

NOTAS SOBRE A CONDIÇÃO DO PRATICANTE BUDISTA

Daniel Alves

Resumo: Uma peculiaridade concernente aos praticantes ocidentais budistas diz respeito a uma recusa declarada em afirmar de forma categórica sua identidade religiosa. Aqui, por meio de trabalho de campo e de entrevistas numa comunidade religiosa budista ao sul do Brasil, procuramos apontar nexos possíveis para este comportamento, que pode estar gerando reflexos sobre os dados censitários sobre a situação do budismo no Brasil.

Palavras-chave: Identidade Religiosa – Budismo no Brasil – Budismo Tibetano.

Abstract: One of the main characteristics of occidental followers of the Buddhist religions is an explicit refusal to admit their religious identity. In this work, by means of fieldwork and interviews in a Buddhist community in southern Brazil, we try to identify possible reasons for such a behaviour, which might be causing effects on census data about the condition of Buddhism in Brazil.

Keywords: Religious Identity – Buddhism in Brazil – Tibetan Buddhism.

Em um dia de abril deste ano, no ônibus, conversava com um praticante de um centro budista que estuda na mesma universidade em que leciono atualmente. Em artigo que naquela época estava escrevendo, observava uma dinâmica social em nível microssociológico que, ao nível macro, fazia-me pensar que existia uma atração generalizada pelo dharma

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor substituto no Departamento de Antropologia – UFRGS (danalves1978@yahoo.com.br).

Esse artigo foi trabalhado a partir da dissertação de mestrado “Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao Sul do Brasil” (Alves, 2004). Agradeço aos membros da banca (Luiz Eduardo Soares, Cornélia Eckert e Bernardo Lewgoy) e ao orientador, Carlos Alberto Steil, pelas críticas e sugestões.

em camadas médias e escolarizadas que não se traduzia num aumento de fiéis em termos quantitativos no censo.¹ Levantei a questão que orientava o artigo que estava redigindo, e obtive uma resposta: “se o IBGE² me perguntasse, eu não iria dizer que sou budista”. Embora isso fosse dito, chamou-me a atenção que, logo após, este praticante falava de retiros, história do budismo e tensões internas ao campo com desenvoltura e naturalidade.³ Isso, a nosso ver, indica uma relação entre adesão e afirmação de identidade religiosa que não se restringe a este praticante, e que, ao menos na superfície, pode indicar uma espécie de contradição. Nossa meta aqui é explorar esse paradoxo.

Realizamos, no decorrer de 2003, trabalho de campo numa comunidade budista, o Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB-RS). O Centro de Estudos Budistas foi fundado em 1984, por um então professor de física da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Alfredo Aveline, na época ligado ao Soto-Zen. No início da década de 90, Aveline tornou-se aluno de Chagdud Tulku Rinpoche, mestre budista tibetano Vajrayana da linhagem nyingma. Na seqüência, desvinculou-se de suas atividades universitárias, e passou a se dedicar integralmente ao seu mestre e ao CEB. Em 1996, Aveline foi ordenado lama e passaria a ser conhecido como Lama Samten. Nessa época, o termo “bodisatva”⁴ foi incorporado ao nome do

¹ Questão inicialmente levantada por Usarski, 2004, e discutida em Alves, 2006 (no prelo).

² Nota do autor (NA): Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, responsável pelos censos nacionais.

³ Esse aspecto já foi salientado em termos mais extensos, em relação à situação do budismo no Ocidente. Lemos, por exemplo, em Wallace (2002, p. 35): “O budismo no Ocidente freqüentemente não é praticado como uma religião; muitos ocidentais que se engajam em práticas budistas não vêem a si mesmos como budistas”. Atribui-se, ainda, esse aspecto a níveis menos densos de compromisso. Neste texto salientamos que, no estudo de caso que examinamos, mesmo praticantes engajados exprimem de forma muito relativista seu próprio engajamento.

⁴ O termo *bodisatva* está relacionado com a vertente budista se expandiu pelo norte da Ásia, o budismo Mahayana, base tanto do Soto-Zen quanto do budismo tibetano. Acredita-se que o *bodisatva* seja o ser iluminado que, por opção, não sai dos ciclos de sofrimento, reencarnando continuamente para ajudar outros seres a também alcançar a iluminação.

antigo CEB, e atualmente, devido à fundação de outros grupos do CEBB no país, tornou-se necessário especificar na sigla o estado de atuação do centro. Atualmente, no CEBB-RS, a orientação dos ensinamentos coaduna influências do Soto-Zen (com foco na meditação silenciosa e na não-discursividade da transmissão dos ensinamentos) e do budismo tântrico tibetano.

Aqui, nosso intuito é tomar um foco apenas anunciado no texto supracitado. Entramos aqui em contato com dados provenientes de “praticantes”, pessoas que se encontravam, no momento em que estavam contribuindo para a pesquisa, envolvidas com seu professor de dharma (no caso, lama Samten) e às atividades de sua sangha. A exploração dos dados detém-se na exposição de relatos biográficos e percepções pessoais de praticantes budistas, de acordo com alguns temas conduzidos pelo pesquisador: relações com a religião de origem, trajetória biográfica e religiosa, pontos de atração com a perspectiva budista e engajamento em projetos no CEBB-RS.

