

Os intelectuais e o budismo japonês no Brasil

Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil

*Eduardo Basto de Albuquerque **

Resumo

Este ensaio trata da história da descoberta do Budismo japonês por intelectuais brasileiros, como um conjunto de práticas e sabedorias espirituais, realizada através de leituras e encontros com monges budistas japoneses e/ou imigrantes japoneses. Devido a isso, estes intelectuais defendem uma experiência religiosa baseada numa noção universalista de representações do Budismo japonês, que lhes proporcionam reflexão filosófica não-dualista e experiência psicológica única. Tais intelectuais, através de experiências espirituais inovadoras, romperam a tensão criada pela disputa entre secularização via ciência e a hegemonia católica, predominantes no panorama intelectual.

Palavras-chave: Budismo japonês; Intelectuais brasileiros; Zen no Brasil; Budismo no Brasil.

Abstract

This study concentrates on the discovery of Japanese Buddhism by Brazilian intellectuals as a group of spiritual practices and as a body of spiritual wisdom. The study has been realized through readings and meetings with Japanese Buddhist monks and/or Japanese immigrants. These intellectuals defend a religious experience based on a universal notion of representations of Japanese Buddhism, which provides them with a non-dualistic philosophical perspective and a unique psychological experience. Through innovative spiritual experiences these intellectuals have broken the tension created within the dispute between secularized science and the Catholic hegemony, both predominant in the intellectual panorama.

Keywords: Japanese Buddhism; Brazilian intellectuals; Zen in Brazil; Buddhism in Brazil.

Este ensaio analisa a descoberta por intelectuais brasileiros do Budismo japonês. Escrevendo para públicos variados, se valeram da poesia, da história, de contos e romances, de reflexões religioso-filosóficas, de memórias e confissões, da música e literatura infanto-juvenil para comunicarem suas experiências

* *In memoriam*: Eduardo Basto de Albuquerque (1942-2009) foi historiador, doutor em História Social, Professor Titular de História das Religiões, professor do Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, campus de Assis, SP, e colaborador assíduo da Associação Brasileira de História das Religiões, que aqui lhe presta homenagem. Este artigo foi originalmente publicado como: Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 35, n.1, p. 61-79, 2008. Os editores agradecem à redação do JJRS pela autorização desta publicação. Agradecem também, de modo especial, à profa. Leila Marach Basto de Albuquerque, esposa do prof. Eduardo, pela disponibilização e revisão do texto ora publicado.

espirituais. Esta história é marcada pela conjugação de práticas e textualidades, por parte de intelectuais e da classe média, com saberes religiosos diversos da formação cultural europeia cristã e das heranças africanas e indígenas que presidiram a sociedade brasileira por três séculos. Frank Usarski, estudioso do Budismo no Brasil, não o considera como um fenômeno religioso de massas (Usarski, 2002). Medir o impacto do Budismo na cultura brasileira é difícil, porque tais intelectuais produziram discursos diferentes uns dos outros, em suas bases teóricas e seu público. Na análise a seguir, consideramos a leitura como prática cultural construtora de sentidos e de compreensões (Chartier, 1996), para perceber o comum e o diferente nos jogos de conotações.

Há duas linhas mestras centrais que organizam a compreensão histórica do Budismo no Brasil. Elas, por vezes, se cruzam e, em outras, seguem paralelas. Numa, estão os Budismos dos imigrantes japoneses e na outra, a descoberta dos intelectuais do Budismo genérico e, também, os encontros de muitos desses intelectuais com os imigrantes e seus ensinamentos.

No século XX houve para o Brasil expressiva imigração japonesa. As relações da cultura brasileira com o Japão são muito antigas e esquecidas. Enquanto jesuítas portugueses no século XVI convertiam índios brasileiros, companheiros de ordem estavam no Japão. Tais religiosos pregavam o cristianismo para os japoneses, estudavam e escreviam sobre a cultura, a história e o Budismo japoneses. Não é possível estabelecer nexos de leituras de brasileiros com estas velhas obras portuguesas no século XIX. Podemos suspeitar que ecos ainda ressoariam e que se conjugaram com sons mais claros e audíveis advindos de franceses, alemães, ingleses e americanos que renovam referências ao Budismo.

As descobertas iniciais

Entre a segunda metade do século XIX até os anos cinquenta do século XX, houve a descoberta do Budismo da Índia e da poesia japonesa através de orientalistas europeus. Possivelmente algumas ideias de escritores brasileiros como Fagundes Varela (1841-1875), Machado de Assis (1839- 1908) e Raimundo Correia (1859-1911) foram inspiradas metaforicamente nas fantasias europeias de uma Ásia fantástica (Coelho et al, 1969). É certo que, em 1912, Augusto dos

Anjos expressava angústias pessoais poeticamente, se valendo de ideias budistas (Anjos, 1976).

Já o filósofo Raimundo Farias Brito, em dois textos, refletia sobre o Budismo. Em 1891, num pequeno manual de história, afirma que a Índia influenciou o ocidente, que a vida de Cristo tem muitos pontos de afinidade com a vida de Buda, ambos deuses e homens, e que houve comunicações entre eles por vias desconhecidas. Previa uma revolução no futuro, quando o ocidente e o oriente se uniriam através de Buda e de Cristo (Brito, 1966). Em 1914, Farias Brito em seu livro *Mundo Interior*, afirma que a fusão do Oriente e do Ocidente era possível pela depuração espiritual calcada no Budismo e no Cristianismo. Considerava o Buda como pensador da dor da existência e ao conhecer a verdadeira luz, revelara ao mundo. Brito reconhece que o Budismo unificou a cultura na China e no Japão por estar acima de cultos fundados nos costumes. Numa crítica extremamente avançada para a sua época, identifica como preconceito afirmações tais como: o Budismo ser religião do nada, argumentando como poderia ser assim, se o Buda aconselhava fugir do vício, praticar as virtudes e purificar o coração? Ao contrário, seria uma religião idealista, filosofia de espírito profundo e elevado (Brito, 1914).

Budismo japonês: velhos viajantes e o *haikai*

Quando principiaram as relações diplomáticas entre o Brasil e o Japão, o escritor Aluísio de Azevedo chegou a Yokohama, em 1897, como primeiro vice-cônsul. Durante o tempo de permanência, escreveu sobre o país. Este texto permaneceu esquecido por décadas e é dos primeiros escrito por um brasileiro sobre o Japão. Afrânio Peixoto, seu amigo próximo, consignou que Azevedo pretendia abordar cultura, crenças, tradições, poética, costumes, virtudes públicas e privadas (Azevedo, 1948). Publicado postumamente, Azevedo expressa opinião próxima de autores franceses e menos a sua experiência de estada no país, daí ter poucas informações sobre o Budismo japonês, reduzido ao papel político dos bonzos na antiguidade e na medievalidade.

