior é abandonada e a pessoa desenvolve uma nova identidade com o universal.

*O objetivo (da prática do Dhamma) é a integração, através do amor e da aceitação, abertura e receptividade, conduzindo a uma totalidade unificada de experiência sem os limites artificiais de um eu separado.*

*O objetivo da vida espiritual é nos abrir para a realidade que existe além de nosso pequeno senso de um eu. Através do portal da unicidade despertamos para o oceano dentro de nós, descobrimos que os mares pelos quais nadamos não são separados de tudo o que vive. Quando nossa identidade*

*se expande para incluir tudo, encontramos uma paz com a dança do mundo. É tudo nosso, e nossos corações estão cheios e vazios, grandes o suficiente para envolver tudo.*

2. A contribuição principal do Cãnone para a espiritualidade humana é seu insight sobre como a interconectividade pode ser cultivada mediante treinamento sistemático com vigilância \* (que alguns traduzem como plena atenção), definida como consciência pré-verbal, aberta e receptiva. Isso fornece a técnica prática para cultivar o tipo de consciência religiosa transparente que Emerson exaltava. Um professor descreve, de fato, vigilância como uma *consciência sagrada*.

*Plena Atenção é a presença da mente, atenção e consciência. Ainda assim, o tipo de consciência envolvido na plena atenção difere profundamente do tipo de consciência que funciona de modo usual... a mente é deliberadamente posta no nível da simples atenção, uma observação desapegada do que está acontecendo dentro de nós e ao nosso redor no momento presente. Na prática da plena atenção correta, a mente é treinada para permanecer no presente, aberta, quieta e alerta, contemplando o evento presente. Deve-se por em suspenso todos os julgamentos e interpretações, ou, caso eles ocorram, devem ser notados e abandonados. A tarefa é simplesmente notar tudo que apareça como uma ocorrência, passeando pelos eventos como um surfista passeia pelas ondas do mar.*

3. O Cãnone, por outro lado, não fala com autoridade absoluta acerca do modo pelo qual esse estado receptivo deveria ser usado ou como deveríamos viver a vida. Isso acontece porque a natureza da inspiração espiritual é puramente individual e misteriosa. Enquanto os transcendentalistas falavam em seguir a alma, os budistas ocidentais falam em seguir o coração. Segundo um professor que afirmava que seguir o próprio coração pode significar adotar o caminho das drogas psicotrópicas:

*Ninguém pode definir para nós exatamente qual deve ser nosso caminho.*

*Todo ensinamento dos livros, mapas e crenças tem pouco a ver com sabedoria ou compaixão. No máximo são um sinal, um dedo apontando para a lua, ou as sobras de um diálogo de um tempo no qual alguém recebeu verdadeiro nutrimento espiritual... devemos descobrir dentro de nós mesmos o caminho para nos tornarmos conscientes, para viver uma vida espiritual.*

*Religião e filosofia têm seu valor, mas no fim, tudo que podemos fazer é nos abrir para o mistério.*

4. A autoridade do Cãnone também é limitada pelas circunstâncias culturais nas quais ele foi composto. Vários professores, por exemplo, têm recomendado o abandono dos ensinamentos canônicos acerca do kamma, pois seriam tão somente empréstimos do ambiente cultural do tempo do Buddha:

*Mesmo os indivíduos mais criativos, capazes de mudar o mundo, não podem se apoiar em seus próprios pés. Eles também dependem de seu contexto cultural, seja intelectual ou espiritual – precisamente o que a ênfase do Budhismo na impermanência e na interdependência causal implica. O Buddha também expressou esse novo e libertador insight da única maneira que ele pôde, usando as categorias religiosas que sua cultura podia entender. Portanto, era inevitável que seu modo de expressar o Dhamma fosse uma mistura do verdadeiramente novo... e do pensamento religioso convencional de seu tempo. Embora o novo transcenda o convencional... o novo não pode imediata e completamente escapar da sabedoria convencional que ele ultrapassa, supera.*

5. Outra razão para restringir a autoridade do Cânone é que seu ensinamento pode ferir uma psique sensível. Enquanto que Emerson alertava quanto a permitir que a Bíblia sufoque a criatividade individual, budistas ocidentais alertam que a afirmação canônica acerca da eliminação da cobiça, aversão e ilusão ignora, de um modo pouco saudável, as realidades da dimensão humana.

*Se você vai a um filósofo indiano antigo, há uma ênfase enorme na perfeição como o absoluto, como o ideal. [Mas] este arquétipo, este ideal, é aquilo que nós efetivamente experimentamos?*

*As imagens que nos foram ensinadas acerca da perfeição podem ser destrutivas para nós. Ao invés de nos apegarmos a uma visão super-humana, inflacionada da perfeição, devemos aprender a nos permitir o espaço da ternura, amorosidade.*

6. Porque a linguagem do Cânone é arquetípica, ele deveria ser lido não como descritivo e sim expressivo e poético. Esse tipo de expressão é melhor absorvida intuitivamente.

*Nunca é uma questão de entender o todo, antes, pegamos certas frases e as mastigamos, saboreamos e digerimos permitindo-nos ser energizados pela própria natureza das mesmas.*

*Mesmo esses mapas ostensivamente literais podem ser mais bem lidos como se fossem um tipo de poema, rico em significados possíveis.*

7. Ao lermos o Cânone como poesia, podemos abrir espaço para significados que os compiladores não pretendiam, mas que representam um processo em andamento ao longo de toda história do Buddhismo. Alguns pensadores explicaram esse processo como uma forma de vitalismo, o Buddhismo e o Dharma identificados como a força vital. Às vezes o vitalismo é explícito – como quando um pensador define o Buddhismo como “uma força viva inefável”. Outras vezes o vitalismo é apenas sugerido:

*A grande força do Buddhismo ao longo de sua história é que ele foi bem sucedido em se reinventar muitas vezes, de acordo com as necessidades da cultura anfitriã. O que acontece hoje em dia com o Ocidente não é diferente.*

*Em cada período histórico, o Dharma encontra novas formas de desenvolver seu potencial de modos que se ligam precisamente às condições específicas do momento. Nosso próprio tempo proporciona o estágio adequado para que a verdade transcendental do Dharma volte-se para o mundo comprometendo-se com o sofrimento humano de forma múltipla, não somente como mera contemplação, mas como uma ação efetiva que assegura alívio em relação ao mesmo.*

8. Como a citação acima mostra, alguns autores recomendam não apenas que o Cânone seja lido de modo poético, mas também profético, como fonte de imperativos morais para a ação social em nosso tempo. Como o Cânone fala muito pouco de ação social, essa leitura requer uma aproximação criativa do texto.

*Podemos utilizar temas, textos e arquétipos budistas descolados de seu contexto que sejam tematicamente relevantes e explicar os mesmos como ensinamentos fundamentais para atividades de mudança social baseadas no Buddhismo.*

Dos vários temas encontrados no Cânone Pāli, a originação interdependente – interpretada como interconectividade – é a expressão mais comumente citada como fonte para obrigação social, de modo paralelo à visão dos Trancendentalistas da interconectividade como fonte de todo sentimento moral.

Numerosos pensadores saudaram essa leitura profética do Cânone como um novo giro da roda do Dhamma, no qual o Dhamma cresce absorvendo os avanços da moderna cultura ocidental. Muitas são as lições, dizem eles, que o Dhamma deve aprender do Ocidente, entre elas: democracia, igualdade, não-violência gandhiana, psicologia humanista, ecofeminismo, economia sustentável, teoria dos sistemas, ecologia profunda, novo paradigma da ciência e os exemplos de ação social de judeus e cristãos. Temos certeza de que tais desenvolvimentos são positivos, pois podemos confiar até o fim nas forças mais profundas da realidade – internas e externas.

*Devemos estar abertos a uma variedade de respostas para mudança social que não derivam de uma ‘autoridade’ particular, mas fundam-se na criatividade radical que surge quando os conceitos são abandonados.*

*Existe uma unidade subjacente a todas as coisas e um coração sábio sabe disso como sabe da inspiração e expiração. Todos fazem parte de um todo sagrado no qual existimos e no qual confiamos profunda e completamente. Não devemos temer as energias deste ou de qualquer outro mundo.*

Frequentemente a confiabilidade da mente é justificada com um ensinamento tirado do Mahāyāna: o princípio da natureza de Buddha presente em todos. Esse princípio não se baseia no Cânone Pāli, e sua adoção pelo Theravāda do Ocidente atribui-se frequentemente à grande popularidade do Mahāyāna no Buddhismo ocidental. Raramente a questão “*Por que ocidentais acham o Mahāyāna atrativo?*” é feita. Será porque o Mahāyāna ensina doutrinas que estamos predispostos a aceitar? Provavelmente – especialmente quando consideramos que, embora o princípio da natureza de Buddha seja interpretado de muitas formas dentro do Mahāyāna, aqui no Ocidente ele é entendido fundamentalmente de forma próxima da idéia transcendentalista de bondade inata.

*Compaixão é nossa natureza mais profunda. Ela surge de nossa interconectividade com todas as coisas.*

ESSES OITO PRINCÍPIOS para interpretação do Cânone Pāli são comumente apresentados como verdades metaculturais. Vimos, porém, que eles se desenvolveram no contexto específico do contato ocidental com a Bíblia, ou seja, são historicamente condicionados. Quando comparamos tais princípios diretamente com o Cânone, descobrimos que eles contradizem o Dhamma diretamente. Ao mesmo tempo, quando professores tentam justificá-los com base no Cânone, descobrimos que frequentemente trata-se de uma leitura equivocada do texto.

1. A ideia segundo a qual a vida é uma busca pela unidade depende da suposição de que o universo é um todo orgânico, e que este todo é essencialmente bom. O Cânone, entretanto, retrata o objetivo da vida espiritual de modo consistente como sendo a transcendência: o mundo – entenda-se o Todo (SN 35:23) – é um rio perigoso que deve ser atravessado em segurança rumo à outra margem. O estado de unidade ou não dualidade é condicionado (AN 10:29); inseguro, ainda imerso no rio. Ao se alcançar nibbāna, não se retorna para a fonte ou origem das coisas (MN 01), mas se alcança algo nunca antes alcançado (AN 5:77): uma dimensão além de todo espaço e tempo. Ao alcançar esta dimensão, não

estabelecemos uma nova identidade, pois todas elas – mesmo as infinitas (DN 15) – impedem em sentido último tal realização e, portanto, devem ser abandonadas.