ATRAÇÕES E MOTIVAÇÕES DE ALGUNS PRATICANTES BUDISTAS

A pesquisa de campo, levada a cabo no decorrer de 2003, iniciou com uma série de visitas semanais a uma reunião que ocorria todas as terças, na qual se desenvolvia meditação silenciosa. A casa no bairro Menino Deus, em Porto Alegre que por muitos anos fora a sede do CEBB, estava naquele momento sendo utilizada para reuniões semanais de meditação silenciosa ou práticas tibetanas. Atualmente, esta casa está em processo de venda, de forma que as atividades do CEBB-RS concentrar-se-ão, ao que parece, na sede do Instituto Caminho do Meio (daqui por diante, ICM), na cidade de Viamão-RS.

A história da compra do terreno em Viamão por si só seria interessante, e provavelmente será contada um dia por quem se dedicar a escrever a história do CEBB ou de lama Samten. Por ora, basta dizer que se trata de um terreno que foi dividido em diversos pequenos lotes, que estão servindo de

base para a construção das casas dos praticantes mais dedicados ao lama. Esse é o caso de Olga, que morava na sede do Instituto Caminho do Meio em Viamão. Veio morar no instituto, segundo ela mesma, no ano de 2002. Conheci-a de vista, por suas passagens na sala do Menino Deus nas terças, mas fui a conhecer somente no retiro de julho de 2003. A partir desse retiro, fiz contatos com Francisco e Demétrio, que compõem com Olga, para efeitos deste artigo, o grupo de entrevistados com maior integração na *sangha*.

Os pais de Olga eram ligados a um catolicismo tradicional comum aos descendentes de imigrantes italianos no sul do Brasil. O trajeto que a conduziu ao budismo remonta a um namorado da sua juventude, praticante independente do zen-budismo que pintava quadros que marcaram seu senso estético. Ficaram juntos dez anos, tempo no qual soube através dele, e pelos livros que ele indicava, acerca dos ensinamentos budistas.

Depois nós nos separamos e eu fui morar na França, mas sempre buscando através da arte esse lado oriental, a filosofia oriental, essa coisa do zen, 'pode ser como pode não ser'. Eu vivia sempre investigando e analisando as coisas por esse lado, mas muito vagamente. E aí se passaram 20 anos de vida de samsara, vivendo na França, na África, em vários outros lugares. E volto para o Brasil e aí depois de um certo tempo eu comecei a pensar novamente em me aprofundar no zen budismo, e com vontade de praticar. Aí eu tava morando em Florianópolis, vim embora pra cá e pensei em procurar, eu sabia vagamente que existia um grupo zen aqui.

Quando perguntei se, durante o período de *vinete anos de samsara*, tinha acessado alguma religiosidade, sua resposta foi:

Não. Nada. Eu era assim, qualquer coisa que fosse de religião eu corria como o diabo da cruz, porque a gente vinha daquela época onde era aquela falsa moral religiosa. As pessoas vinham à missa, pregavam uma coisa, e chegavam na rua e faziam outra. Então a nossa geração veio quebrar com essa coisa toda, com esses tabus, com essa falsa moral, e não colocou nada no lugar. E o budismo veio entrar, mas já misturado com a filosofia, para mim, entende?

Aqui, encontramos um ponto de vista contracultural bastante forte, assentado na crítica às instituições religiosas e às “falsas morais” em vigência. O início de sua trajetória é marcado por uma primeira ruptura com a religião de origem, o que é padrão comum nas religiosidades budistas da segunda geração do “budismo de conversão” no Brasil, seguindo a terminologia proposta por Usarski (2002). Olga parece ter se distanciado do catolicismo de origem através do seu trabalho como *marchand*, enquanto que a aproximação o budismo “já vinha com a filosofia”, o que aponta para a valorização da dimensão existencial.

Encontramos um exemplo de ruptura mais brusca com o catolicismo de origem em Demétrio. Tinha vinte e oito anos à época da pesquisa, morava num bairro de classe média em Porto Alegre com a mãe, e estava em fase final de curso em arquitetura. Integrava a sangha do CEBB há três anos, também por intermédio da *sangha* de lama Samten. Demétrio, ao contrário de Olga, não expressou vinculações diretas de origem étnico-religiosa. Seu primeiro contato com as religiões foi como coroinha de uma igreja próxima à sua casa, participação incentivada pelos avós, que moravam numa cidade ao noroeste do Rio Grande do Sul.

Isso foi dos nove aos doze anos, ou dos oito, isso bem no início, eu comecei com o cristianismo. Depois, eu comecei a ir na onda da minha mãe. Ela ia fazer um curso de astrologia, ‘ó, vamos lá’, fazia um curso de astrologia. Aí, ela começou a freqüentar o centro espírita, e eu freqüentava o centro espírita.

Até eu acho que (NA: o espiritismo) é uma espécie de novo cristianismo. Um cristianismo renovado. O centro espírita, ele tem mais vida. Vai numa missa, tu só vê velho. É o mesmo discurso. É uma igreja muito arcaica, uma coisa muito senil. Claro, coisa diferente desses movimentos carismáticos que tem aí na Igreja Católica, essas coisas novas aí. Uma coisa muito ultrapassada, tu não vê vida no culto religioso.