Em 1939, Konder e Almeida, viajantes brasileiros no Japão, adotam o ponto de vista histórico para narrar suas experiências. Publicadas, elas incorporam este país ao horizonte intelectual brasileiro. Na maioria das vezes se valem dos olhares europeus e americanos para confirmar suas ideias. Alexandre

Konder escreveu um trabalho de divulgação no qual o Budismo japonês é inserido na história japonesa desde a antiguidade até a época contemporânea. Valendo-se de autores, alguns ainda hoje prestigiados, distingue nitidamente entre dados históricos e mitologia numa época em que a última era valorizada pelo fascismo. Nota que o Budismo amadureceu para chegar ao Japão depois de percorrer um longo itinerário e influenciou a cultura nipônica, se acomodando com o xintoísmo (Konder, 1939). Brevemente, aponta a diversidade de escolas e líderes budistas numa narrativa entrecortada pela história: Nara, Heian, Saicho, Kobo Daishi, seitas de Kamakura com Honen, Shinran, Nichiren, Zen (Konder, 1939). L. Nobre de Almeida também escreveu sobre a história japonesa, obra premiada em 1938. Menciona em raras frases soltas a religiosidade japonesa. Discorre mais a viagem recheada por citações de autores japoneses e americanos. Compara o *bushido* com a cavalaria cristã. O samurai corresponderia aos cavaleiros ocidentais, os seus valores de honestidade, lealdade e bravura eram fruto da doutrina Zen budista (Almeida, 1939).

Muitos outros livros de viagens foram elaborados pelos brasileiros (Lesser, 2001). Por eles, vê-se que o conhecimento, mesmo marginalmente, sobre o Budismo japonês é histórico e se insere no âmbito mais amplo da cultura cosmopolita onde transitam também os intelectuais brasileiros. Eles não mencionam nem uma palavra sobre o Budismo japonês no Brasil. Quando Konder e Almeida escreveram, a imigração nipônica existia há mais de trinta anos, mas preferem as fontes internacionais, onde o Budismo Japonês, Mahayana, era tido como desvio da mensagem original de Buda e talvez isto indique o descaso em suas narrativas. Mas outra imagem foi construída quando se descobriu o Budismo entre os imigrantes japoneses, especialmente o Zen.

Se estas são narrativas de viagens concretas, há também as viagens proporcionadas pela experiência poética. Goga notou ser antigo o interesse dos brasileiros pelo *haikai*. O escritor Afrânio Peixoto em 1915 observara similitude entre a trova brasileira e o *haikai* japonês. Para Goga isto era fruto da leitura de Peixoto de franceses escrevendo sobre o Japão. (Goga, 1988). Mas Peixoto foi amigo pessoal de Aluísio Azevedo e é mais do que certo que este contasse a seus amigos acerca da poesia japonesa. Ademais, Goga percebe que os haicaístas brasileiros associam esta expressão poética ao Zen Budismo, devido à sua concisão, condensação, intuição e emoção, emprego de poucas palavras para expressar a “súbita iluminação”, explicável pela ligação realizada por autores

européus entre Bashô e Zen, e também pela leitura de D.T. Suzuki que relaciona positivamente cultura japonesa e Zen. Por rotas pequenas e transversas o Zen adentrava na cultura brasileira. A dimensão do gosto pelo *haikai* pode ser vista numa antologia reunindo um elenco de 100 autores, na maioria brasileiros natos, de idades, formações e gostos variados, abrangendo um período de um século (Saito et al., 1990). Pode-se indagar se a alternativa poética significaria também interesse pela vivência Zen. Esta identificação entre o Zen e o *haikai* é bastante difundida. Um articulista, num jornal, associa o *haikai* com o *koan*; ambos guardariam o registro verbal imperfeito da sabedoria impossível de ser contida nas palavras, mas demonstrável por imagens e alusões (Moisés, 1997).

O famoso poeta Guilherme de Almeida deu ao *haikai* uma face brasileira ao introduzir o ritmo de palavras associadas umas com as outras, como no poema “Aquele dia”: “Borboleta anil / que um louro alfinete de ouro / espeta em abril” (Almeida, 1996, p. 27). Aliás, Almeida tinha certa familiaridade com o Budismo e publicou uma antologia com textos Theravada (Almeida, 1968). Em 1948 traduziu um poema anônimo na revista *O Teosofista* sobre a dualidade do mundo (Anônimo, 1948). Teria conhecido mais de perto o Budismo japonês? Não temos informações para verificar essa possibilidade.

O Zen, centro organizador do Budismo japonês no Brasil

Outro momento da história do Budismo no Brasil se inicia nos anos 60 e é caracterizado por dois elementos. Num primeiro, pela leitura de escritos budistas, impulsionados pelo movimento da contracultura, principalmente da obra de Daisetz Teitaro Suzuki. Os estudos Zen crescem com legitimação acadêmica internacional encontrando leitores brasileiros. As demais escolas budistas japonesas tiveram poucos leitores. O segundo elemento foi o encontro de intelectuais e praticantes brasileiros com os Budismos dos imigrantes japoneses, no Estado de São Paulo, e melhor recebida entre brasileiros foi a Soto Zen, devido à tradução de livros e à postura acolhedora dos monges japoneses imigrantes no Brasil.

As informações sobre o Zen eram encontradas em jornais, revistas, livros e pela oralidade. A primeira tradução no Brasil foi a *Introdução ao Zen Budismo* de Suzuki, realizada por M. N. Azevedo (Suzuki, 1967). Em 1967 o professor Ricardo Gonçalves lançou uma antologia com traduções do japonês (Gonçalves, 1976). As

leituras de Suzuki, Herrigel, Blyth, Watts, Humphreys e outros, eram feitas em espanhol, inglês, francês e até alemão, difundindo os *koans* chineses e japoneses que encantavam pelos paradoxos e apontavam existências autênticas e espontâneas, formando uma primeira noção do Zen.