2. O Cânone nunca define a vigilância como um estado aberto, receptivo, pré-verbal. De fato, a definição padrão afirma que a vigilância é a habilidade de manter as coisas em mente (SN 48:9). Deste modo, na prática da vigilância correta se mantém uma dessas quatro estruturas de referência em mente: corpo, sensações, mente e qualidades mentais, lembrando de permanecer atento a essas coisas por elas mesmas. Algumas das mais vívidas analogias quanto à prática da vigilância sugerem qualquer coisa menos um estado aberto, receptivo, não avaliativo.

“Da mesma forma que uma pessoa cujo turbante ou cabeça se encontre em chamas iria por grande desejo, esforço, empenho, diligência, zelo, vigilância e agilidade para debelar o fogo em seu turbante ou cabeça; do mesmo modo, o monge deve por um grande desejo... vigilância e agilidade para abandonar as qualidades mentais insalubres e más”. - AN 10:51

“Suponham, monges, que uma grande multidão está aglomerada, dizendo: ‘A bela rainha! A bela rainha!’ E suponham que a bela rainha é uma excelente dançarina e cantora, de modo que uma multidão ainda maior se aglomera dizendo: ‘A bela rainha está cantando! A bela rainha está dançando!’ Então um homem vem, desejando a vida e evitando a morte, desejando prazer e abominando a dor. Eles dizem para este homem: ‘Agora veja, senhor. Você deve tomar esta tigela cheia até a borda com óleo e carregar na cabeça entre a multidão e a bela rainha. Um homem com sua espada em punho seguirá atrás de você e onde quer que você derrube uma gota sequer de óleo, lá mesmo sua cabeça será decepada’. Agora, o que vocês pensam monges? Este homem se deixará distrair, não prestando atenção à tigela de óleo?” “Não, senhor”. “Eu dei a vocês essa parábola para transmitir uma ideia. O sentido é o seguinte: a tigela cheia até a borda com óleo significa a vigilância imersa no corpo” - SN 47:20

Há uma tendência, mesmo entre estudiosos sérios, de selecionar passagens do Cânone que apresentem uma imagem mais ampla e receptiva da vigilância. Tal tendência, além de ignorar a definição básica da vigilância, nega a unidade essencial entre os fatores do caminho – um desses estudiosos, para provar seu argumento, definiu vigilância correta e esforço correto como duas formas de prática mutuamente excludentes. Isso sugere que a tendência de definir vigilância como um estado, aberto, receptivo e não avaliativo derivam de uma fonte diversa do Cânone. É possível encontrar as raízes asiáticas dessa tendência nas escolas de meditação que definem vigilância como simples conscientização ou simples notar. Mas o modo como o Ocidente metamorfoseou esses conceitos na direção das noções de aceitação e afirmação tem menos a ver com a tradição asiática e mais com nossa tendência cultural de exaltar uma receptividade pré-verbal como fonte da inspiração espiritual.

3. O Cânone afirma claramente que há um único caminho para nibbāna (DN 16). Buscar o despertar em caminhos que não são o nobre caminho óctuplo é o mesmo que espremer óleo de pedra, ou ordenhar uma vaca pelos chifres (MN 126). O conhecimento do Buddha do caminho para o despertar é similar aquele de um experiente porteiro que, após circular pelos muros da cidade sabe que há somente um caminho para entrar na mesma: o portão que ele guarda (AN 10:95).

Um dos testes para determinar se alguém atingiu o primeiro nível do despertar é saber se, pela reflexão, esta pessoa percebe que ninguém fora do ensinamento do Buddha ensina o verdadeiro e acurado caminho para a meta (SN 48:53). Embora individualmente possamos focar em elementos peculiares ao nosso temperamento, o esboço básico do caminho é o mesmo para todos.

4. Obviamente que a linguagem e metáforas do Buddha eram culturalmente condicionadas, mas é difícil identificar algum elemento essencial do ensinamento que seja limitado nesse sentido. Ele afirmava ter um conhecimento do passado que sobrepuja o nosso (DN 29; DN 1), e frequentemente sustentava conhecimento direto ao afirmar que estava falando do passado, presente e futuro ao descrever, por exemplo, como as ações físicas, mentais e verbais devem ser purificadas (MN 61) e o elevado vazio que pode ser atingido (MN 121). Essa é a razão pela qual se diz que o Dhamma é eterno e porque o primeiro nível do despertar verifica que é assim.

Ao mesmo tempo, quando as pessoas falam que os ensinamentos budistas são limitados pelas convenções culturais, elas geralmente estão desinformadas sobre que convenções seriam estas. Por exemplo, temos a doutrina do kamma: mesmo que o Buddha tenha usado a palavra kamma como seus contemporâneos, sua concepção do que seria e de como ele atuaria difere radicalmente daquela apresentada por eles (AN 3:62; MN 101).

5. De modo similar, pessoas que descrevem os perigos de seguir um ensinamento budista particular normalmente lidam com caricaturas. Por exemplo, um professor que adverte quanto aos perigos do caminho linear para a realização fala nos seguintes termos:

*O caminho linear sustenta uma visão idealista do humano perfeito, um Buddha, santo ou sábio. De acordo com essa visão, toda cobiça, raiva, medo, condenação, ilusão, ego pessoal e desejo são extirpados para sempre, completamente eliminados. O que sobra é um ser humano puro, radiante, resoluto, que nunca experimenta nenhuma dificuldade, um sábio iluminado que segue somente o Tao ou a vontade de Deus e nunca sua própria vontade.*

Embora essa seja uma visão possível do caminho linear, ela difere em muitos detalhes cruciais daquelas oferecidas no Cânone. O Buddha certamente criticava pessoas e ensinava critérios claros para que julgamentos válidos e bem fundamentados fossem emitidos (AN 7:64; AN 4:192; MN 110). Ele experimentou dificuldades em instaurar a Sangha monástica. Mas isto não invalida de que sua cobiça, raiva e ilusão foram eliminadas.

De acordo com o MN 22, existem perigos em não compreender corretamente o Dhamma. No contexto do discurso, o Buddha está se referindo a pessoas que compreendem o Dhamma com finalidades argumentativas; presentemente podemos apontar os perigos em desenvolver uma compreensão neurótica dos ensinamentos. Porém, existem perigos ainda maiores em entender de modo errado os ensinamentos, ou arrastá-los para o nosso próprio nível, ao invés de usá-los para nossa subida. Como disse o Buddha, pessoas que afirmam que ele disse o que não disse ou que não disse o que disse, estão difamando-o (AN 2:23). Ao fazer isto, elas se tornam cegas para o Dhamma.

6. Embora o Cânone contenha passagens nas quais o Buddha e seus discípulos despertos falam poética e expressivamente de suas realizações, tais passagens são raras. Muito mais comuns são passagens descritivas, nas quais o Buddha explicitamente conta como se chega ao despertar. Como ele disse em um famoso símile, o conhecimento adquirido por ele ao despertar é como as folhas na floresta, o conhecimento que ele ensinava, como folhas em sua mão (SN 56:31). Ele escolheu essas

folhas específicas porque elas servem a um propósito, ajudar outros a desenvolver as habilidades necessárias para a libertação. Esse ponto é fundamentado pelas analogias e imagens empregadas por todo o Cânone. Embora as passagens mais poéticas utilizem passagens tiradas da natureza, elas são superadas numericamente pelas analogias extraídas de habilidades físicas – cozinhar, cuidar da fazenda, utilizar o arco, marcenaria – provando que a prática do Dhamma é uma habilidade que pode ser compreendida e aperfeiçoada de modo similar a habilidades comuns.

As descrições do Buddha acerca do caminho são expressas primeiramente em termos psicológicos, precisamente os termos metaculturais dos transcendentalistas e Românticos. Obviamente, os mapas do Cânone dos processos mentais diferem daqueles da psicologia ocidental, mas não os invalidam. Eles foram elaborados para um propósito particular - ajudar a eliminar o sofrimento - e devem ser testados cuidadosamente, não levando em conta nossas preferências, mas sim sua capacidade de executar a função proposta.

Essa aproximação poética do Cânone subestima o cuidado do Buddha para que suas instruções fossem específicas e claras. Como ele mesmo afirmou (AN 2:46), existem dois tipos de assembleias: aquelas treinadas em linguagem bombástica e aquelas treinadas em debate e questionamento. No primeiro caso, os estudantes aprendem “obras literárias – o trabalho de poetas, habilidosos com as expressões e a sonoridade, obras daqueles que lidam com a superfície, as aparências” e não são encorajados a descobrir o significado dessas belas palavras. No segundo caso - e aqui o Buddha se referia a seu método de ensino - os estudantes aprendem o Dhamma e “quando se tornam mestres naquele Dhamma, eles debatem e questionam uns aos outros, dissecando o que foi ensinado: ‘Como assim? Qual é o significado disto? Eles esclarecem o que não estava claro, elucidam o que não estava elucidado, acabam com as dúvidas dos vários pontos duvidosos’”. Tratar tal ensinamento como poesia distorce o como e o porquê dele ter sido ensinado assim.

7. Uma interpretação vitalista da história budhista faz um desserviço ao ensinamento budhista e à verdade histórica. Em primeiro lugar, o Cânone retrata a história como tendo um propósito. O tempo se move em ciclos, mas tal movimento nada significa. Essa é a razão pela qual o Buddha usou o termo saṃsāra - “perambulação” - para descrever o percurso dos seres através do tempo. Apenas se decidirmos dar um fim a essa perambulação nossas vidas terão um propósito e direção. De outro modo, o percurso é a esmo:

“Assim como um bastão jogado para cima às vezes atinge o chão com sua base, às vezes com o lado e às vezes com a ponta; do mesmo modo os seres, obstruídos pela ignorância e agrilhoados pelo desejo, transmigrando e perambulando, vão por vezes deste mundo para outro, por vezes de outro mundo para este”. — SN 15:9

Em segundo lugar, o Budhismo não tem uma vontade. Ele não se adapta; as pessoas se adaptam o Budhismo aos seus vários fins. E porque quem adapta nem sempre é sábio, não há garantias de que as adaptações serão inteligentes. Só porque outras pessoas fizeram mudanças no Dhamma, isso não justifica automaticamente as mudanças que queremos fazer. Pensemos, por exemplo, em como algumas tradições Mahāyānas abandonaram os procedimentos do Vinaya para lidar com o abuso sexual professor-aluno: Teria sido isso o Dhamma sabiamente se adaptando às suas necessidades?