Então, teve isso: teve um tempo de espiritismo, fiz curso de astrologia um ano. Ainda mantenho algum contato com astrologia. Faço mapa astral por computador, interpreto um pouco. Cheguei, um pouco, a ir à GFU (NA: Grande Fraternidade Universal), e tenho me interessado por religiões em

geral, mas eu tenho freqüentado mesmo, de uns três anos pra cá, é o budismo. Mas procuro me informar de várias religiões, e a visão das outras religiões sobre o budismo. (...) Tentar ver o que as várias religiões falam, fazendo um leque, um mosaico.

Mas inicialmente eu fui no budismo pela minha mãe. Era mais um modismo religioso, no momento dela. Aí eu fui, ela saiu. Nós temos um terreno, lá, inclusive.

A compra do terreno no CEGB foi efetuada, segundo este entrevistado, no ímpeto de um “modismo” da mãe, que o comprou com os rendimentos que recebe como funcionária aposentada do judiciário. É interessante observar as avaliações que Demétrio fazia das possibilidades do campo religioso. Quando lhe perguntei de onde vinha a sensação de que o budismo estava “na moda”, depois de um breve silêncio, a resposta fora esta:

Do mundo, assim. A coisa mundial do Ocidente. Não é só o budismotibetano: bruxaria também tá na moda. As bruxarias tipo Wicca, porque o cristianismo, ele... Vamos dizer assim, nos meios intelectuais, o cristianismo se esvaziou muito. A Igreja Católica, não sei, mas eu acho que se perdeu completamente (...). Então, a Igreja Católica tá muito em decadência. Tem os evangélicos, que tão em ascensão, mas é uma coisa assim mais de massa, é uma proposta de massa. Tem o espiritismo, que tá no Brasil, é uma coisa forte, mas é também uma coisa de massa. Um tempo, eu tive ali, e eu vi que ali, não tem nada mais complexo do que eu vi ali. Não tem nada de muito complexo no espiritismo, é uma coisa de massa. Mas eles mesmos falam que é pra ser de massa. Os espíritas mesmos falam que é pra ajudar um monte de gente que está sofrendo dentro dos seus problemas, ali.

Embora não partilhemos das crenças que movem essas opiniões, aqui nosso interesse é perceber como esse enquadramento do campo religioso surge num contexto sócio-econômico mais amplo. Aqui temos salientada uma demanda por uma religião que seja “complexa”, ou seja, intelectualmente compatível com as expectativas de consumo reforçadas pelo ensino universitário, por uma posição social definida e por processos sociais mais

amplos, como a derrocada das identidades religiosas herdadas. Ou seja: a referida “complexidade” para nós não está nas religiões referidas, mas na percepção dos sujeitos que identificam a “complexidade” como atrativa e boa, em detrimento das outras opções religiosas.

O mapeamento pessoal do campo religioso a que Demétrio acabou nos conduzindo faz-nos lembrar que estamos observando através desses dados opiniões de uma primeira geração de herdeiros da contracultura, movimento das décadas de 60 e 70 que reforçou a desconfiança quanto às religiosidades institucionalizadas. No mesmo passo, voltou-se a atenção para as religiosidades que propunham o desenvolvimento de potencialidades individuais, num contínuo processo de autoconhecimento. Uma das ferramentas para aprofundar o processo seria a meditação, o que nos leva a estabelecer umnexo: essas décadas de difusão dos princípios de liberdade individual no Ocidente (quanto a religião, gênero e moral sexual, por exemplo) foram marcadas também pela pluralização das religiosidades budistas (Baumann, 2002). Projetando sua situação atual no passado, Olga, que afirmava ter reencontrado os valores cristãos no budismo, falava de sua ojeriza a contextos religiosos e o quanto o budismo fez sua estória verter para outro lado:

Eu mesma, talvez a uns quinze, vinte anos atrás, se chegasse num lugar onde as pessoas estivessem sentadas em posição de lótus, fazendo prostrações e essas imagens todas (referindo-se às deidades do budismo tibetano), eu ia morrer de rir. Eu ia dizer, “tá todo mundo maluco!”. Então, nessa fase da minha vida, de maturidade, todas as questões que estavam se apresentando de maneira mais aprofundada que na juventude. Na juventude tu ainda acha que tu encontra respostas, e o budismo veio, de uma certa maneira, não explicar, porque não explica nada. Mas veio preencher, veio... eu me senti... nutrida, não sei como explicar isso, talvez não tenha ainda as palavras para que a gente possa definir um pouco mais o que é essa experiência, que eu acho que existe em todas as pessoas. Às vezes, eu lia muito São João da Cruz, e às vezes me lembra um pouco aquele amor que desperta...

Ainda: em Olga, como em outras entrevistas, encontramos uma reconciliação com a religiosidade de origem, estimulada pelo caminho espiritual atual. O caminho de adesão de uma religião não leva a uma anulação das tradições anteriores: pelo contrário, nos casos que estudamos a adoção de uma perspectiva budista levava a uma reinterpretação das anteriormente conhecidas. A justaposição de elementos de religiões diversas, nas religiosidades contemporâneas, é devidamente assinalada por Tweed (2002) em relação ao processo cultural mais amplo:

Finalmente, identidades religiosas podem ser complexas para convertidos. A conversão envolve uma mudança mais ou menos (freqüentemente menos) completa de crenças e práticas. A tradição antiga nunca some completamente; a nova nunca se impõe completamente. Isso foi verdadeiro para cristãos convertidos na África colonial, Ásia, Américas do Norte e do Sul, onde as práticas indígenas coloriam a vida religiosa de muitos nativos “convertidos” (Tweed, 2002, p. 19; tradução livre minha).