A imigração japonesa para o Brasil, iniciada em 1908, não trouxe monges budistas, dado o receio das autoridades japonesas de conflitos com católicos, como os ocorridos com protestantes. A assistência espiritual era realizada pelos próprios imigrantes. A construção de Templos budistas, especialmente na cidade de São Paulo e a vinda de monges do Japão das mais diversas denominações, exceto poucas tentativas, ocorreram depois de redemocratização brasileira de 1945, quando a liberdade religiosa foi mais preservada pelas autoridades republicanas. Em 1955, a Soto Zenshu se estabeleceu em São Paulo para atender os imigrantes. Do Japão veio o Mestre Ryohan Shingu como superintendente de 1956 a 1985. Em 1960 os fiéis nipônicos compraram o imóvel da Rua São Joaquim nº 285, que se tornou lugar *cult*. Desde 1961 foram abertas sessões públicas de meditação Zen (*zazen*), duas por semana, para pessoas interessadas, principalmente intelectuais. Shingu contava com missionários japoneses temporários e formava monges auxiliares entre imigrantes e brasileiros que realizavam cerimônias, mantinham uma escola primária em língua japonesa para crianças, cursos de cerâmica artística, de cerimônia do chá e de arranjo floral.

A partir de 1971 eram realizados retiros (*sesshins*) voltados para brasileiros, durando 3 a 4 dias quando, juntas, as pessoas comiam, dormiam no Templo, participando do programa de cerimônias, palestras e na maior parte do tempo, do *zazen*. As preleções de Shingu, baseadas em Dogen, enfatizavam a prática da meditação. Shingu não falava o português e qualquer palestra dirigida ao público brasileiro era traduzida por pessoas da própria colônia japonesa. Será diferente quando Shungkyo Aoki e Daiko Moriyama forem sucessivamente os novos superintendentes, após os anos noventa, porque utilizarão o inglês para se comunicarem com os brasileiros e o japonês com japoneses e seus descendentes, por terem vivido nos Estados Unidos e no Hawaii.

Dois depoimentos esclarecem sobre o ambiente cultural da época em São Paulo. Num, o arquiteto Ruy Ohtake lembra que havia pouco entendimento das falas Zen do professor de natação Kan-ichi-Sato, e que desde os anos 60 há a

presença japonesa na culinária e no cinema (Cenni, 1993). No outro, Carlos Reichembach, diretor de cinema, em 1993, atesta que foi introduzido no Zen, no início dos anos sessenta, quando foi ao Templo da Rua São Joaquim e frequentou os cinemas japoneses com o crítico de cinema Caio Seichy (Reichenbach, 1993). Estes depoimentos apontam alguns territórios culturais que o Zen atingia.

Em perspectiva histórica, o Templo da Rua São Joaquim, até a década de 90, foi uma encruzilhada de religião e de cultura. Neste espaço, japoneses e brasileiros se encontraram com sentidos culturais diferentes para uns e outros. O Templo proporcionava ocasiões para os japoneses e seus descendentes se aproximarem da cultura de seus antepassados, preservando seu patrimônio étnico-cultural. Entretanto, os brasileiros eram mais atraídos pela prática da meditação, que era exercício inexistente na cultura brasileira. A observação silenciosa e calma de si mesmo era novidade para todos e estava à disposição de qualquer pessoa sem a necessidade de nenhuma contribuição financeira, filiação ou preparação intelectual. O Budismo Zen eclodia na cultura brasileira trazendo experiências desconhecidas.

O Mosteiro Morro da Vargem

No inverno de 1974, na região do Morro da Vargem em Ibirajuba, cidade próxima da capital do Estado do Espírito Santo, um grupo de jovens que frequentara os *sesshins* na Rua São Joaquim conseguiu uma boa propriedade. Apoiados por Ryotan Tokuda Igarashi, missionário da Soto Zen no Brasil desde 1968, fundaram o primeiro mosteiro Zen budista no Brasil, com assentimento de Ryohan Shingu, em edifícios precários, sem iluminação elétrica e acessível por trilhas íngremes. Foram implementadas as regras de treinamento e trabalho de um mosteiro Zen japonês sob a liderança de Tokuda. Depois, os jovens completaram o treinamento no Japão e somente um retornou, Cristiano Daiju, que lhe deu maiores dimensões monásticas.

A atriz de cinema e de televisão Odette Lara esteve no Mosteiro Morro da Vargem, nos primórdios, e ficou impressionada pela disciplina e a pobreza do lugar. Guardou impressões positivas do monge Tokuda. Lara narra em vários livros sua intenção de resolver suas inquietações pessoais através do Zen. Suas experiências são internacionais, começam no Brasil e continuam nos Estados

Unidos e no Japão. Desloca as leituras das teorias de Suzuki para as de Kapleau. Avalia como negativo não ter tido no Mosteiro, permanentemente, um mestre à sua disposição devido às ausências de Tokuda. Ao comunicar a Tokuda sua intenção de ir para o Japão é surpreendida pela observação dele de que o treinamento estaria em decadência nos mosteiros japoneses (Lara, 1997).

Diferentemente das narrativas de viagens anteriores ao Japão, a de Lara exporá suas impressões de templos, mosteiros e vida urbana. Encontrou Daiju que aí estagiava e lhe ajudou. Esteve em lugares menores e maiores, como o Eihei-ji. Sua perseverança aumenta quando identifica o Budismo em costumes japoneses. E pensa que se o treinamento declinou, é porque era desnecessário, por estar absorvido pelo povo: “O ensinamento emigrava agora para onde estava sendo chamado, para o Ocidente que, norteado unicamente por valores materiais, se via agora carente de valores mais elaborados e imperecíveis” (Lara, 1997, p. 130). No retorno ao Brasil, Lara continuou fiel ao Zen japonês, publicando seus livros, traduzindo outros e promovendo retiros em seu sítio em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro. Numa entrevista para um grande jornal em 1997, Lara informa que conheceu o Zen numa palestra no Mosteiro do Morro da Vargem (Gonçalves Filho, 1997).

Paulo César Lopes, ao se indagar se um cristão poderia ser budista, confessa que sua primeira aproximação com o Zen foi com o livro do monge vietnamita Thich Nhât Hanh, *Para viver em paz*, que Lara traduziu para o português. Lopes observa que incorporou práticas do ensinamento Zen, tais como prestar atenção à respiração e sincronizá-la com seus passos quando caminhava, além de dádivas que incorporou ao seu cotidiano como a mente aberta e a meditação (Lopes, 2004). O cristianismo que professa, opina, o levou ao Budismo e este, por sua vez, lhe fez descobrir o valor dos padres do deserto e dos santos místicos católicos.

Leituras e treinamentos

Se o treinamento Zen se difundiu, algumas leituras sobre ele receberam matizes próprios na cultura brasileira e vou apontar algumas. Antonio Xavier Teles (1972), professor universitário e do ensino secundário, escreveu em 1967 uma introdução à filosofia, para seus alunos, com prefácio do filósofo do direito Miguel Reale. Espantosamente, dado o seu caráter didático, há quase uma

página intitulada “Como fazer uma meditação Zen”. Parece que o autor treinou no *zazen*, pois descreve “como sentar” e a atitude a manter. Para Teles, o corpo fica entre parênteses, afastando o que perturbe a mente e se concentrando no inconsciente que age e trabalha. Nota que o Budismo nem afirma nem desmente haver vida eterna, só que considera ser a vida curta para obter respostas.