O Buddha anteviu que as pessoas iriam introduzir aquilo que ele chamou de “Dhamma sintético” - e quando isso acontecesse, disse ele, o Dhamma verdadeiro desapareceria (SN 16:13). Ele comparou esse processo com o que acontece quando um tambor racha e um remendo é colocado, então aparece outra rachadura, na qual inserimos outro remendo, até que por fim nada mais resta do corpo original do tambor. Tudo que resta é uma massa de remendos, que são incapazes de produzir o som do tambor original (SN 20:7).

Alguns estudiosos acham as advertências do Cânone sobre a decadência do Dhamma irônicas.

*Essa visão fortemente defendida (de que o Budhismo não deveria mudar) soa algo estranha numa religião que também ensina que resistir às mudanças que a tudo permeiam é causa de miséria.*

O Buddha, entretanto, não admitia nem encorajava a mudança por ela mesma, e certamente não definia resistência a mudanças como causa de sofrimento. O sofrimento é causado pela *identificação* com as mudanças ou com as coisas que mudam. Muitos são os discursos que descrevem os perigos de “seguir com a corrente” no sentido de um rio que pode nos carregar até redemoinhos, monstros e demônios (Iti 109). Como observado acima, ao longo de todo o Cânone, a felicidade verdadeira só é encontrada quando cruzamos o rio em direção à outra margem.

8. O Buddha não era um profeta, e ele não pretendia falar em nome de Deus. Desse modo, ele era cuidadoso em nunca apresentar seu ensinamento como obrigações morais. Seus “deves” eram todos condicionais. Como encontramos na primeira linha do Karaṅṅīya Mettā Sutta (Khp 9):

*Isto é para ser feito por alguém com propósito firme*

*que deseja chegar a um estado de paz;*

Dito de outro modo, *se* você quer chegar a um estado de paz, *é então* isto que você deve fazer. Embora a generosidade seja uma das coisas que devam ser feitas para se atingir o objetivo, quando perguntaram ao Buddha onde um presente deveria ser dado (SN 3:24), ele respondeu: “Onde quer que a mente sinta confiança”. Isso significa que se percebemos a ação social como um presente, não há necessidade de buscar a sanção do Buddha para agir desse modo; podemos apenas ir em frente e fazê-lo - desde que nossas ações sejam conforme os preceitos. Mas isso também significa que não podemos usar tais palavras para impor um senso de obrigação nos outros, como se eles fossem obrigados a fazer o mesmo que nós.

Isso é especialmente verdade no caso de um ensinamento como o do Buddha, que é fortemente pragmático, cada elemento do ensinamento tendo em vista uma finalidade específica. Pegar esses

ensinamentos fora de contexto e aplicá-los para outros fins é uma distorção. O ensinamento acerca da originação interdependente, que frequentemente é interpretado como a versão canônica da interconectividade, é um desses casos. Os fatores da originação interdependente são principalmente internos, lidam com a psicologia do sofrimento, pretendem mostrar como o conhecimento das quatro nobres verdades pode ser aplicado para acabar com o sofrimento. Não há nada a ser celebrado no modo como as interações desses fatores resultam em sofrimento. Transformar esse ensinamento numa celebração da interconectividade do universo, ou em um guia para o imperativo moral da ação social é contrariar seu propósito e expô-lo ao ridículo perante pessoas sem inclinação alguma para aceitar a autoridade moral desses ensinamentos em suas vidas.

Ao mesmo tempo, o C none questiona a suposi o subjacente - que herdamos dos transcendentalistas e também de seus antepassados iluministas - de que a cultura humana sempre evolui para melhor. Os discursos antigos apresentam um quadro diverso, segundo o qual a vida humana está piorando enquanto esfera para a prática do Dhamma, e não   difícil apontar elementos da vida moderna que confirmem tal quadro. Para começar, a prática do Dhamma   uma habilidade que requer atitude e destreza mentais desenvolvidas a partir de habilidades físicas. Entretanto, somos uma sociedade na qual as habilidades físicas rapidamente desaparecem. Desse modo, as virtudes mentais alimentadas pelas habilidades físicas atrofiaram. Ao mesmo tempo, a hierarquia social requerida por tais habilidades - nas quais estudantes se tornam aprendizes de um mestre - em grande parte desapareceu, então, desaprendemos as atitudes necessárias para se viver numa hierarquia de modo saudável e produtivo. Gostamos de pensar que estamos moldando o Dhamma com nossos ideais culturais mais elevados, mas alguns de nossos modos de ser mais baixos de fato dominam e moldam o Dhamma no ocidente: A no o neurótica de posse produzida pela cultura do consumismo   um exemplo, bem como o engodo da média de massa e suas demandas de mercado de massa por um Dhamma que seja vendável.

Quanto a confiar nos impulsos da mente: tente um experimento de pensamento e pegue a frase acima - que devemos estar abertos para a criatividade radical que vem quando os conceitos caem por terra - e imaginem como soaria em diferentes contextos. Vindo de um ativista budhista socialmente comprometido talvez ela não soasse desconcertante. Mas vindo de um líder rebelde que ensina crianças-soldado em uma guerra civil que dilacera seu país, ou de um investidor ganancioso ao contemplar novas estratégias financeiras, nesses casos, causaria alarme.

O Buddha provavelmente teria concordado com os românticos e transcendentalistas que a mente humana, ao dar sentido ao que a cerca,   essencialmente ativa. Mas ele teria diferido deles na avalia o dessa atividade como essencialmente inspirada por Deus. As análises da origina o interdependente mostram que a fabrica o mental vem da ignorância (SN 12:2); o caminho para acabar com o sofrimento   dar fim a essas fabrica es; e isso requer uma atitude, não de confiança, mas de vigilância atenciosa (DN 16). Dessa forma, vigilância deve se estender para a atitude que se tem para com as próprias intui es e para o modo como lemos o C none.

ESSE PONTO TOCA naquele que provavelmente   o elemento mais importante quanto a inadequa o da abordagem transcendentalista da leitura da Bíblia aplicada a leitura do C none P li: o problema da autoridade. Na Bíblia, a autoridade de Deus   absoluta porque ele   o criador de tudo. Nós, criados para seus fins inescrutáveis, devemos confiar em sua autoridade de modo absoluto. Embora os transcendentalistas neguem que a Bíblia representa de modo absoluto a autoridade de Deus, eles não negam o conceito de autoridade absoluta; eles simplesmente removeram tal ideia da Bíblia e, passando por outras alternativas alocaram o mesmo nas intui es espontâneas do cora o. Seguindo sua pista, tendemos, como cultura, a perceber o problema da autoridade como uma questão do tipo ou/ou: ou absolutamente na Bíblia ou absolutamente em nossas intui es. Como resultado, quando lemos no Kalama Sutta (AN 3:65): “Não sigam relatos, lendas, tradi es, escrituras... ou pelo pensamento: ‘este contemplativo   nosso mestre’”, pulamos as palavras em eclipse e assumimos que há somente uma outra alternativa, como escrito num envelope que recebi uma vez: “Sigam seu próprio senso de certo e errado - O Buddha”.

Entretanto, as palavras em eclipse são igualmente importantes: “Não sigam conjecturas lógicas, inferência, analogias, acordo por pondera o de visões ou probabilidades”. Em outras palavras, você não pode simplesmente seguir o que te parece razoável ou agradável. Não pode seguir suas intui es. Antes, o Buddha recomenda que você teste um ensinamento particular a partir de vários ângulos: Ele

é hábil? É sem culpa? Elogiado ou criticado pelos sábios? Quando posto em prática, conduz à dor e sofrimento ou bem-estar e felicidade?

Isso exige que nos aproximemos da prática como de uma habilidade a ser dominada, e que já foi dominada pelos sábios. Embora parte da maestria seja aprender a mensurar os resultados de nossas ações, isso não é tudo. Deve-se aprender como se aproximar da sabedoria e experiência dos experts e aprender a mensurar os resultados de nossas ações – no mínimo – a partir dos padrões postos por eles. É por isso que estudamos o Cânone: para adquirir uma compreensão clara daquilo que foi descoberto pelos sábios, para abrir nossas mentes às questões que eles entendiam frutíferas, de modo que possamos aplicar a sabedoria de sua especialidade à medida que tentamos desenvolver a nossa.

É nesse contexto que podemos entender a natureza da autoridade do Buddha como é apresentada nos discursos em pāli. Ele fala não com a autoridade de um criador, mas com a de um expert. Somente no Vinaya ele assume a autoridade de legislador. Nos discursos, ele chama a si mesmo de médico; treinador; amigo admirável e experiente que dominou uma habilidade específica: colocar um fim ao sofrimento. Ele oferece recomendações explícitas acerca de como agir, falar e pensar sobre que resultados produzimos; instruções sobre como desenvolver qualidades da mente que permitam a pessoa avaliar de modo acurado as próprias ações; como se questionar e avaliar dessa forma seu próprio progresso ao longo do caminho.

Depende de nós se queremos aceitar ou rejeitar esse conhecimento específico. Caso aceitemos, ele pede nosso respeito. Isso significa, no contexto do aprendizado - conforme posto no Vinaya (Cv.VIII.11-12) - que você aceita todas as instruções sobre como acabar com o sofrimento como verdadeiras e tenta aplicá-las seriamente. Onde elas forem ambíguas, deve-se usar a inteligência para preencher as lacunas, mas os resultados devem ser testados a partir dos padrões deixados pelo Buddha, fazendo todo esforço possível para analisar de modo justo e cuidadoso aquilo que se fez. Esse tipo de abordagem requer compromisso sério - para que entendamos quão sério isso é, pode ser instrutiva uma leitura das biografias dos mestres thailandeses das florestas. Devido a seriedade do compromisso, o Buddha recomenda o exercício de um julgamento cuidadoso na escolha de uma pessoa como instrutor (AN 4:192) bem como diz o que procurar antes de se ligar a um professor (MN 95). Não se pode confiar que todo professor seja um amigo genuinamente admirável.

Isso tudo é muito direto, mas requer que nos distancieemos um pouco das limitações e condicionamentos de nossa cultura. E mais uma vez, depende de nós se queremos ou não ler o Cânone Pāli em seus próprios termos. Em caso negativo, somos livres para continuar lendo-o de modo poético e profético, tomando as instruções do Buddha como um grão a ser moído pelas nossas próprias intuições criativas. Mas, se nos aproximamos do Cânone dessa forma nunca estaremos em posição de julgar adequadamente se essas instruções para dar fim ao sofrimento funcionam de verdade.