Sintetizando, temos três fundamentais demandas de sentido, entre os que num primeiro momento se aproximam do budismo. Uma primeira orienta o interesse para aspectos filosóficos ou existenciais. Outra foca mais os aspectos concernentes à resolução de problemas cotidianos, através da meditação e da pacificação da mente. E, por fim, temos o interesse soteriológico, voltado para os temas da liberação dos ciclos de sofrimento cármico (Wetzel, 2002, p. 278). Entendemos que, no processo que leva a um caminho de adesão plena, esses aspectos vão sendo trabalhados aos poucos, e depois se tornam focos possíveis de abordagem, no momento em que o praticante passa a transmitir os ensinamentos às pessoas que se aproximam da sangha.

A experiência narrada de *insights*, relacionados com avanços de compreensão doutrinária, com maior conciliação do corpo com a prática formal ou por conflitos de relacionamento, no domínio familiar ou na sangha, marcava nas trajetórias individuais contínuas aproximações com o budismo, e níveis mais profundos de pertencimento e crença. A

partir de um relato específico, daremos um exemplo das (des)continuidades narrativas do processo. Na próxima parte, deter-nos-emos mais sobre a narrativa de Francisco, cotejando dados das outras entrevistas quando necessário.

LEITURAS BUDISTAS DE TRAJETÓRIAS PESSOAIS

Segundo Wetzel (2002), tornou-se comum no ensino do budismo no Ocidente a transmissão por meio de “professores leigos”, em consequência da expansão do interesse nas diversas tradições. Esses professores, de ambos os sexos, por vezes são casados e vivem com os filhos. Dedicam boa parte de seu tempo a um professor de dharma, auxiliando em tarefas de ensino dos neófitos, administrativas e de manutenção das salas de prática e templos. Embora não tenham títulos de ordenação como “lama” ou “mestre”, a constituição social desses professores nos grupos depende de sua vinculação a uma linhagem budista, através de sucessivas relações mestre-discípulo que, segundo as crenças, remontam até o próprio Buda:

A maior parte dos professores leigos de primeira geração no Ocidente foram treinados autorizados por professores asiáticos; a segunda geração foi formada principalmente pelos professores ocidentais de primeira geração. Em geral, a maioria dos professores leigos, homens e mulheres, são bem aceitos nas suas comunidades ocidentais, embora freqüentemente muitos professores asiáticos, assim como um considerável número de estudantes ocidentais, parecem preferir que os ocidentais que ensinam sejam monásticos e homens (Wetzel, 2002, p. 277; tradução livre minha).

A relação entre mestre e discípulo, nas linhagens budistas clássicas como os budismos zen e tibetano, é o canal principal de transmissão (“*mente a mente*”, como enfatizavam na comunidade estudada aqui). A questão posta por vários autores (e em Wetzel, com a qual concordamos apenas em parte), é que existe no ensino do dharma uma contínua tensão entre a autoridade tradicional do mestre ou lama, como ela é imaginada nos tex-

tos budistas⁵ ou nas tradições orientais, e a maneira com a qual se pensa o indivíduo no oeste.⁶

Como um caso ilustrativo da condição desses “professores leigos”, citamos o de Francisco. Tinha 22 anos e era um dos autorizados por lama Samten a dar ensinamentos aos que estavam se aproximando do budismo. Em novembro de 2003, Francisco estaria viajando para a Índia, para receber o treinamento tibetano tradicional. O que há de mais próximo a nós, nesse tipo de treinamento ritual, é o dado no *Khadro Ling*, em Três Coroas-RS, sangha que há anos atrás tinha como mestre Chagdud Rinpoche, mestre de lama Samten. Durante um retiro de nove dias, em que participamos na sede do CEBB em Viamão, Francisco conduzia a parte dos rituais. Possuía um *know-how* reconhecido nesse tipo de atividade, conduzindo sessões de recitação (*pujas*) em tibetano e em português que poderiam durar horas.

O seu ponto de partida é uma viagem que fez com os pais ao Chile, quando tinha cinco anos. Os pais eram espíritas, mas segundo Francisco, o espiritismo foi para eles uma porta para uma série de caminhos espirituais alternativos. Numa comunidade religiosa da Grande Fraternidade Universal que visitaram no Chile, havia uma sala em que os seus pais faziam práticas de meditação. Enquanto os adultos meditavam, as crianças eram deixadas numa sala ao lado, participando de atividades recreativas.

Eu queria entrar na sala de meditação. (...) Não que eu quisesse fazer meditação, mas eu queria estar junto com os meus pais. Eu preferia estar junto dos meus pais, mesmo em silêncio, do que ficar brincando com as crianças. (...) Me

⁵ Ver, por exemplo, as estórias clássicas do budismo tibetano, como a relação entre Jetsun Mila, mais conhecido como Milarepa, e seu mestre Marpa. Milarepa teria vivido na transição dos séculos X e XI DC, e segundo as lendas, teria se submetido a um treinamento por Marpa que quase o levou à morte, dentro de uma relação mestre-discípulo extremamente hierárquica. Contudo, lendo a estória integralmente, percebe-se que é uma narrativa de significado, como nos grandes mitos.