Ciflovedo (1952, 1968), pseudônimo de Cícero Flores de Azevedo, médico paulista, leu D. T. Suzuki e escreveu algumas reflexões pessoais. Em 1957 publicou o seu primeiro trabalho, *Ilusão, desejo e nirvana*, onde revela que descobriu o Theravada. Em 1968, *Angustia e beatitude*, se volta para o Zen, considerando que a ciência ocidental, em sua luta contra o sofrimento, não eliminara o medo, o tédio e a pobreza espiritual observável em povos ricos e pobres, em camadas mais e menos abonadas. Flores de Azevedo afirma haver uma arte de viver, de origem remota, condutora da Iluminação e da sabedoria. Estas transcenderiam os limites do eu e não pertenceriam a indivíduos, mas ao mundo. Buda é o coroamento do esforço não só individual, mas de um anseio da humanidade. Os temas que Flores desenvolve são a multiplicidade, a unidade, o ser e existir, produção, extinção, realização do ser, aquisição, apego e identificação, corpo, pensamento, anseio, autoconhecimento, tranquilidade da mente, liberação, vigilância da prática, ação, contemplação, iluminação, progresso técnico, política e sabedoria, destruição do eu, entre outros.

Ernani Barroso, em 1967, baseado em D. T. Suzuki, se vale livremente da cultura contemporânea para refletir sobre o Zen. Centra sua análise na imagem do eu. Observa que há aproximações entre o Cristianismo e o Budismo, através dos mandamentos e preceitos de ambos. Ademais, ambos reconhecem a ilusão de um eu pequeno como origem dos sofrimentos: “Elimine-se o eu egocêntrico e a mente búdica surgirá por si mesma, o Cristo aparecerá onde sempre esteve” (Barroso, 1977, p. 111). Afirma que o Zen não se interessa pelo conceito de Deus, mas não pretende destruir a essência por detrás de palavras como Deus e alma, mas sim as ideias revestidas da “imagem e semelhança”, inconscientes extrapolações do complexo pai/mãe em nosso interior. Paraíso e nirvana, com identidade comum, se reconhecidos, estão ao alcance de todos (Barroso, 1977, p. 17).

A maior curiosidade sobre Barroso é que Bruno Pacheco, um neto seu, seguiu-lhe os passos, estudando e escrevendo sobre Zen. Aos 18 anos, dele

aprendeu a meditação, praticada há dez anos. Através da calma e do vegetarianismo mudou sua existência pessoal: “o Zen é o meu caminho” (Pacheco, 2004, p. 13). Nega que o Zen seja religião, filosofia ou dogma. Seria um estado de espírito, do aqui e agora, do simples e espontâneo no cotidiano. Afirma que todas as escolas budistas japonesas difundiram isso, a diferença é a duração do processo. Através do *zazen*, a Soto Zen influenciou a vida dos japoneses, saindo da sacralidade para a praticidade diária, através do mínimo, do essencial, da atenção, da consciência no cotidiano, transformando todos os aspectos da cultura. A arte seria um meio para a disciplina, a atenção, a concentração e a elevação espiritual.

Num outro diapasão, Antônio Carlos Rocha aponta a figura de Tokuda como um de seus iniciadores no Zen (Rocha, 1984). Em *As Pedras do Zen* identifica o interesse ocidental pelo Zen como internacional (Rocha 1986). No romance *O caminho da auto-perfeição* narra a ordenação de um monge budista brasileiro. O templo do romance é idealizado como Theravada e Zen, inseridos num sincretismo com a cultura brasileira, como marcas do terceiro milênio e do estabelecimento da fraternidade universal. Por conta disso há uma aproximação com ideias espíritas e teosóficas expostas em trechos que o personagem principal encontra tanto um grupo de espíritos ditos de Milinda Panha como um ser advindo do continente perdido de Mu (Rocha, 1991).

Num trabalho acadêmico na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rocha aborda e identifica o Zen na poética do cantor, compositor e ministro da cultura Gilberto Gil. Seu fio condutor são as obras de D. T. Suzuki e o ponto de partida é a confissão de Gil de que preso, em 1974, durante o regime militar brasileiro, isolado e decepcionado, teve experiências espirituais: “E vieram aquelas coisas cósmicas, de sair mesmo da terra, proporcionadas pela meditação, respiração, posturas, relaxamentos, diminuição da riqueza alimentar pela parcimônia que passou a adotar em relação à vida” (Rocha, 2004, p. 46). Várias letras musicais expressariam tais experiências. Em “Copo vazio” exporia o vazio de todas as coisas; em “Oriente” a palavra viagem se remete a buscas interiores; em “É preciso aprender a só ser” ensina que todos seríamos estudantes; os retiros e treinamentos aparecem em “Rituais espirituais”; a reflexão no dia-a-dia na letra de “Meditação”; a importância do momento na letra de “Aqui e agora”; o novo em cada instante na letra de “Era nova”. O autor

complementa esta visão informando que Gil também fala de Deus na música “Se eu quiser falar com Deus” (Rocha, 2004, p. 97).

Rocha conclui que Gilberto Gil responde aos impasses da contemporaneidade, através das alternativas da arte, da música e do Zen, que ofereceriam o encontro consigo mesmo. Abole-se o caos e se encontra o Caminho. O Zen é meditação e nas letras de Gilberto Gil estaria o Budismo, descrevendo situações de dor, de sofrimento e de angústia, e o roteiro para a superação através da compreensão do momento e ajuda na iluminação da vida. Com isto, Rocha, que antes identificara o Zen na cultura japonesa agora o descobre na Música Popular Brasileira.

A contracultura e a transformação das existências pelo Zen

O jornalista Luiz Carlos Maciel divulgou o Zen em artigos de jornais. Em 1978, reuniu-os em livro, abordando temas caros da contracultura como oposição oriente e ocidente, Zen no ocidente, existencialismo, rock, evolucionismo, Foucault, macumba, origem da ciência, psicologia budista, magia, entre outros. Aprecia de maneira simpática o livro de Murillo Nunes de Azevedo (1973), *O olho do furacão*, que desenvolve um vasto panorama de religiões e filosofias orientais. Maciel nota que Nunes de Azevedo resume o Zen, depuração final de todas as doutrinas orientais, como o sentar quieto sem nada fazer. Conhece também a antologia de textos budistas de Gonçalves (Maciel, 1978).