*Ven. Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff)* é um monge americano seguidor da tradição thailandesa. Após se graduar no Oberlin College em 1971, em História Intelectual da Europa, ele estudou meditação com Ajahn Fuang Jotiko na Tailândia, ele mesmo um estudante do falecido Ajahn Lee, e ordenou-se em 1976. Em 1991 viajou até as colinas de San Diego County, EUA, onde ajudou a estabelecer o *Mettā Forest Monastery*, do qual ele é agora o novo abade. Ele é um prolífico escritor e tradutor.



## Começando com os Suttas

Ven. Thanissaro Bhikkhu

Se você é novato na leitura da coleção dos ensinamentos do Buddha, eu recomendo que comece com dois artigos antes de mergulhar nos suttas. O primeiro é “Befriending the Suttas” por John Bullitt. Esse provê dicas práticas sobre as atitudes e abordagens que devem ser trazidas para o ato da leitura. O segundo artigo é “When You Know for Yourselves”, o qual cita passagens do próprio cânon indicando como os compiladores sentiram que ele deveria ser lido, e como o ato da leitura (ou ouvir, no tempo deles) deveria se inserir na prática como um todo.

Em seguida, familiarize-se com o que dizem os suttas a respeito dos tópicos básicos. Um bom lugar para começar é “O Caminho para a Liberdade” (rotulado como “um tour autoguiado”), que contém passagens curtas sobre o Buddha, Dhamma e Sangha. Então, você deve tentar qualquer um dos guias de estudo no site. Eu recomendo “Reconhecer o Dhamma”. Esse apresenta uma lista de oito princípios para testar o que é e o que não é Dhamma. Os primeiros dois itens da lista são os testes mais rigorosos, de modo que você pode querer começar com o último - se for incômodo - e trabalhar de trás pra frente a partir daí. Eu também recomendo o guia de estudo sobre kamma, pois este tópico está subjacente a tudo mais.

Com esses antecedentes, tente ler alguns suttas em sua inteireza, pois a forma que o Buddha apresenta seus ensinamentos é uma lição importante sobre kamma e discernimento em si e de si mesmos. Entre os melhores suttas para introduzir o Buddha em ação são os discursos números 61, 58, 126, 27, 36, 140 e 72 do Majjhima Nikāya (Discursos de Média Duração).

Para uma breve introdução ao contexto intelectual do tempo do Buddha, tente Majjhima 14 e 101, o começo do Dīgha Nikāya 2 e o Anguttara Nikāya 3:62.

Bons suttas do Majjhima Nikāya sobre a prática da meditação, além do 140, são os de número: 119, 118, 20, 2 e 121. Este último sutta, o 121, usa de um padrão que foi utilizado pelo Buddha com seu filho ainda jovem, Rāhula, num contexto de vida diária no Majjhima 61, e o aplica a estados avançados de meditação: uma útil lembrança de que os fundamentos não devem ser contemplados somente superficialmente ou subestimados, pois eles se referem à prática inteira.

# Estudar para ir além do Buddhismo

---

## *Uma Tradução do Discurso sobre o Superior*

Por Gil Fronsdal

O Discurso sobre o Superior é o quinto de um conjunto notável de 16 discursos coletivamente chamados de Livro das Oitavas (*Aṭṭhakavagga*).

O Livro das Oitavas, presente na coleção maior de textos chamada Sutta Nipāta, frequentemente é considerado como representando os ensinamentos budistas mais antigos, talvez até mesmo tendo a origem nos primeiros anos dos 45 anos de ministério do Buddha. Dentre as evidências sugerindo sua antiguidade está seu uso da linguagem mais arcaica que usualmente é encontrada nos suttas. Além disso, devido ao Livro das Oitavas ser mencionado em alguns suttas pāli, ele deve anteceder tais suttas. Uma característica não usual dessa coleção é a ausência de muitas das descrições padrão dos ensinamentos budistas. Aqui, não há menção às Quatro Nobres Verdades, ao Caminho Óctuplo, às Quatro Fundações da Vigilância, aos vários níveis de concentração profunda, aos Quatro Estágios do Despertar, à originação dependente em doze elos, assim como nenhum papel ou importância do renascimento. Se o Livro das Oitavas, de fato, representa os ensinamentos primeiros do Buddha, talvez ele venha de uma época anterior a ele ter sistematizado e desenvolvido completamente os insights fundamentais que teve em seu Despertar.

O Livro das Oitavas não contradiz descrições da doutrina budista. Ao contrário, ele é instrutivo sobre como nos relacionar com esses ensinamentos mais familiares. O foco primário dos 16 suttas é o não apego e a paz que vem de não se agarrar. Nessa linha, o Livro das Oitavas, e especialmente o Discurso sobre o Superior, enfatiza a importância do não apego à doutrina espiritual, conhecimento ou opiniões. Em outras palavras, o objetivo do caminho de prática do Buddha não é encontrado em insights, entendimentos, perspectivas, práticas ou comportamentos éticos particulares. O objetivo é encontrado na libertação em relação ao apego.

Isso não significa que não haja insights e entendimentos a serem descobertos, mas eles não trazem liberdade. Liberdade é encontrada em deixar passar. Isso significa, portanto, que o alvo último da prática não é encontrado nos ensinamentos e práticas budistas em si mesmos. Embora eles possam ajudar e apontar para a liberdade, devemos ser cuidadosos a não nos apegarmos aos ensinamentos e práticas. Acredito que o Discurso sobre o Superior tem como objetivo desafiar tal apego, quando ele diz no verso 797 que uma pessoa não deveria depender dos preceitos e observâncias ou práticas religiosas.

Uma das principais formas de apego religioso é manter sua própria religião ou visões religiosas como sendo superiores às de outros. O Discurso sobre o Superior começa enfatizando que assim fazer é, em si mesmo, uma forma de apego, aqui chamado de emaranhado ou nó. A conquista da liberdade nada tem a ver com ser o vencedor de um conjunto de doutrinas e prática em relação a outras.

O Discurso sobre o Superior nos lembra de que o objetivo da prática budhista é ir além do Buddhismo. Quando isso é realizado, descobrimos a liberdade do Buddha e, assim, superamos qualquer apego ao próprio Buddhismo.

## Discurso sobre o Superior

*Quinto Discurso do Aṅgahakavagga do Sutta Nipāta*

Ao ter opiniões sobre o que é o “superior”,  
Uma pessoa torna-as o melhor no mundo  
E chama as outras de “inferior”.  
E, assim, eles não ultrapassaram as disputas. [796]

Quando se vê vantagem pessoal  
Em coisas vistas, ouvidas e pensadas  
Ou em preceitos e observâncias religiosas,  
E, então, se agarra a elas,  
Ela vê todo o resto como inferior. [797]

Depender disso que faz com que se veja todo o resto como inferior  
É um nó, dizem aqueles que são hábeis.  
Um monástico, portanto,  
Não depende de coisas vistas, ouvidas ou pensadas,  
Ou em preceitos e observâncias religiosas. [798]

Nem deveriam fabricar opiniões no mundo  
Por meio de conhecimento, preceitos e observâncias religiosas.  
Nem deveriam considerar a si mesmos  
Inferiores ou superiores [em relação a outros],  
Ou mesmo se considerar iguais. [799]

Deixando passar o que é agarrado <sup>1</sup>,  
Uma pessoa livre do apego  
Não depende do conhecimento  
Ou em seguir facções dissidentes,  
Ou recair em qualquer tipo de opinião. [800]

Para aqueles não inclinados para qualquer lado  
Do vir-a-ser ou não vir-a-ser,  
Daqui ou do próximo mundo,  
Nada existe para se embaraçar

---

<sup>1</sup> Em pāli, *atta* pode significar tanto o que é agarrado quanto o eu. Escolhi o primeiro, pois se encaixa melhor no contexto.

Quando considerando as doutrinas que os outros seguram. [801]

Aqui, eles não têm nem o menor dos conceitos preconcebidos <sup>2</sup>.  
Com relação ao que é visto, ouvido ou pensado.  
Como neste mundo poderia alguém categorizar o brāhmaṇa  
Que não segura opiniões? [802]

Eles não constroem, preferem ou seguram  
Quaisquer doutrinas <sup>3</sup>.  
Um brāhmaṇa não dirigido por preceitos ou observâncias religiosas  
Que seguiu além,  
Que é Assim <sup>4</sup>.  
Não depende de crença <sup>5</sup>. [803]

*Gil Fronsdal pratica Zen e Vipassana desde 1975 e tem um Ph.D. em Estudos Buddhistas por Stanford. Ele treinou tanto na tradição Soto Zen japonesa quanto na linhagem de Meditação do Insight do Buddhismo Theravada do sudeste asiático. Tem sido o principal professor do Insight Meditation Center em Redwood City, California desde 1990 e é o presidente do Sati Center for Buddhist Studies. Ele é casado e pai de dois meninos.*

---

<sup>2</sup> “Conceitos” aqui é traduzido de *saññā*, usualmente traduzida como “percepção”. Uma vez que o sentido budista de *saññā* se refere mais ao rótulo ou conceitualização daquilo que é percebido do que a algum puro ato de percepção, traduzi o termo como “conceito”.

<sup>3</sup> “Doutrinas” é traduzido de *dhamma*.

<sup>4</sup> *Tādī*.

<sup>5</sup> “Depende de crença” é traduzido de *pacceti*. Essa palavra literalmente significa “chegar em” ou “voltar de”. Ela tem o significado estendido de “confiar em” ou “acreditar em”. O comentário ao *Aṭṭhakavagga* oferece “experienciar novamente” e “retornar para” como sinônimos. Ele explica que o brāhmaṇa não retorna para as impurezas (*Mahāniddeśa* 1.5).



## *Três Tipos de Sabedoria: Estudo, Reflexão & Meditação*

*REVISTA SATI entrevista Stephen Batchelor*

REVISTA SATI: O tema da edição inaugural da Revista Sati é o papel do estudo na prática do Dhamma. Você tem comentários gerais a fazer a respeito desse tópico?

STEPHEN BATCHELOR: Eu acho que há uma tendência no mundo budhista, particularmente no Ocidente, de ver o estudo como um adjunto não essencial à “prática”. Isso reflete o quanto a comunidade do Budhismo Ocidental carrega o legado da década de 1960, que era um movimento romântico, anti-intelectual, que denegriu o estudo e a teoria em favor da experiência direta. É compreensível o motivo pelo qual isso ocorreu naquele tempo, mas acho perigoso perpetuar essa visão. Ela arrisca o surgimento de uma discussão acrítica do ensinamento do Buddha, de forma a não propiciar um relato racional e coerente do que é a prática budhista. Se houver contradições internas no que alguém diz, isso não parece um grande problema, afinal, alguém pode contrair os ombros dizendo que são “apenas ideias”.