⁶ Um dos temas candentes em torno dessa tensão “hierarquia e individualismo” é o dos “escândalos sexuais” que tem posto na mídia mestres budistas, padres católicos, etc. Para conhecer dois exemplos conhecidos no *milieu* budista, ver Bell, 2002.

lembro de um dia em que eu chorei, chorei, chorei, pra entrar na sala, e me deixaram entrar. Incrível, porque eu tô lembrando disso agora, eu não tinha me lembrado disso. Eu tinha ouvido a orientação da meditação.

Segundo Francisco, a meditação que seguiam na sala era bem parecida com a do budismo tibetano, com visualizações de cores, imagens, etc. Logo após essa viagem, a vida passou a ficar mais difícil, segundo Francisco. Dois anos depois da viagem, seus pais se separaram, e até a adolescência não ouviria mais falar de meditação. Temos aqui, inclusive, um tema já apontado em Olga: o de uma primeira conexão com o budismo estabelecida, mas não compreendida profundamente, a ser retomada num outro momento da vida.

Podem-se dar muitas interpretações e metáforas para o que um lama significa e faz. Em torno do lama Samten, consolida-se um conjunto de pessoas, objetos e memórias. Por vezes, essas memórias tornam-se densas de significado, e essa densidade é explicada mais direta, por uma ligação entre o lama, o budismo e a pessoa que fala. O momento do encontro com o lama foi freqüentemente referido como “especial”, principalmente entre os alunos com maior tempo de prática.

O termo “conexão” era recorrente nas falas de praticantes. A primeira vista, quando falavam de conexão, parecia-me que falavam de relações sociais, geralmente associadas com o mestre ou com os convivas da sangha. Contudo, ao ouvir a palavra em várias circunstâncias, passamos a articular “conexão” com a noção de “carma” no budismo⁷. Relações cármicas não são

⁷ Compreendemos “carma” como um “significante flutuante”, ou seja, uma imagem sonora de significado indeterminado, fundamental para mediações dentro de sistemas simbólicos, onde os significantes sempre excedem os significados a disposição (Lévi-Strauss, 1974, p. 34-35). Carma, como utilizado nas situações que observamos, pode designar tanto uma qualidade (“conexão cármica”) quanto algo passível de ser criado (estamos continuamente “produzindo carma”, positivo ou negativo); pode estar disperso (“tudo é carma”) ou concentrado em alguém, etc. Nos relatos, a noção de carma parece oferecer uma densidade a mais para momentos ou fatos cujo sentido é duvidoso ou sublime, dando para fatos narrados de importâncias diversas uma significação mais ampla daquela que a simples aparência permitiria perceber.

necessariamente negativas segundo as concepções difundidas no CEBB, tanto que o carma pode ser positivo e acumulável (“mérito”). No âmbito das histórias dos praticantes, o significante “conexão” estabelecia um significado denso à narrativa. Para Olga, por exemplo, a re-conexão foi associada com a volta ao Brasil, especialmente com uma visita com amigos ao templo de Três Coroas:

Na subida do morro, eu senti um clima... Aí a gente entrou, e quando íamos entrando, era ainda o templo antigo, pequeno que tinha lá, e quando íamos entrando tava o lama, o Aveline, na porta (...). E o lama me olha e diz assim: “Eu te conheço”, e eu digo, “eu também te conheço”, nós nunca tínhamos nos encontrado.

E aí eu entro e fico encantada, com aquelas cores todas do tibetano. Eu digo “Meu Deus do céu, isso é a vida! É aqui que eu vou ficar!”. Era tudo lúdico, uma grande brincadeira.

Aqui, a conexão com o lama associa-se a dois reencontros. O deslumbramento estético do budismo tibetano remetia ao senso estético de seu namorado da juventude. E o encontro com o lama apontava, num plano subentendido, para a possibilidade de que se tratasse de um encontro não-fortuito, cármico. Já a passagem de Francisco para o budismo fez parte de um período de crise, aos quatorze anos, em que segundo ele não sabia “o que fazer da vida”. Sua narrativa sempre aponta a precocidade de suas experiências de vida, inclusive aos dilemas ligados ao seu futuro profissional. Foi quando teria surgido a memória da viagem ao Chile:

E aí eu falei com a mãe, lembrei da conexão, “você não algum método de meditação, algum tipo de relaxamento, alguma meditação que tu possa me ensinar?”. Aí, a minha mãe, por um aspecto cármico, surgiu talvez a manifestação de um lama nela, porque ela foi muito sábia. Ela podia ter me ensinado qualquer coisa, mas ela não ensinou. Ela disse assim: “eu acho que é melhor você procurar um professor que seja treinado nisso”. Foi o que ela falou. “Então tá, vou procurar”. (...)

Eu passei um longo tempo sem rumo, desde criança, e depois de um longo tempo eu encontrei a pessoa que vai me mostrar o caminho. Eu sei que a sensação que eu tive foi uma coisa assim, de acolhimento, eu cheguei em casa. E fui recebido pelo dono da casa, que era professor dali.