Nelson Coelho, escritor, jornalista e editor da antiga revista *Senhor*, apaixonado pela cultura japonesa, descobriu o Zen nos Estados Unidos e em São Paulo. Através da experimentação literária e do Zen escreveu contos e romances expondo seus desgostos com a civilização e cultura ocidentais, se aproximando da contracultura.

Em *Zen - Experiência de Libertação* narra seu itinerário no Zen. Na década de cinquenta foi correspondente de jornais brasileiros em New York, quando leu Watts, Suzuki e outros. Ao retornar ao Brasil, descobriu o Templo Zen da Rua São Joaquim e frequentou sessões de meditação, sem forças para sua continuidade, pois estava mais fascinado pela teoria do Zen:

ficar ali durante uma hora calado e imóvel, carecia de sentido, não respondia às minhas inquietações [...] A rigor, minha experiência

com o Zen só começou mesmo em 1970, quando resolvi voltar ao Templo Soto Zenshu para praticar o Zazen. Além da prática rigorosa, duas vezes por semana no templo e diariamente em casa, e da presença-exemplo do Mestre Ryohan Shingu (Coelho, 1978, p. 17, 19).

Coelho conheceu outros monges. Disto resultaram reflexões sobre a meditação, iluminação, realidade, o eu, o todo, o bem e o mal. Afirma que através do Zen percebeu seu lugar no cosmos. Sua mente pulou do dualismo entre indivíduo e Todo para além do processo conceitual, racional e discriminativo de conhecimento de modo maravilhoso. Coelho enfatiza que o Zen Budismo lhe proporcionou uma reflexão filosófica e uma experiência psicológica específica, em contraste com as da cultura ocidental que criam e ressaltam os dualismos como corpo e mente.

Orides Fontela (1940-1998), conhecida entre intelectuais por sua poesia lida e aplaudida, teve toda sua produção reunida num volume depois de falecida. (Fontela, 2006). É elogiada por grandes críticos da literatura brasileira, que a ignoram como praticante Zen por anos, a filiam somente aos modos de criação ocidental e à modernidade e nem aproximam Fontela dos cultores de *haikais*. Dias (2006, p. 3) afirma que Fontela teceu seus poemas através das imagens de flor, pássaro, espelho, pedra, fogo, tempo, deslocadas da realidade concreta para a abstração. Com concisão e sem sentimentalismo expressou insatisfação com coisas, palavras e vida, entrelaçados e conduzindo, em seus versos, para a anulação dos objetos e a destruição das formas, numa maneira peculiar de saborear o Zen em terras brasileiras, como em: “Os pássaros / retornam / sempre / e sempre. / O tempo cumpre-se. Constrói-se / a evanescente forma / Os pássaros / retornam. Sempre os / pássaros. / A infância volta devagarzinho”.

Além dos limites institucionais

Heródoto Barbeiro é jornalista da televisão (TV Cultura) e da rádio (CBN). Revela seu itinerário em entrevistas e em escritos. Conheceu o Zen por meio de Ricardo Gonçalves quando cursava História na Universidade de São Paulo onde lecionou por 12 anos. Entusiasmou-se com a meditação, que passou a praticar em sua residência. Recebeu os preceitos de leigo de Ryohan Shingu. Em 2005 publicou um livro sobre Buda como um adepto (Barbeiro, 2005), somente valorizando o Zen. Participar de *sesshins* e ouvir palestras de Shingu marcou sua

experiência Zen. Aprendeu que “é possível carregar sua igreja nas costas”. Confessa: “Tornei-me um budista errante simplório e atento na vida de jornalista. Desde então tento praticar o Budismo individualmente e procurando entender a profundidade dos ensinamentos de Sidarta Gautama, o Buda histórico” (Barbeiro, 2005, p. 114). Das historietas Zen retira várias ilações. É um dos poucos críticos do sincretismo do Budismo japonês no Brasil que distanciaria os brasileiros do ensinamento budista.

Do Zen para Amida

Ao lado das leituras e do treinamento Zen, Ricardo Mário Gonçalves e Murillo Nunes de Azevedo expressaram outra face do Budismo no Brasil. Revelando desafios, diálogos e contrapontos em seus envolvimento intelectuais na difusão e defesa do Budismo japonês desde a década de 60.

Gonçalves é figura ímpar entre os intelectuais budistas brasileiros por seu conhecimento da tradição budista universal e japonesa. Professor universitário, escreveu poucos livros sobre Budismo, mas numerosos artigos e ensaios que tratam da história do budismo japonês e temas budistas de filosofia, psicologia, teologia, etc.

Iniciou suas experiências com o budismo japonês em 1958 no Templo Hompa Honganji. De 1961 a 1971 atuou na Comunidade Budista Soto Zenshu como principal auxiliar de Shingu. De 1972 a 1980 foi ordenado no Shingon e colaborou com o Templo Koyasan. Em 1981, foi ordenado no Jôdo Shinshu Otani-ha, orientando o Instituto Budista de Estudos Missionários do Templo Nambei Hongan-ji. Em 1986 foi promovido ao mesmo nível hierárquico dos missionários japoneses. Historiador na Universidade de São Paulo, defendeu em 1971 a tese de doutoramento sobre a consciência histórica no amidismo japonês medieval (Gonçalves, 1975) e, em 1977, defendeu tese de livre-docência sobre a influência do Zen Budismo na formação da mentalidade racional e modernização no Japão pré-moderno (Gonçalves, 1977). Gonçalves é ímpar entre os intelectuais brasileiros porque suas pesquisas expressam o diálogo de um professor em pé igualdade com os especialistas nipônicos. Gonçalves, sem ascendência japonesa, domina o idioma japonês e, entre outras línguas, lê o chinês.

A sua antologia *Textos Budistas e Zen Budistas* o tornou conhecido além do círculo dos estudiosos de Budismo. Da primeira para a segunda edição ampliou consideravelmente o número de Escrituras da Índia, China e do Japão. Pela primeira vez, textos budistas, da maioria de escolas japonesas, somente conhecidos em inglês, foram traduzidos para o português. Com isso, os brasileiros tiveram acesso a um universo religioso bem rico.

Gonçalves defende que as espiritualidades orientais, inclusive o Budismo, são mais “escolas de auto-realização, do que propriamente religiões” (Gonçalves, 1976, p. 13). Elas afirmariam um Absoluto inacessível à linguagem. Seria possível recuperar a consciência de ser o próprio Absoluto. O Budismo seria o representante de um saber primordial, perdido e recuperado no decorrer das eras. Ultimamente pensa na experiência religiosa da Luz, onde Amida representa o aspecto principal e possibilita uma teologia (Gonçalves, 2002), pois Amida é a personificação do Absoluto, da vida cósmica e de onde as consciências brotam e para onde retornam (Gonçalves, 1976).