A tradição budhista, no entanto, possui uma forte linha racional e crítica que a percorre. Os textos pāli não dão a impressão de que o Buddha é um romântico amante do paradoxo. Ele é um dialético muito hábil. Ele questiona e raciocina com rigor e clareza, e possui uma enorme habilidade na utilização de metáforas. Ele possui uma grande sensibilidade em relação ao poder da linguagem e das palavras e como utilizá-las de maneira transformativa e frequentemente provocativa. Ele foi a fonte da tradição que deu origem aos grandes pensadores budhistas, tal como Nāgārjuna, que desenvolveu o lado crítico e racional dos ensinamentos do Buddha e que deram origem às diferentes escolas da filosofia budhista.

As partes mais valiosas no meu treinamento como monge não foram ferramentas de meditação, mas sim a dialética, debate e análise racional de textos. Isso foi extremamente útil. Enquanto criaturas que usam linguagem, estamos ligados aos princípios da racionalidade e da razão, simplesmente para que as coisas façam sentido. Se a comunidade budhista vai ser capaz de comunicar as suas ideias e valores com o público em geral, precisará de ter um discurso coerente e racional. Penso que se abandonarmos isso, o faremos em nosso próprio prejuízo.

O estudo é parte integrante da prática budhista. Recordo um lama mongol chamado Geshe Ngawang Nyima com quem estudei uma vez. Ele lecionava uma aula de lógica budhista. Então, alguém lhe perguntou: “Geshe-la, por que razão temos de estudar tudo isto? Por que não nos dedicamos mais à prática?” E ele respondeu: “Se soubessem realmente como estudar, estariam a praticar”. Aprender a pensar claramente, a expressar-nos com clareza: são ambas práticas do Dhamma em si mesmas.

Além disso, o estudo nos permite estabelecer uma relação mais próxima com a tradição. Permite ainda uma noção muito mais clara sobre a origem das ideias e de como são expressas. Hoje em dia esses estudos possuem ênfase na análise histórica, o que favorece ainda o entendimento de como os ensinamentos atribuídos ao Buddha são usualmente entendidos como uma resposta aos assuntos, ideias e visões filosóficas de seu tempo.

REVISTA SATI: Durante o tempo do Buddha, o estudo fazia-se através da transmissão oral e atualmente faz-se através de múltiplos canais de mídia. Você acha que isso tem alguma influência sobre a qualidade ou o âmbito do estudo?

BATCHELOR: Não. São apenas maneiras diferentes de armazenar e recuperar informação. Quer um texto esteja escrito em papel, armazenado no disco rígido de um computador ou gravado na estrutura neurológica de seu cérebro, é sempre inscrito em algum lugar. No entanto, estou muito contente por ter memorizado tantas coisas. Tenho um banco de dados considerável de doutrinas budhistas e definições de termos que foram adquiridas nos meus vinte e poucos anos, e ainda estão acessíveis, embora sem dúvida a idade e a senilidade eventualmente os apaguem. Acho que o material memorizado está mais à mão. Estamos muito mais íntimos com ele.

REVISTA SATI: Você encoraja os estudantes a memorizar textos?

BACHELOR: Não. Não faz parte da nossa cultura e não estamos treinados para fazê-lo – além disso, temos acesso quase instantâneo a uma vasta quantidade de material através da internet. Contudo, penso que é importante para qualquer praticante sério memorizar as listas budhistas fundamentais, como as quatro verdades, os cinco agregados, os doze elos da originação dependente, as quatro fundações da vigilância e outras. Isso é útil tanto como um apoio de memória na leitura de textos como para prover temas para reflexão e contemplação contínuas. Fico sempre chocado quando conheço um professor budhista que parece não ter interiorizado pelo menos essas doutrinas primárias.

REVISTA SATI: Como o estudo orientou a sua prática anteriormente em comparação a como você agora o utiliza para embasar a sua prática de meditação?

BACHELOR: Meu envolvimento com o Budhismo sempre teve um forte componente de estudo. Muito dos meus primeiros anos de formação como monge foi conduzido por um profundo estudo de textos clássicos Mahāyāna. Um dos estudos mais intensivos que fiz foi do *Bodhicariyavatara* de Shantideva. Passei um ano seguindo metodicamente por este texto e por um comentário tibetano do século 12 com o meu professor Geshe Dhargyey. Depois passei os quatro anos seguintes traduzindo-o para o inglês. Foi uma experiência muito valiosa. Permitiu-me internalizar a refinada compreensão do Dhamma de outra pessoa e trabalhar muito próximo dela. Desde que saí da tradição tibetana não estudo tão sistematicamente. Na Coreia, quando não estava fazendo a prática zen formal, eu passava muito tempo lendo textos zen clássicos. Nos últimos vinte anos tenho me dedicado a ler os Suttas e o Vinaya do Cânone Pāli. Também comecei a aprender pāli - e ainda sou muito mais um amador e iniciante. Arrependo-me de não ter aprendido isso quando estava em meus 20 anos, uma vez que quando você passa dos 50 torna-se muito mais difícil dominar outro idioma.

O estudo influencia minha prática de meditação, provendo um quadro mais claro de referência que dá significado e propósito. Para ter significado, experiências que temos na meditação precisam ser traduzidas em alguma forma de conceitos e palavras. Se somos budhistas praticantes, então certamente precisamos ser tão claros quanto possível em relação ao arcabouço budhista de significado. Em seu sentido mais amplo, a prática envolve dois processos paralelos: aqueles da experiência direta e a articulação conceitual e verbal. Eles misturam-se e se entrelaçam, às vezes de maneiras que são difíceis de descrever.

No *Dīgha Nikāya* 33, Sāriputta menciona três tipos de inteligência (*paññā*). Esse é também um modelo que eu aprendi na tradição tibetana. Existe a inteligência que surge do ouvir (*sutamaya paññā*), a inteligência que surge do pensar (*cintamaya paññā*) e a inteligência que surge do cultivo ou treinamento (*bhāvanāmaya paññā*). Você começa por ouvir os ensinamentos, e assim adquire informações. Mas a informação por si só é insuficiente. Você, então, reflete sobre o que já ouviu falar de uma forma que permite a você internalizá-la, de modo que ela se torna parte de uma visão coerente e consistente de si e do mundo. Mas esse exercício racional, conceptual, ainda não é suficiente. Sejam quais forem os insights e a compreensão que você adquira através de tal reflexão, isso precisa ser traduzido em experiência real. Isso é feito através de *bhāvanā*, cultivada através do treinamento da meditação, de forma que aquilo que começou como uma ideia seja trazido ao ser como uma experiência vivida.

Por exemplo, você ouve que todas as coisas são impermanentes. Isso é apenas informação. Então você pensa sobre as implicações. “*Se eu sou impermanente, quer dizer que eu vou morrer*”. “Impermanência” começa a se tornar uma ideia-chave que dá forma ao modo como você dá sentido a quem você é como pessoa e ao tipo de mundo em que você vive. Mas isso se torna um entendimento existencial apenas se você começa a experimentar diretamente a impermanência das coisas por você mesmo. Você entende por meio da conscientização vigilante que a impermanência é um aspecto da sua vida e não somente uma ideia. Tornando-se sensível repetidamente a essa marca de ser, ela se integra ao seu sentido de quem você é. Eu sempre achei esse um meio útil de apresentar o processo da meditação vipassanā.

REVISTA SATI: Você tem alguma recomendação para um iniciante a respeito de por onde começar usando o estudo para instruir a prática?

BACHELOR: Gostaria de sugerir começar diretamente com os próprios suttas, e só depois ir para as obras comentadas. Meu primeiro contato com os suttas em pāli foi através do ‘The Life of the Buddha’ de Ñāṃamoli Thera. Eu o li quando era um monge budhista tibetano, e isso abriu o mundo do cânone pāli para mim. É uma maravilhosa antologia de textos chaves canônicos. ‘In the Buddha’s Words’ de Bhikkhu Bodhi é também uma antologia que bem vale a pena estudar. O problema com qualquer antologia, no entanto, é que ela vai inevitavelmente refletir as preferências do autor ou da ortodoxia a qual ele pertence, o que pode não corresponder aos seus próprios interesses e necessidades. No entanto, simplesmente mergulhar em linha reta no cânone pode ser bastante assustador e desconcertante simplesmente porque há tanto material. No meu caso, eu busquei os suttas que tratam de Māra, por serem particularmente úteis, mas nenhuma das antologias que eu mencionei lhe dá muita importância. Em algum ponto, você provavelmente terá de seguir o seu próprio nariz. Você precisa encontrar os textos que falam de sua própria condição, ao invés de se sentir religiosamente obrigado a ler os suttas que a tradição tem considerado importantes.

No começo, é importante encontrar um professor que possa ajudá-los a encontrar seu caminho através deste atoleiro de textos. Uma vez que vocês tenham encontrado um ponto de apoio nesse material, vocês poderão seguir seu estudo por conta própria, procurando passagens relacionadas onde o Buddha ou um de seus monges desenvolve e elabora sobre o tema de seu interesse. Isso vai requerer um tanto de trabalho braçal, algumas vezes levando a becos sem saída, mas, se vocês persistirem, perceberão que depois de um tempo o estudo se torna um tipo de aventura, que pode levar a descobertas e insights incríveis. Se o estudo se torna uma prática, então precisa se tornar uma busca em aberto e seguir suas próprias intuições. Penso que é desse jeito que devia ser. Mas ortodoxias tendem a dizer: “Isto é o que o ensinamento do Buddha realmente significa”, então seletivamente apresentam os textos que dão apoio à visão ortodoxa. Isso pode ser um ponto de partida útil, mas se vamos realmente nos envolver com esse material, temos que torná-lo nosso.

REVISTA SATI: O senhor mencionou anteriormente que estudou pāli. Acha importante estudar os textos na sua língua original?

BACHELOR: Receio que sim. As traduções em inglês, seja qual for a competência do tradutor, vão sempre omitir algo face ao original. Estaremos, inevitavelmente, sujeitos à tendência do tradutor. Toda tradução, como diz o clichê, é interpretação.