Aí, eu dei um sorriso, ele deu um sorriso, e foi imediata a conexão. E eu tive a sensação de que era aquele, não precisava procurar outro. E daí, a partir dali, eu fui freqüentando devagarzinho, uma vez por semana eu ia lá, ouvia ensinamentos.

Seguindo a narrativa de Francisco, seus compromissos foram se aprofundando, no período que vai dos quatorze aos vinte e um anos, através da resolução sucessiva de conflitos interiores. Foi um dos primeiros a ir morar em Viamão, na sede do Instituto Caminho do Meio. Fez retiros em Três Coroas, onde foi apresentado à Chagdud Tulku Rinpoche, e também dele recebeu ensinamentos. Tempo depois, fazia curso pré-vestibular e trabalhava ao mesmo tempo. Adotando um ritmo cotidiano intenso, distanciou-se da prática de meditação. Na entrevista, Francisco conta como um desejo expresso a Chagdud Rinpoche voltou ao centro de seus projetos de vida:

Aí, nessa direção, eu estava fazendo esse esforço, e as coisas realmente não estavam bem. O que aconteceu foi que eu fiquei doente. Eu achei que estava com sinusite, tomei remédio pra sinusite. O remédio que eu tomei era muito forte, fez mal pro estômago, e eu peguei hepatite. Hepatite medicamentosa. E aí desabei um mês de cama. O meu estudo se perdeu completamente.

Esse mês foi de retiro. Em casa, na cama, mas a minha cabeça assim: bom, o vestibular tá indo meio que pro ar, meu trabalho perdido. O que eu vou fazer? Aí surgiu a conexão de novo com a vida espiritual. Eu olhei e disse: será que é isso? Já tinha conversado com o Rinpoche, uma vez, de me tornar monge, o Rinpoche disse: “se você quiser, eu lhe ordeno, mas eu acho melhor você pensar primeiro, fazer as coisas que você tem que fazer com lama Samten, termina o que você tem que terminar lá, ajuda as coisas a andarem sozinhas. Depois, você vem falar comigo de novo”. Eu queria receber o treinamento tradicional.

Os momentos importantes na narrativa de Francisco contavam com uma mesma estrutura geral: às dificuldades em *samsara* (esforço por bens materiais ou relativos ao futuro profissional, secular), segue-se uma consequência funesta sobre si mesmo (incerteza, doença ou morte), e depois algum acaso auspicioso (*insight*, seu ou de alguém próximo) abre a porta para uma tomada de atitude que o leva novamente para o caminho budista.

Segundo Francisco, no mesmo mês em que estava doente, Chagdud Rinpoche faleceu, em novembro de 2002. Contudo, Francisco mostrava-se determinado a ser um monge tibetano. Obteve aprovação de lama Samten, que o encaminhou a outros mestres tibetanos, e por estes meios logo estaria aceito em um mosteiro na área de refugiados tibetanos na Índia.

A viagem para a Índia, de avião, é muito cara para os padrões de vida de um jovem de classe média. Desta forma, teve que angariar fundos para a sua viagem. Algumas pessoas se sensibilizaram pela sua causa, principalmente pessoas de outros estados do Brasil. A rede de simpatizantes budistas foi acionada, e o reconhecimento acumulado por anos de dedicação ao CEBB resultou, dentro de pouco tempo, na aquisição da passagem que faltava para que Francisco fosse à Índia.

A partir daí, tudo se abriu. Eu não precisei fazer esforço, eu fiz muito pouco. Eu não tinha dinheiro (...) e aí eu falei pra uma pessoa, de São Paulo (NA: uma das pessoas ligadas ao CEBB em São Paulo), e ela disse: “eu vou te ajudar nessa viagem”. Consegui uma passagem com cinquenta por cento de desconto numa linha aérea, “e eu posso escrever uma carta pra algumas pessoas que te conhecem. Isso talvez possa te ajudar”. Eu disse algumas pessoas, ela escreveu, criou-se uma conta ano passado (NA: 2002), as pessoas começaram a me ajudar, me convidaram pra ir pra São Paulo, pra tentar movimentar o final do dinheiro da passagem.

Fui pra São Paulo com o lama. Fui pra lá, muitas pessoas me ajudaram, desci pra Curitiba, em Curitiba se completou minha passagem. Em um mês. E eu não fiz nenhum esforço, simplesmente as pessoas me ajudaram. Ficavam sabendo, vinham e diziam: “posso te ajudar?”.

Ao certo, identificamos que se abriu um circuito de dádiva entre pessoas de um mesmo grupo religioso, fundado no reconhecimento de Francisco como alguém que tem um “futuro promissor” no budismo. Para além disso, agora temos inversões na narrativa: o esforço por uma causa não-secular (aprofundar-se no budismo tibetano, para depois dedicar-se a difundir sua mensagem) gera conseqüências boas e coletivas (cria-se uma rede, não há danos), concluída com uma viagem planejada, na qual tudo conspira para que o esforço dê frutos.

A maneira com a qual estamos trabalhando a narrativa de Francisco nos aproxima de uma metodologia formalista. Decerto, a identificação de aspectos estruturais é mais evidente quanto maior a intimidade do praticante com o sistema simbólico que as crenças e práticas conformam. A própria narrativa de vida é construída segundo uma coerência interna, na qual participa as noções de carma, de conexão, de repetição de ciclos cármicos, e outras.