Dado que Gonçalves exerceu funções eclesiásticas por quase cinquenta anos, analisou os problemas passados e presentes das missões japonesas, é extremamente otimista ante as mudanças. Em quatro ensaios desenvolve assuntos como a opressão da maioria católica sobre os imigrantes budistas, a diminuição progressiva de fiéis nipônicos, a falta de aprendizado do português de monges japoneses (mesmo permanecendo décadas no Brasil), a preocupação de fiéis e membros do clero budista japonês em manter as cerimônias para os antepassados, entre outros. Como soluções, advoga o retorno à universalidade budista e o incentivo ao estabelecimento de pequenos grupos de budistas, descrendo de grandes números de conversões (Gonçalves, 1990, 1993, 2002, 2005).

O pensamento de Gonçalves é complexo e pouco cabe nesta breve síntese. Ele considera o Budismo como amplo sistema compreendendo elementos éticos, filosóficos, religiosos e práticas psicofisiológicas de meditação e de concentração. Isto o distanciaria de categorias ocidentais que o reduzem à filosofia, psicologia ou religião, inapropriadas para a sua percepção (Gonçalves, 1982).

Outro autor de múltiplas facetas é Murillo Nunes de Azevedo, que produziu muitos escritos budistas. Em *O Caminho de cada um: o budismo da Terra Pura*, narra seu percurso espiritual por diversas escolas budistas

japonesas. Engenheiro, especializado em transportes ferroviários, foi professor universitário de sua especialidade e também de Pensamento do Extremo Oriente. Em 1961 entrou em contato com as lideranças da Soto Zen no Brasil e no Japão, viajando em várias oportunidades para o Oriente. Em 1970, junto com Gonçalves, se voltou para o Shingon, na qual se iniciou no Japão. Em 1982 foi ordenado no Nishi Honganji.

Azevedo apresenta coerência em sua busca através de vários ramos do Budismo. O seu discurso se funda nos mestres das instituições que conheceu, mas se remetendo também a outros estilos de pensamento. No ensaio escrito em 1962, intitulado "O Caminho Direto", Azevedo aconselha as pessoas a pararem com o gesto sem finalidade, com o raciocínio sem controle, o remoer sem fim. Parando, se poderia mergulhar na vida e viver no furacão sem fugir dela. As coisas que sempre nos cercaram, pessoas e situações se apresentariam novas e puras. Cessaria o mergulho sem parar. Todas as coisas voltariam para onde sempre estiveram e se fundiriam em si mesmas (Azevedo, 1988). Em 1996, diz que a Libertação pode surgir um dia como um relâmpago, inaugurando um novo estado de consciência, iluminando a nossa escuridão e dando um profundo significado a ela (Azevedo, 1996, p. 44-45). Da sua passagem do Zen para o Shingon afirma: "Eu reconhecia a importância do Zen, mas buscava algo mais que pudesse ser implantado no solo brasileiro" (Azevedo, 1996, p. 9). O Shingon em São Paulo lhe decepcionou, pois identificara estar miscigenado com rituais africanos, se distanciando do que chama de autenticidade do Budismo japonês. E isto fugia a suas expectativas de estar filiado a uma organização verdadeiramente tradicional.

Outra faceta de sua obra é aplicar o Budismo em questões culturais de nossos tempos. Em *Reconstrução Humana* (Azevedo, 1971), se debruça sobre a comunicação de massas e defende a meditação budista como solução para a angústia existencial, porque realiza a comunicação com o ser despertado do condicionamento. Com exemplos Zen, concita a uma mudança interior. Conceitua o Budismo como uma arte de viver aplicável por cada um dentro de sua religião particular e que está próximo da ciência moderna. Explica a prática da meditação Zen e transcreve as regras para o *zazen*, elaboradas por Doguen. Há também fotografias de Ryohan Shingu em *zazen*. O estado final alcançado, afirma ser comum ao das mais variadas religiões. Coerente com outros seus textos, Azevedo defende a existência de uma experiência fundada numa noção

universalista do Budismo, porém buscando o primordial dele em comum com as demais tradições religiosas.

Perspectivas

Em 1964, enquanto o diretor e produtor cinematográfico Amâncio Mazzaropi lançava o filme *Meu Japão Brasileiro*, com brasileiros e japoneses no mundo rural, intelectuais brasileiros iniciavam a descoberta do Budismo japonês instalado na Terra de Santa Cruz. Quase no final há a cena de um casamento num templo budista de orientação amidista. Nota-se que o bonzo vestia suas roupas cerimoniais e gravata, adaptação que indica ser imigrante tornado missionário budista. O filme não esconde o exótico.

Por outro lado, é por ser menos “exótico” que explica que, entre todos os Budismos japoneses no Brasil, a maioria dos intelectuais optou pelo Zen. Somente Murillo Azevedo e Gonçalves realizam um itinerário encerrado pela adesão a Amida. A época da instalação dos templos budistas japoneses na sociedade brasileira coincidiu com o início da descoberta de budistas entre os imigrantes, mas poucos deles falavam o português. Porém, a barreira linguística foi contornada pelos brasileiros de alguma maneira. Era também o momento do impacto e dos impasses das transformações da cultura moderna no Brasil.

Os encontros, as leituras e as experiências sobre o Budismo japonês compõem um outro capítulo da história das espiritualidades e não se alicerça na tradição cristã, predominante por séculos no Brasil. Esta busca religiosa dos intelectuais aponta transformações históricas no nível das crenças e vivências socializadas e no nível das tensões suportadas pelos indivíduos cotidianamente. Grande parte do material examinado expressa tais elementos de maneira explícita. Revelam que a sociedade não é mais estática em sua estrutura e suas concepções de mundo. Se, concomitantemente, havia esforços de internalização de crenças e de rituais (Camargo, 1973) por parte da Igreja Católica, como forma de reação aos impasses da modernização, as tensões sociais e as alternativas culturais, especialmente desde a década dos anos sessenta, foram mais fortes, impulsionando os indivíduos a demandarem novas expressões em religiões estranhas até então. É um processo histórico durando pelo menos cem anos, desde meados do século XIX, e é parte da história dos intelectuais (Ory e Sirinelli, 2002) brasileiros.