Nós somos muito afortunados em termos tantas traduções diferentes dos textos primários em pāli disponíveis em inglês. Se você estiver estudando um sutta, leia tantas versões diferentes quanto você puder. Não confie apenas em um tradutor. Isso vai permitir que você veja os diferentes tons de significado que uma única palavra em pāli pode possuir. Cada tradutor ajuda você a ter uma noção das nuances de uma palavra pāli. É pouco provável que qualquer termo numa língua clássica tenha um exato equivalente um-para-um em inglês. No entanto, o tradutor é sempre obrigado a escolher uma palavra em inglês entre várias opções possíveis. Além disso, é muito provável que a palavra escolhida em inglês carregue associações que a palavra pāli não tem. Ela terá ressonâncias para você como um falante de inglês que a palavra pāli pode não ter para um leitor de pāli.

REVISTA SATI: O senhor vê entre os professores ocidentais contemporâneos de vipassana ou outros professores budhistas contemporâneos um movimento no sentido de propor o estudo a seus estudantes?

BACHELOR: Bem, alguns o fazem, outros não. Mas eu não diria que vejo um movimento. Nos programas dedicados aos praticantes oferecidos em *Spirit Rock*, por exemplo, existe o reconhecimento de que para compreender o Dhamma você necessita fazer mais do que apenas ser proficiente na vigilância, portanto é dada certa ênfase à aquisição de algum conhecimento dos textos tradicionais. Mas eu continuo a ter a impressão de que estudar e pensar são vistos como algo opcional, um adjunto para o que realmente importa, i.e., meditação.

Por outro lado, eu não vejo porque os meditantes devam ser forçados a estudar textos em pāli se isso não se ajusta ao seu temperamento ou se encaixa na sua forma de incorporar a prática nas suas vidas.

Há ainda esta ideia comum de que os textos só fornecem conceitos, mas o que realmente importa é a sua própria experiência. Isso pode ser verdadeiro até certo ponto. Mas ‘a experiência’ pode ser vaga e enganadora também. A sua experiência poderia não ser nada mais do que um entendimento bem particular e subjetivo em relação a algo. A minha experiência da meditação tem sempre servido como um parceiro de conversação com o meu conhecimento da tradição textual. Vejo os dois, estudar e experienciar, como tendo uma relação interativa. Certamente eu não confiaria somente na minha experiência sozinha. Eu sempre iria querer verificá-la com a sabedoria da tradição. De outro lado, eu não iria querer ser como um escravo dedicado à autoridade de uma tradição textual, sem ela ter alguma conexão com minha própria vida. Em outras palavras, a prática do Dhamma é uma contínua conversação, até mesmo uma discussão com a própria tradição. Você medita, você faz retiros, então você volta aos textos e reflete, mais ainda, você verifica o seu significado. Isso ajuda, informa, clarifica e integra as suas experiências, para que quando você volte à almofada, você traga aquele conhecimento da tradição na forma subliminar.

REVISTA SATI: Você encoraja o estudo dos comentários tradicionais? E sobre os escritos mais contemporâneos sobre Buddhismo?

BATCHELOR: Não acredito que qualquer tradição de comentários tenha a palavra final sobre o significado dos textos canônicos primordiais. Não sou um seguidor do Theravāda e não tenho qualquer simpatia pelos comentários do século V feitos por Buddhaghosa. Também há muito o que se aprender de estudiosos como Richard Gombrich, que não são necessariamente budistas praticantes, mas dedicaram anos de vida ao estudo de textos canônicos, utilizando os métodos críticos e históricos ocidentais. Gombrich e outros buscam situar os suttas de Buddha no contexto da Índia do século V a.C., onde eles foram ensinados. Sinto que isso é crucial para nosso entendimento do Dhamma. Buddha não ensina num vácuo ou de alguma perspectiva transcendental, mas no contexto de uma cultura em resposta a crenças particulares daquele tempo, em diálogo com pessoas de um tipo específico de sociedade. Estudos modernos atuais conseguem nos dizer muito sobre o tipo de mundo no qual o Buddha atuou.

REVISTA SATI: Quais são algumas das armadilhas de combinar o estudo com a prática da meditação?

BATCHELOR: Bem, eu suponho que você poderia se deixar levar e adiar um pouco a sua meditação porque você é mais fascinado com algum problema técnico na gramática pāli. Mas se a sua abordagem do Dhamma envolver um compromisso pessoal e você mantiver seus objetivos mais amplos em perspectiva, você ficará bem. Se você tem um bom professor e uma comunidade de apoio, isso deveria ser suficiente para impedi-lo de se tornar um praticante cego ou mesmo um erudito neurótico.

REVISTA SATI: O estudo pode levar ao pensamento discursivo e a *papañca*?

BATCHELOR: Você quer dizer que a meditação não pode? O estudioso e o meditante igualmente devem estar alertas às suas próprias tendências para proliferação de pensamentos desnecessários. Eu não penso que o estudo é mais ou menos propenso a essas coisas do que a meditação. Você pode sentar em meditação enquanto sua mente vagueia por todo lugar, gerando todos os tipos de teorias fantásticas e histórias. Esse tipo de objeção ao estudo, de novo, reflete o viés antiintelectual, romântico de muitos estudantes de Buddhismo. Nós realmente temos que superar isso e tentar alcançar uma noção mais integrada de estudo e prática, ao invés de constantemente ficar desconfiado de que o estudo vai nos levar para longe do caminho. Por que não nos preocuparmos que a meditação pode nos tirar do caminho? Há também armadilhas na prática de meditação; nós podemos acabar em variados tipos de estados estranhos e autoiludidos. Estudo e reflexão cuidadosa, porém, podem servir como uma proteção útil contra tais perigos.

REVISTA SATI: No seu mais recente livro “Confession of a Buddhist Atheist” você dá uma interpretação secular sobre a vida de Buddha conforme representado no suttas em pāli que difere da abordagem tradicional, mais religiosa ou mitológica, que tem sido ensinada historicamente. Como você pensa que sua abordagem pragmática afetará a forma como os estudantes ocidentais estudam e praticam o Dhamma?

BACHELOR: Bem, pode não ter qualquer efeito. Isso depende se os estudantes estão dispostos a levar minha escrita a sério. Para mim, eu descobri que quanto mais humano o Buddha se torna, mais seus ensinamentos conectam-se com a experiência no mundo real e são menos uma receita para a transcendência. A vida de Buddha é, em si mesma, um ensinamento do Dhamma. Isso nos mostra como o Buddha abordou as situações específicas do seu mundo sócio político. Isso mostra como ele não era indiferente ao sofrimento daquele mundo. Ele estava constantemente envolvido com pessoas: não só seus monges, mas governantes poderosos, comerciantes ricos, oponentes religiosos, simples agricultores, seus parentes ambiciosos. Ele tinha que fazer o que fosse necessário para garantir a sobrevivência de seus ensinamentos e comunidade. Os suttas nos mostram como o Buddha ensinou não apenas com palavras, mas, também, com suas ações. O Buddha lutou com o mesmo tipo de questões e conflitos que nós. Ele foi cercado por toda sorte de crises, ameaças, escândalos e compromissos.

Ao humanizar o Buddha, humaniza-se o Dhamma. Contudo, isso não significa que devemos rejeitar os famosos relatos míticos sobre a sua vida. A história do príncipe Siddhattha crescendo no seu palácio e tendo as quatro visões é um mito universal poderoso que vai direto ao centro do dilema existencial da humanidade. Porém, nada diz sobre a vida de Siddhattha Gotama como filho mais velho de uma oligarquia local, numa república em decadência, no século V antes de Cristo, em Kosala. Desde que não confundamos mito com história, podemos apreciar o valor de ambos.

Como um ocidental, estou formado tanto por uma tradição secular, que valoriza a historicidade, e por uma tradição religiosa, onde a narrativa da vida de Jesus tem um papel central em sua mensagem. Não se pode separar os ensinamentos de Jesus nos evangelhos do drama de sua vida. A vida é o ensinamento. O mesmo também é verdade para grande parte do Antigo Testamento. Mas, no Budhismo, essa dimensão narrativa nunca teve muita ênfase. Temos a lenda de como Siddhattha Gotama tornou-se Buddha. E então temos o Dhamma. Após o despertar, ouvimos sobre uma série de episódios desconexos, cujo principal propósito é definir o cenário do ensinamento e, finalmente, o Buddha morre em Kusinara. Eu me pergunto se essa é uma das razões pelas quais o Budhismo geralmente tende à abstração, transcendência e indiferença em relação aos assuntos mundanos.

Então, de uma maneira, o que estou fazendo neste livro é prover uma leitura historicamente consciente da vida do Buddha. Estou procurando um evangelho - como narrativa que pode tecer os fios do ensino juntamente com os da vida. Minha busca pelo Buddha histórico tem servido para fundamentar a doutrina dele no mundo. O modelo de vida do Buddha também me desafia a aplicar o Dhamma no contexto social, econômico, político e religioso em que vivemos. É uma abordagem assumidamente pragmática e secular. Se budistas escolhem para modelo de suas vidas o liberto arahant ou o idealizado bodhisattva Mahāyāna para esse assunto, ao invés de seguir o exemplo de Siddhattha Gotama, então eu me pergunto como o Budhismo vai encontrar uma voz convincente para abordar as questões prementes do nosso mundo hoje. Isso é importante. Eu não quero que o Budhismo se torne um gueto.

REVISTA SATI: O que quer dizer com “gueto” (“guetizar”)?

BACHELOR: Quero dizer que você pode ter vários grupos budistas que estão muito absorvidos naquilo que estão a fazer, mas têm relativamente uma pequena interação com o mundo exterior de que fazem parte. Até certo ponto isso é inevitável com qualquer novo movimento religioso. Ainda estamos a trabalhar na direção de uma linguagem e identidade budista ocidental até um momento em que os budistas deixem de ser percebidos como uma espécie alienígena. Temos ainda o que percorrer antes que uma pessoa mediana andando na rua não ache estranho quando uma pessoa como eu, não asiática, lhe anuncia que é budista.

REVISTA SATI: Em nossa cultura, além do Cristianismo, temos a religião da psicologia. O que você acha do impacto da psicologia ocidental no Budhismo na América?