As tensões que tramam a narrativa, em Francisco, relacionam-se com as transições entre províncias de significado: “mundo material” e “caminho budista”. Em Demétrio, estas tensões tomam outras formas. Por exemplo, podem estar relacionadas com o mundo familiar.

Eu lido com pessoas, como o meu pai e o meu tio. Meu pai é um ateu, ele meio que esbraveja, às vezes, contra a religião, contra budismo, contra não-sei-quê. E tu sente aquela carga... É quase como se tu tivesse que desviar da bola de fogo pra tentar continuar com o diálogo. E às vezes achar uma pequena brecha dentro da pessoa pra incutir alguma coisa. Então, é sempre nisso: tu tem que ir tentando, é difícil lidar com coisas assim...

As “bolas de fogo” nem sempre são atéias. A discussão de “como viver o budismo no dia-a-dia”, nos outros espaços de sociabilidade que não o CEBB, é de certa frequência entre os que estão ingressando na prática. Dentro desse tema, o mais comum são relatos de conflitos na família ou no trabalho, concretos ou projetados. Dentro do plano da adoção de uma perspectiva budista, através da leitura, da discussão ou de práticas espirituais

como a meditação, esses conflitos acabam por ser enquadrados como *obstáculos* que tem de ser *removidos*.

A idéia de conversão, nos casos que vimos comentando, dá uma idéia muito geral, e não permite ver as nuances do processo. E isso se dá porque, neste significante “conversão”, habitam significados que não necessariamente potencializam a compreensão de como a religião é vivenciada atualmente. No caso em que estudamos, existem alguns anos entre o contato com a religião até a formação de um praticante engajado e comprometido com sua sangha, e a possibilidade de que isso realmente venha a acontecer é algo relativamente remoto. Exatamente por se tratar de uma religião não-nativa, com certas peculiaridades doutrinárias e que se expande no contexto do campo religioso atual, a constituição de um sujeito que se afirme publicamente enquanto budista dá-se numa série de tensões que vão sendo resolvidas progressivamente.

OS SINAIS EXTERNOS E A QUESTÃO DA IDENTIDADE BUDISTA

Praticantes como Francisco, no contexto do CEBC, tem uma visibilidade grande para os que estão entrando no caminho budista. Os leigos, via de regra, são as primeiras pessoas com as quais os iniciantes no budismo conversam. São responsáveis por atividades diversas na sangha: dão as primeiras idéias sobre o budismo aos visitantes, auxiliam em tarefas cotidianas de manutenção, por vezes acompanham o lama em suas palestras fora do centro budista, etc.

Pela conexão que se estabelece entre esses alunos mais próximos e o professor de dharma, sempre há uma expectativa coletiva de que haja uma certa coerência entre a ação desses indivíduos e os ensinamentos de seu mestre. Para além das atitudes, nas atividades do CEBC, os praticantes assinalam sua identificação com os princípios budistas através de sinais externos. Dada a ligação atual de lama Samten com o budismo tibetano, a estética e a lógica do espaço interno das salas de meditação seguem os

padrões Vajrayâna. No budismo tibetano, existe um sistema complexo de objetos, do qual nem sempre se tem uma idéia completa do significado associado. O sentido dos rituais e dos objetos vai sendo transmitido com o tempo, na medida em que a relação entre aluno e professor vai se tornando mais sólida.

Um momento privilegiado para observar estas distinções externas são os retiros do CEBB. Um retiro budista consiste num evento conduzido por um mestre, que pode durar alguns dias, ou meses. No CEBB, os retiros caracterizam-se por desenvolver um tema juntamente com práticas espirituais em, no máximo, uma semana ou duas. Os retiros geralmente têm um cronograma que varia pouco, pelo que observamos e conversamos com os praticantes. Nos retiros, reforça-se no cotidiano a posição dos praticantes, através do uso de vários elementos relacionados ao sistema de objetos rituais tibetanos, a indumentária e os usos corporais.

Aqueles que se designam enquanto *praticantes* costumam demarcar seu compromisso com a indumentária. No caso, uma saia bordô (de nome *tchuba*) e um manto posto em volta do pescoço (*zen*), da mesma cor. Francisco contou de sua experiência inicial com as roupas, pela mesma entrada que os praticantes delimitam suas primeiras incursões na *prática: pela imitação*.

Daniel: Teve alguma elucubração, “agora eu vou usar esse tipo de roupa”?

Francisco: na minha experiência, eu tive vários momentos. No início do caminho, eu acho que eu não usava a roupa. Eu comecei mesmo a usar a roupa depois que eu vim morar aqui, no centro de lama Samten, ou em alguns rituais, eu usava o manto e a tchuba. Mas não tinha bem claro o significado daquilo. Eu usava porque os outros usavam junto, e porque me incentivaram a usar, nos rituais e tudo. Mas com o tempo, e com os ensinamentos, o lama falou algumas vezes sobre a questão de usar a vestimenta. Que é como você estar envergando o manto do Buda, pra nenhum outro motivo que não for o motivo de levar benefício aos seres.