A filosofia religiosa dos intelectuais se desdobra num leque de alternativas. Alguns intelectuais reivindicam o engajamento com o Budismo, enquanto outros o consideram somente uma curiosidade e, ainda para outros, é a reafirmação de suas ideias anteriores, de oposição à religiosidade tradicional católica. Aqui e acolá, em seus escritos, os intelectuais brasileiros indagam se o Budismo é religião e, para alguns, não é religião como o Cristianismo. Outros optam por reduzi-lo a caminho de autorrealização. Ao derrubarem barreiras diferenciadoras – a finalidade é comum a toda humanidade e não há diferenças entre Cristo e Buda –, suspeitamos que estariam apresentando um novo discurso para experiências já conhecidas. Mas, todos valorizam a prática da meditação. Não encontramos, neste mapeamento, debates entre si dos intelectuais e nem com outras correntes espirituais. Suas alusões ao mundo cultural mais amplo são indiretas, se afastam da religiosidade popular, tida como grosseira, longe da transmissão original e recheada de desejos de ganhos materiais.

Muitos intelectuais, como Coelho, Gonçalves, Barbeiro, Azevedo entre outros, encontraram nos imigrantes japoneses Budismos vivos, conjuntos de sabedorias e práticas voltadas para a preservação do patrimônio étnico-cultural desses imigrantes e para a mensagem universal budista. Talvez não como eles imaginassem, de acordo com suas leituras. Estas, por sua vez, são marcadas pela compreensão mediada pelo crivo da cultura. Como verdadeiros jogos, muitos intelectuais selecionaram conteúdos próprios para se distinguirem dos japoneses e encontrar a sua identidade. Por exemplo, o Budismo para Coelho e Murillo Azevedo tem multiplicidade de sentidos e possibilidades. Enquanto a preocupação principal de Azevedo foi conhecer um maior número de Budismos, a de Coelho foi fazer do Zen instrumento de resolução de problemas, quase terapia. Ambos combinaram vivências pessoais e textuais com a oralidade dos mestres budistas e transformaram tudo num conjunto que mostra as insatisfações com experiências anteriores (ateísmo para Azevedo, dogmatismo católico para Coelho). A presença dos imigrantes lhes impôs um Oriente não mais imaginário, mas próximo, apesar de diferente do que esperavam, sem deixarem de ser brasileiros, modernos e urbanizados.

Os praticantes de Zen, desde a década de sessenta, foram sucedidos por outros e, mesmo não havendo estatísticas sobre eles, a presença de um ou outro praticante, novo ou antigo, em determinado setor cultural mostra a relevância do Zen. A isto se soma o crescimento editorial de publicações sobre Budismo e Zen,

e o aumento dos grupos de praticantes nas grandes cidades brasileiras. O site *Dharmanet*, na internet, listava 36 endereços de grupos de meditação Zen no Brasil em 2004, enquanto havia só o Templo da Rua Joaquim nas décadas de sessenta e setenta. Da rebeldia, o Zen e o Budismo ganharam a redação dos jornais e das revistas de grande circulação, apresentados como uma alternativa espiritual. Foi uma grande caminhada em quarenta anos.

As dimensões da sua influência são difíceis de serem medidas, devido à multiplicidade de facetas espalhadas pelo Budismo japonês na cultura brasileira. Trago três exemplos. No primeiro, a escritora Heloísa Prieto cria uma história infantojuvenil, onde uma família acolheu uma senhora japonesa. Quando Maria-san se fere é tratada com acupuntura, estranha à medicina tradicional brasileira. Da família dela, é dito se fortalecer “com o poder da montanha, uma espécie de energia mágica que chamavam de *shugendo*” (Prieto, 1998, p. 15), alusão não explicada ao esoterismo budista. Ganhando um livro, a narradora percebe que Zen ou budista é sinônimo de ser calma e confessa:

Estudar zen-budismo me fez entender [...] que Maria-san era totalmente “zen”, uma adepta do caminho do meio. [...] o caminho do meio é o caminho da integração. Que a maior parte das pessoas passa a vida tentando separar tudo em categorias: que as coisas valem ou não a pena, quem é do bem e quem é do mal, quem é o vencedor e quem é o perdedor. Porém o caminho do meio é acreditar que as coisas se misturam, se completam e que ninguém anula ninguém (Prieto, 1998, p. 42-43).

Esta literatura revela alternativas de concepções para um público adolescente, mas não sabemos a dimensão do seu alcance.

O segundo exemplo é o de Igor Rossoni que se diferencia dos autores anteriores pela aplicação do Zen para entender a escritora brasileira Clarice Lispector (Rossoni, 2002). Em nenhum momento Rossoni tenta estabelecer elos de leituras ou práticas Zen por Clarice Lispector. Trata, isto sim, de se valer do Zen como uma metateoria para examinar a sua obra, transformando em categorias de entendimento aspectos do Zen, como o processo de individuação e a experiência pessoal Zen; o processo de escritura de Lispector e o *koan*; a epifania e o *satori*; o olhar de Clarice e o olhar do mestre Zen; a eloquência do silêncio literário e o *sunnyata*; a identidade de opostos, como o ponderável e o imponderável. Saindo do *zendo*, o Zen se lançaria como instrumento para aferir alternativamente a literatura.

O terceiro exemplo é o de Coen, missionária da Soto Zen, que iniciou seus estudos em Los Angeles, não passando pelos portões da Rua São Joaquim. Ordenada no Japão em 1983, permaneceu em mosteiros femininos por doze anos. Retornou ao Brasil em 1995, quando foi designada, por seis anos, como responsável pelas atividades do Templo da Rua São Joaquim, depois de Moriyama. Em 2004, se retirou deste e fundou sua comunidade Zen. Exerce intensa atividade missionária. Seu primeiro livro *Viver Zen: reflexões sobre o instante e o caminho* foi publicado pela editora do jornal “A Folha de São Paulo” e é resultado mais de experiências. Num debate sobre a pena de morte revela que “Fiquei revisando minha cabeça atrás de textos sagrados que pudessem concordar com isto (a pena de morte). Sei tão pouco de textos. Sei mais de experiência do ser, do respeito à vida” (Coen, 2004, p. 67). Com uma maneira peculiar discursiva Zen, reflete sobre o cotidiano. O ensino tradicional budista é exposto de forma sugestiva revelando uma sensibilidade no uso da palavra. Ao afirmar que a morte não apaga as ações, os pensamentos e as palavras, diz: “Ficam girando, um redemoinho da memória na História. Tudo retorna. Causalidade. Carma. Quem quer viver para sempre?” (Coen, 2004, p. 67).

Em visita ao mosteiro do Morro da Vargem, Coen relaciona a manutenção de tradições japonesas, por brasileiros, com suas próprias lembranças de seus dias no Japão. Avalia que a fundação do mosteiro e a vocação religiosa de Cristiano Daiju possuem uma extraordinária dimensão Zen. Antigos amigos se foram, pediu esmolas com sandálias de palhas de arroz e sentou em silêncio, por isso: “deixo o meu testemunho de quem foi e apreciou. Lá nas terras de Ibirapu, encontra-se um mosteiro muito zen” (Coen, 2004, p. 63). Coen é, pois, resultado da influência do Zen pela absorção da tradição japonesa, dando-lhe certo tom brasileiro, sem deixar de pensar a cultura brasileira na universalidade, desafiando as afirmações dos atrasos brasileiros.