BATCHELOR: Se você observar a forma como o Budhismo entrou em diferentes culturas no passado, verá uma tendência para encontrar pontos de interesse comum na nova cultura que o acolhe. No caso da China, por exemplo, o Budhismo atraiu taoistas, os quais tinham interesse na meditação. No mundo ocidental, não é de estranhar que o Budhismo atraia pessoas interessadas em psicologia. Os monges budhistas analisam as causas do sofrimento, por exemplo; isso imediatamente nos parece como psicologicamente perspicaz. Mas é um processo de mão dupla. Como os professores budhistas reconhecem o interesse dos psicólogos e dos terapeutas, eles tendem a realçar os aspectos psicológicos do Dhamma, mais do que fariam se estivessem ensinando em sociedades asiáticas tradicionais. Por outro lado, seria preocupante se o Budhismo, no Ocidente, fosse excessivamente determinado pelo discurso psicológico e evoluísse para uma espécie de psicoterapia espiritual. Isso seria demasiado reducionista. A prática do Dhamma abarca a totalidade do Nobre Caminho Óctuplo. Trata-se de um modo de vida integral que equilibra percepções filosóficas, compromisso ético, meio de vida correto, disciplina espiritual e a formação de comunidade. Enfatizar demasiadamente sua dimensão psicológica leva ao risco de perder de vista a sua realidade complexa como uma cultura que aborda todos os aspectos da necessidade humana.

REVISTA SATI: Como podemos saber quais partes da tradição brāhmaṇica foi aceita e qual foi rejeitada pelo Buddha?

BATCHELOR: É muito importante que entendamos os ensinamentos do Buddha no contexto de seu tempo. E há muito material no cânone em que o Buddha parece aceitar elementos do ensinamento indiano tradicional. Ainda assim, devo confessar que o que eu acho menos interessante e proveitoso no Budhismo são exatamente os elementos que ele compartilha com o Hinduísmo: o renascimento, o karma como um esquema de manter a moral de acordo com as escrituras, o objetivo de se livrar do ciclo de nascimento e morte, a ideia de que existe uma consciência transcendente ou absoluta que apoia a experiência dos fenômenos. Não apenas essas ideias não me dizem nada, como elas frequentemente parecem obscurecer o que foi o pensamento original e característico do Buddha: o princípio da originação dependente, as quatro nobres verdades, a atenta conscientização dos fenômenos da experiência e a ênfase na autodependência. Admito que meu enfoque é subjetivo. Estou preocupado com aqueles ensinamentos e textos que abordam minha condição como ser humano aqui e agora e proporcionam uma estrutura inspiradora e prática para viver neste mundo.

Não acredito que o Buddha tivesse uma teoria metafísica detalhada que tentou impor ao mundo independentemente de quem estivesse abordando. Ele era um situacionista. Seus ensinamentos foram dados a pessoas específicas, em situações específicas, em momentos específicos de suas vidas. Ele considerava a si mesmo como um médico e a seu Dhamma como um remédio. Prescrevia tratamentos diferentes para pessoas diferentes em diferentes situações. Essa é a grande mensagem dos ensinamentos do Buddha. Não é dogmática ou doutrinária, mas terapêutica e pragmática. Claro, estou seguindo minhas próprias intuições sobre o que é universal em sua visão do que a vida humana poderia ser. Não estou interessado naqueles ensinamentos que são inteligíveis apenas para aqueles que defendem uma visão indiana do mundo. Duvido que o Budhismo vá muito longe no mundo moderno se alguém insistir que para realmente entendê-lo e praticá-lo você deve primeiramente abraçar a cosmologia da Índia antiga. É provável que tal insistência condene o Budhismo à marginalidade. Também não acredito que a ciência irá um dia finalmente reivindicar esses dogmas. Isso é uma esperança vã. Talvez Buddha acreditasse em algumas dessas coisas. Não vejo problema nisso - como todas as pessoas, ele foi um produto de seu tempo, e os seus ensinamentos foram incorporados em algum grau no contexto da sua cultura indiana. Mas não acredito que essas crenças sejam o que é realmente universal e libertador sobre o Dhamma de Buddha.

*Stephen Batchelor* é um ex-monge nas tradições tibetana e do Zen coreano. Ele ensina meditação e Budismo em todo o mundo e é autor de vários livros, incluindo “Budismo sem Crenças”, “Living with the Devil” e “Confession of a Buddhist Atheist”. Para obter mais informações, visite seu site em: [www.stephenbatchelor.org](http://www.stephenbatchelor.org).

# APRIMORANDO A PRÁTICA ATRAVÉS DO ESTUDO

*por Richard Shankman*

Antes de empreender qualquer coisa é preciso entender o que queremos fazer e por que. Isso é especialmente verdadeiro para empreendimentos de grandes consequências, como a prática do Dharma, que tem o poder de remodelar nossas vidas de forma radical. As práticas contemplativas budhistas desafiam nossas suposições mais fundamentais sobre nós mesmos, nossa experiência e a relação que temos com o mundo ao nosso redor.

Se começamos a meditação, ou a prática do Dharma em qualquer de suas formas, sem alguma perspectiva e estrutura a partir das quais aplicar isso para nós, nossa experiência irá se desenrolar por acaso e nos levar para onde ela quiser segundo nossas tendências e predileções. Precisamos entender os propósitos dos ensinamentos e práticas budhistas para que possamos fazer escolhas inteligentes e avaliar o que é ação hábil. O Dharma desabrocha de modo único para cada um de nós. Uma contextualização a partir da qual entender o que está acontecendo e onde estamos indo atua como guia e protetor. Sem saber para onde estamos indo, podemos criar sofrimento desnecessário ao longo de um caminho que pretende conduzir ao fim do sofrimento. Uma apreciação dos potenciais, limitações e armadilhas de quaisquer ensinamentos e práticas nos quais nos engajemos serve como um aliado capaz de aprimorar nossas escolhas e guiar nossos esforços.

Eu tive oportunidade de estudar e praticar com um grande número de professores de várias tradições contemplativas, budhistas e não-budhistas, todos diferentes em estilo e conteúdo, nas práticas que eram ensinadas, em sua compreensão dos objetivos e razões para adotar práticas espirituais. Alguns eram abertamente críticos de outros professores e tradições, acreditando que possuíam a compreensão correta do verdadeiro caminho da prática espiritual. Outros eram genuinamente abertos e aceitavam outras aproximações, percebendo que há vários caminhos para a libertação e não somente um único e melhor caminho de prática, apenas aquele que melhor se adapte a nossas disposições individuais.

Quando comecei a prática da meditação, em 1971, eu era jovem e idealista, sem muita base para entender os ensinamentos. Tinha uma vaga ideia do que estava buscando e quase nenhuma dos ensinamentos fundamentais ou objetivos das práticas que estava fazendo. À medida que estudava com vários professores e adotava grande variedade de práticas, comecei a formar uma base conceitual dentro da qual podia entender o que estava fazendo e por que. Só mais tarde mergulhei sistematicamente num estudo rigoroso dos ensinamentos budhistas, sua história e desenvolvimento.

Quanto mais me expunha a ensinamentos e treinamentos, especialmente quando informado por investigação e estudo, mais eu entendia o contexto geral do que estava fazendo. Parecia que quanto menos eu sabia e compreendia acerca do alcance e diversidade dos ensinamentos, estilos de práticas e objetivos, mais rigidamente eu me apegava a certas atitudes e mais seguro estava de minhas visões e crenças. Costumava ter opiniões e juízos muito fortes sobre o modo correto de praticar, a correta compreensão e interpretação do caminho e onde a prática estava conduzindo. Quanto mais eu aprendia e me expunha, mais aberto, receptivo e verdadeiramente compreensivo me tornava quanto ao grande mosaico de métodos e meios hábeis.

À medida que me tornava mais instruído e meu entendimento amadurecia, minha compreensão do alcance dos meios hábeis se ampliava. Eu vi que algumas práticas, que funcionavam muito bem para certas pessoas, não serviam para outras. As pessoas pareciam alcançar profundos estados de realização e despertar em todos os estilos e práticas que encontrei. Percebi que não era uma questão



de encontrar a prática verdadeira e correta, como algo esperando por nossa descoberta e sim encontrar a melhor prática para cada um de nós. Isso serviu para instruir e fortalecer minha prática.

A primeira Sangha não praticava no vácuo, sem entendimento do que estava fazendo e por que. O Buddha, conforme registrado na literatura pāli, não dava só instruções de meditação. O Cānone Pāli inteiro é uma compilação de ensinamentos acerca dos princípios e aplicação da prática do Dharma tanto do Buddha como de seus discípulos mais avançados. Ao longo de sua carreira como professor, desde a iluminação até sua morte, o Buddha ocupou-se com várias formas de meios hábeis de modo a proporcionar o caminho e a prática da libertação, apresentando uma estrutura dentro da qual compreender o que eles estavam fazendo e esclarecer as intenções e o contexto no qual manter a prática.

Naqueles dias, o estudo era bem diferente do modelo ao qual estamos acostumados hoje, consistia não da imersão em livros, mas de orientação e instrução individual; ensinamentos eram preservados e transmitidos de forma oral, mediante transmissão e presença pessoais. Nas histórias preservadas e trazidas para nós desses tempos, discípulos avançados passavam horas ensinando e às vezes a noite inteira debatendo o Dharma. Desde esse tempo seguindo ao longo de toda história do Buddhismo, sempre se entendeu que a prática deveria ser acompanhada e aprimorada por algum grau de estudo.

Práticas que acalmam a mente, abram o coração e fortaleçam a vigilância e a consciência clara podem ser aplicadas para se conseguir qualquer objetivo. O que torna uma prática budhista, ao invés de secular, é o fim ao qual tais qualidades são dirigidas. A adoção de práticas do Dharma geralmente melhora nossas vidas. O cultivo da vigilância é extremamente efetivo para reduzir o stress, aumentar o bem-estar e melhorar a concentração em qualquer empreendimento. Se pudéssemos treinar nossas mentes para serem mais relaxadas, amplas e amorosas, iríamos nos sentir mais felizes e nossas interações com os outros seriam mais fáceis e prazerosas. Se não entendemos o propósito dos ensinamentos budhistas, que apontam para uma completa libertação e fim do sofrimento, então, em nossos esforços para reduzir o stress, viver com mais sossego e nos livrar de experiências desagradáveis, perderemos a grande possibilidade de libertação do sofrimento que é independente de condições. Numa tentativa de mudar as condições de nossas vidas, nós talvez nunca aprendamos a encarar o sofrimento de frente, conhecê-lo e entendê-lo de modo a estarmos presentes e livres em meio à realidade de cada momento.

Instruir a nós mesmos acerca dos objetivos da prática pode ajudar a desmascarar pressuposições não examinadas sobre nós mesmos e os ensinamentos. Isso, por seu turno, pode lançar luz em nossas motivações para praticar. Níveis de apego e identidade que podemos não estar conscientes podem se revelar e aperfeiçoar a clareza de nossas intenções.