Um dado da importância do Budismo japonês na cultura brasileira é a publicação crescente e persistente de livros Zen nas três últimas décadas, revelando não ser um fenômeno transitório de consumo. Neste artigo procuramos identificar as dimensões culturais dessas experiências com o Budismo e indagamos o que delas resultou, gerando mudanças nas percepções e nas formas simbólicas. Prieto, Rossoni, Coen e Rocha realizaram experiências originais em seus escritos mostrando novas qualidades de refinamento. Há, nos intelectuais brasileiros, certa persistência histórica e alguns revelam mudanças de

consciência, no mínimo, ao comparar Buda e Cristo, ao relacionar Cristianismo e Budismo, e assim introduzem uma nova espiritualidade, competindo com a tradição dominante do quadro central das religiões no Brasil, onde só o Cristo é a figura central dos discursos. O Budismo lido, relido, apropriado, vivido e experimentado trouxe alternativas. O Budismo genérico ganhou corpo no Budismo Japonês.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Guilherme de. *As palavras do Buddha*. Rio de Janeiro: Tecprint Gráfica, 1968.

_____. *Haicais completos*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1996.

ALMEIDA, L. Nobre de. *O Japão antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1939.

ANJOS, Augusto dos. *Toda Poesia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ANÔNIMO. Não se incomode. Trad. Guilherme de Almeida. *O Teosofista*, vol. 36, n.6, 1948, p. 19.

AZEVEDO, Aluísio. *O Japão*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1948.

AZEVEDO, Murillo Nunes de. *A reconstrução humana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

_____. *O Olho do furacão: um panorama do pensamento do Extremo Oriente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

_____. Zen-Budismo: o Caminho Direto. In: SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. São Paulo: Pensamento, p.33-45, 1988.

_____. *O caminho de cada um: o Budismo da Terra Pura*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

BARBEIRO, Heródoto. *Buda: o mito e a realidade*. São Paulo: Madras, 2005.

BARROSO, Ernani. *Zen: vendo na natureza do eu*. Rio Empresa Editora Gráfica e Editores, 1977.

BRITO, Raimundo Farias. *O mundo interior*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunaes, 1914.

_____. *Inéditos e dispersos*. São Paulo: Grijalbo, 1966.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CENNI, Roberto. *Kan-ichi-Sato: vida na água*. São Paulo: Pioneira, 1993.

CHARTIER, Roger. (Org.). *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CIFLOVEDO. *Ilusão, desejo e nirvana* (A sabedoria oriental e o pensamento moderno). São Paulo: LEIA, 1952.

_____. *Angústia e beatitude*. São Paulo: Editor Folco Masucci, 1968.

COELHO, Jacinto A. do P. et al. *Dicionário de Literatura*. v. II. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Publicações, 1969.

COELHO, Nelson. *Experiência direta de libertação: Zen*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

COEN, Monja. *Viva Zen: reflexões sobre o instante e o caminho*. São Paulo: Publifolhas, 2004.

DIAS, Mauricio Santana. A felicidade feroz. Folha de São Paulo, São Paulo, 7 maio, 2006, Mais!, p. 3.

FONTELA, Orides. *Poesia reunida*. São Paulo: 7 Letras; Cosac Naify, 2006.

GOGA, H. Masuda. *O haicai no Brasil*. São Paulo: Editora Oriente, 1988.

GONÇALVES, Ricardo Mário. A trajetória de um budista brasileiro. In: USARSKI, Frank (Org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, p. 171-192, 2002.

_____. As flores do Dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul. Aspectos dos vários Budismos no Brasil. *Revista USP*, Dossiê Religiosidade no Brasil, set.-nov., n. 2, São Paulo, 2005, p. 198-207.

_____. *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval*. São Paulo: Coleção da Revista de História, 1975.

_____. Fundamentos teóricos e práticos da meditação budista. In: CINTRA, Raimundo. (Org.) *Mergulho no Absoluto*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 63-71.

_____. O Budismo japonês no Brasil. In: LANDIM, L. (Org.) *Sinais dos tempos*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

_____. (Org.) *Textos budistas e zen budistas*. São Paulo: Cultrix, 1976.

_____. *Uma obra de ética econômica budista no Japão pré-industrial: estudo sobre o Banmim Tokkyo de Suzuki Shosan*. Tese (Livre-Docência), FFLCH- USP, São Paulo, 1977.

_____; GONÇALVES, Ivonete. As religiões dos imigrantes japoneses no Brasil. In: DREHER, Martins H. (Org.) *Imigração e História da Igreja no Brasil*. Aparecida: Editora Santuário, 1993.

GONÇALVES FILHO, Antonio. Odete Lara volta e ensina o que aprendeu. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 set., 1997, Caderno 2, p. D7.

KONDER, Alexandre. *História do Japão: resumo*. Rio de Janeiro: sem editora, 1939.

LARA, Odete. *Meus passos em busca da paz*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos, 1997.

- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LOPES, Paulo Cesar. *Pode um cristão ser budista?* São Paulo: Paulus, 2004.
- MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. São Paulo: Global; Rio de Janeiro: Ground, 1978.
- MOISÉS, Carlos Felipe. F. Matsuo Bashô e os haicaístas brasileiros. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 2 ago., 1997, Cultura, p. D6.
- ORY, Pascal; SIRINELLI, Jean-François. *Les intelletctuels en France*. Paris: Armand Colin, 2002.
- PACHECO, B. *Pocket Zen*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- PRIETO, Heloisa. *Dragões negros*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.
- REICHENBACH, Carlos. Memórias de um cinéfilo da Liberdade. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 mar., 1993, Mais!, p. 3.
- ROCHA, Antonio C. *As pedras do Zen*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.
- _____. *O caminho da auto-perfeição* (romance). Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1991.
- _____. *O que é budismo*. São Paulo Brasiliense, 1984.
- _____. *Zen Budismo e literatura: a poética de Gilberto Gil*. São Paulo: Madras, 2004.
- ROSSONI, Igor. *Zen e poética auto-reflexiva de Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- SAITO, Roberto et al. *100 haicaístas brasileiros*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1990.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. Trad. Murillo Nunes de Azevedo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- TELES, Antonio Xavier. *Introdução ao estudo da filosofia para o 2º grau, vestibular e madureza*. São Paulo: Ática, 1972.
- USARSKI, Frank. (Org.) *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.