À medida que nossa prática do Dharma se desenvolve, podemos ficar confusos ao ouvir ensinamentos conflitantes ou entrar em território desconhecido em nossa meditação. Ajuda ter um mapa do terreno, tanto em termos de experiências meditativas quanto no sentido de aplicar os ensinamentos do Dharma em nossa vida diária. Existe uma grande variedade de ensinamentos e reflexões dos que vieram antes de nós e que podem evitar que soframos desnecessariamente, caso nos familiarizemos com os mapas fornecidos acerca das formas que a prática pode assumir à medida que nos desenvolvemos. Isso foi o que me motivou a escrever o livro *The Experience of Samadhi* ('A Experiência de Samādhi') precisamente porque havia muita confusão e desinformação acerca do tópico do samādhi (concentração) e sua relação com a prática de meditação.

Podemos nos engajar em vários estilos de aprendizado, dependendo de nossos interesses e necessidades, que podem ser desde ouvir uma palestra sobre o Dharma, instrução formal básica sobre meditação, até estudo estruturado, individualmente ou em grupos pequenos ou grandes. Independente da forma de estudo que adotamos, é importante que o processo seja relevante e aplicável a nossa experiência meditativa bem como cotidiana. Todos os ensinamentos e práticas do

Buddha – o Dharma inteiro – não foram feitos somente para o intelecto, mas sim para serem aplicados diretamente em nossa vida diária. O estudo da doutrina, história e desenvolvimentos do Budhismo pode ser interessante por si mesmo, mas se entendido apenas como um exercício acadêmico, desligado e não aplicado a experiência vivida, pode-se perder o valor e benefício reais que ele pode proporcionar. O estudo pode ser de tremendo valor e grande retorno se aprimora nosso pensamento e nos conduz a um conhecimento direto e experimental, aplicado diretamente em nossas vidas diárias.

Ajahn Chah, o grandemente respeitado e amado mestre thailandês de meditação, comparava o estudo sem aplicação prática a uma concha numa tigela de sopa. A concha está na sopa, mas não sabe qual o gosto dela. Podemos mergulhar no estudo, mas, se quisermos ter um gostinho do Dharma, se quisermos experimentar e corporificar o amor, compaixão, sabedoria e libertação indicadas pelo Buddha, devemos por os ensinamentos em prática.

*Richard Shankman é praticante de meditação desde 1970 e ensina em centros e grupos de Dharma ao longo da Baía de San Francisco e por todo território americano. É cofundador do Centro de Estudos Budhistas Sati e de Escolas de Vigilância. Richard é autor do livro “The Experience of Samadhi: An In-Depth Investigation of Buddhist Meditation”. Para mais informações visite o website: [www.richardshankman.org](http://www.richardshankman.org).*

Resenha de Livro: “What the Buddha Thought”

RICHARD GOMBRICH Oxford Centre for Buddhist Studies Monographs Equinox 2009; 240 pp., \$24.95 (paper)

Resenhado por TONY BERNHARD

No *Aṅī Sutta: A Cavilha* (SN 20.7), Buddha adverte sobre um futuro no qual seus ensinamentos ficarão ofuscados pela confusão de reinterpretações e de comentários:

“[As pessoas] ouvirão quando os discursos que são trabalhos literários - obras de poetas, elegantes em melodia e em retórica, obras de fora e palavras de discípulos - forem recitados. Elas prestarão atenção e farão tudo para apreendê-los. Elas considerarão esses ensinamentos dignos de serem guardados e dominados. Dessa forma, o desaparecimento dos discursos que foram ditos pelo Tathāgata - profundos, profundos em seu significado, transcendentais, conectados com o vazio - se concretizará”.

Richard Gombrich, um dos primeiros professores universitários de sânscrito na Universidade de Oxford (1974-2004) e presidente da Sociedade de Textos em Pāli (Pali Text Society) de 1995-2002, traz as habilidades sistematizadas dos estudos contemporâneos ao estudo das fontes primordiais dos textos em pāli, enquanto os contextualiza no cenário histórico original. Os resultados contêm surpresas significativas, sólidas e suficientes para que o título do último capítulo do livro seja: “Dá para se acreditar neste livro?”

O próprio título do livro, “What the Buddha Thought”, é um jogo de palavras intencional em relação ao clássico de Rahula Walpola, “What the Buddha Taught”, e assim exemplifica o jogo de palavras, a ironia e a metáfora que Gombrich afirma serem traços essenciais do estilo de ensinamento do Buddha. A versão oficial atual dos ensinamentos do Buddha poderia, Gombrich graceja, ser mais apropriadamente caracterizada como “What Buddhaghosa Taught” com relação ao monge do Sri Lanka do V século que compilou os comentários autoritativos da tradição Theravāda.

Gombrich almeja restaurar os significados perdidos pelos comentadores posteriores – mais particularmente Buddhaghosa – os quais perderam o contato com o mundo no qual o próprio Buddha viveu e, assim, buscaram sentido nas palavras dos próprios textos ao invés dos significados relacionados às situações. “Muitas das ideias [do Buddha] foram formuladas”, ele diz, “para refutar outras ideias correntes em sua época, mas para assim fazer ele teve que inevitavelmente usar a linguagem de seus oponentes, pois não tinha nenhuma outra”.

Um exemplo que Gombrich usa para ilustrar esse processo é o uso, pelo Buddha, da palavra *upadāna*, que geralmente é traduzida como “agarrar” ou “apego”. Conforme utilizada pelos brāhmaṇas da época, *upadāna* referia-se ao ritual que alimenta os três fogos sagrados que eram mantidos queimando nas casas brāhmaṇicas. O Buddha sequestrou a palavra e mudou seu significado para descrever o ato de alimentar os fogos da cobiça, ódio e ilusão ao invés dos três fogos sagrados. Retirando a referência do termo da realização de um ritual, o Buddha usou *upadāna* para ilustrar o caminho das nossas ações que levam ao sofrimento.

Para o Buddha do Cânone Pāli, o ritual em si era inútil, ainda que essa noção tenha sido um pouco modificada pelos comentadores posteriores que atribuíram como “meios hábeis” alguns tipos de atividades ritualísticas habituais. Em todo caso, para os brāhmaṇas da época do Buddha, o ritual era muito importante, pois era através do ritual realizado corretamente que a vida harmoniosa no universo seria mantida. Como o desempenho exato era importante, havia especial ênfase na precisão com que cada rito era executado. O correto desempenho do ritual era denominado pela palavra ‘karman’.

O Buddha tomou a palavra brāhmaṇica para ritual e usou-a para indicar intenção ética: karma é intenção, ele declarou. Comportamento ético, dessa maneira, era uma enorme mudança de paradigma das sensibilidades

dominantes de seu tempo e foi um dos elementos doutrinários mais importantes que o separou de seus contemporâneos brâhmas e jainistas.

Os elementos mais básicos dos ensinamentos védicos - que em última análise, nada somos além ser, consciência e bem-aventurança - aparecem quase ininteligíveis para o Buddha que Gombrich descreve. O Buddha não estava interessado no que denominaríamos de metafísica - filosofando sobre o que realmente existe - mas estava, ao contrário, engajado no que denominaríamos fenomenologia - o exame do que é presente para a consciência.

Consciência ou entendimento não é uma coisa no Dhamma de Buddha: é simplesmente um processo condicionado. Entidades tais como “consciência pura” ou “espírito universal” – incondicionados, autônomos e, em última instância, satisfatórios para a experiência – não aparecem no Cânone Páli. Buddha não estava preocupado com “coisas” porque os processos são tudo o que experienciamos e, assim, para falar da experiência que evita a linguagem convencional, denotativa, apoiou-se no uso da metáfora e da analogia.

Contudo, quando você toma a metáfora e a analogia - para não mencionar a ironia - fora de contexto e na tentativa de analisar as palavras nas quais os ensinamentos são apresentados, é fácil não entender as qualidades metafóricas e focar mais no literal.

Por exemplo, a própria palavra Nibbāna, o objetivo da prática, é também um processo, Gombrich diz. É algo assim: a palavra é um verbo intransitivo que se traduz como ‘sair’ ou ‘se extinguir’, referente ao processo de permitir que os fogos da cobiça, ódio e ilusão desapareçam. Pode ser confuso tratá-la como um substantivo, uma coisa, uma entidade em si mesma, pois enquanto coisa ele se torna algo a ser adquirido e como entidade incondicionada ela pode facilmente parecer estar bem fora do alcance de nossa experiência constantemente mutante.

Talvez o exemplo mais chocante da exploração das metáforas por Gombrich nos ensinamentos do Buddha, apareça em sua abordagem sobre os Brahmā Vihāras - especialmente *mettā* - que entendemos com um simples, embora desejável, estado mental. Gombrich diz, no entanto, que para qualquer brâhma da daquela época, a noção de morar com Brahma (morada divina), seria imediatamente entendida como a realização do objetivo final. Os Brahmā Vihāras, diz Gombrich, seriam as qualidades de alguém completamente desperto e o cultivo deles é um caminho totalmente eficaz para o completo despertar.

Isso pode não ser hoje um entendimento comum. Os Brahma Vihāras são ensinados como um método hábil de cultivar a concentração e os estados mentais desejáveis. Isso, segundo Gombrich, é o resultado dos comentadores terem perdido contato com a vida e a época de Buddha. O *Mettā Sutta*, ele aponta, faz a descrição daquele que conhece o caminho da paz, daquele que despertou e não nasceu de novo para o mundo: uma descrição de um arahant ou de não-retornante.

Buscar o significado da passagem nas próprias palavras ao invés de olhar para o que teria significado no tempo do Buddha é o resultado do pensamento abstrato e literal sobre os textos desconectados com o contexto em que foram proferidos. Agarrar os ensinamentos como faria com uma cobra, Gombrich diz, se feito incorretamente (ex.: tomando os textos literalmente quando na verdade foram feitos para serem lidos metaforicamente) pode resultar em ser mordido pelo engano.

Este livro é para ser acreditado? Como você pode imaginar, esta é mais uma obra de prosa acadêmica do que de poesia. É o resultado do conhecimento disciplinado, merecedor de esforço e estudo. Para aqueles de nós que não têm as credenciais acadêmicas para avaliar seu trabalho de forma crítica, a apresentação de Gombrich faz brilhar uma nova luz sobre os ensinamentos do Buddha, e nessa luz há muito que explorar.

*Tony Bernhard é um dos líderes da Comunidade de Dharma de Spirit Rock. Ele faz parte da diretoria do Sati Center for Buddhist Studies, é membro do Comitê de Planejamento do Spirit Rock Meditation Center e coordena grupos de meditação e estudos de Dharma em Davis, CA.*