Pela visibilidade que gera, vestir *tchuba* e *zen* gera uma responsabilidade, na medida em que denota compromissos com a sustentação do budismo em

todos os aspectos, e para Francisco este compromisso era extensivo ao lama. Para além das roupas, o sistema de objetos do budismo tibetano *Vajrayâna* seria um excelente meio de adentrar nesse universo. Numa breve mirada por sobre as mesas de prática, no contexto de um retiro, podemos encontrar: pequenos sinos (tib. *gantha*); pequenos tambores, com bolinhas presas a fios, usados com as mãos (*damari*); os textos de práticas rituais tibetanas, as *sadanas*. Uma breve observação no templo de Três Coroas ampliariam muito mais a lista acima. O significado dado a esses objetos, assim como na relação de Francisco com as roupas, pode não surgir no primeiro contato.

Esses objetos todos são vendidos em espaços que são chamados “lojinhas”, constantes também em outros espaços de eventos religiosos. Os preços são compatíveis com um nível de consumo de classe média a média alta, atribuídos à sua origem, artesanal e tibetana. Comprar os objetos passa a não ser apenas budismo; com a compra contribui-se com a sobrevivência de um povo, uma cultura em diáspora.

Num retiro de alguns dias, é possível perceber que os lugares ficam fixos, e apresentam um quadro resumido da proximidade dos praticantes com o lama. Entrando numa sala de meditação do CEBB, se a prática a ser desenvolvida já houver iniciado a alguns minutos, encontraremos pessoas em silêncio, sentadas em almofadas em diversos pontos da sala. Quem está a pouco tempo envolvido com a meditação senta-se em pontos da sala em que sejam menos percebidos, enquanto que praticantes mais experientes e engajados sentavam-se em locais mais próximos ao lama.

Alguns elementos de etiqueta não ficam claros das primeiras vezes em que se vai ao centro, porém é comum que, perguntados sobre isso, praticantes cedam algumas explicações sobre a maneira correta de se portar numa sala de meditação. Há algumas restrições aos pés, e, por conseguinte, ao contato com o solo. A primeira é muito clara e comum, desde o princípio: deixe seus sapatos na entrada, onde há uma sapateira em que serão depositados. Com o tempo, pode-se aprender a não direcionar os pés ao lama, ou ao altar dos Budas. Logo das primeiras vezes em que fiz prática na sala do ICM, recebi também uma advertência ao deixar as *sadanas* no chão.

As *sadanas* têm uma procura e circulação compatível com a circulação das práticas que relatam. *Sadanas* sobre a prática concisa de Tara Vermelha (deidade do budismo tibetano) são comuns entre praticantes e pessoas próximas ao budismo no CEBB. Isso porque a iniciação de Tara Vermelha, atualmente, parece ser difundida sem maiores reservas. Contudo, *sadanas* acerca de práticas menos conhecidas são oferecidas, ou postas à venda, em momentos em que essas práticas estão sendo transmitidas, para pessoas que tenham a respectiva iniciação.⁸ Não observei isso no CEBB, mas é uma das características do templo de Três Coroas, centro nacional no que diz respeito às práticas tradicionais *Vajra*. Como praticantes mais antigos do CEBB também transitam no centro de Três Coroas, é normal que tenham uma grande pilha de *sadanas* diante de si, nos retiros.⁹ Entender-se com a pronúncia correta do tibetano (que é uma língua silábica), gestos e sutilezas dos rituais, mesmo nas práticas *Vajrayâna* desenvolvidas no CEBB, exige ao menos uma competência conjunta de leitura, compreensão e visualização da deidade que nunca surge no primeiro contato.

As práticas de deidade geralmente são apresentadas como tendo uma eficácia por si mesma, sem a necessidade de um entendimento completo dela, num primeiro momento. Certa vez, esclarecendo dúvidas depois da prática de Tara, um praticante antigo ouviu o seguinte comentário de uma recém-chegada ao CEBB: “é, a gente tá recém entrando, nós não sabemos nada, fazemos tudo meio que por imitação...”. A resposta veio na hora, em meio a um riso auto-irônico: “não te preocupa, nós também estamos imitando. A gente também chegou aqui, havia algumas pessoas fazendo Tara, achamos legal e seguimos fazendo o que elas faziam. E assim vai”. Obviamente, com a participação efetiva no

⁸ É expressamente recomendado, pelos professores e leigos, que os praticantes adquiram apenas as *sadanas* das quais possuem iniciação.

⁹ Ainda comento, acerca do *Khadro Ling* de Três Coroas, que uma das distinções entre aqueles que praticam diz respeito ao acompanhamento das *sadanas*, por vezes tão veloz e dinâmica que apenas pessoas altamente especializadas nesse tipo de meditação, que decoraram as recitações em tibetano, conseguem acompanhar sem necessitar auxílio.

centro budista, são sendo fornecidas maneiras mais elaboradas de compreender a prática, incluindo noções da simbologia que cerca a imagem da deidade.

Todos esses sinais externos da pertença, envolvendo atos e objetos, crenças e representações, compõem um conjunto mais ou menos sistêmico de significantes e significados que vai sendo descoberto no caminho budista, no mesmo passo do comprometimento com a sangha. Na medida em que vai sendo discutido e adotado coletivamente, esse sistema reforça a autoimagem pessoal do praticante enquanto um budista. E aqui, do ponto de vista das crenças budistas, surge um problema constantemente referido nas reuniões e retiros do CEBC.

Budistas, em termos ideais, estariam em busca da diluição da(s) identidade(s), na direção de desvelar sua verdadeira natureza. Mas, estar-se-ia desprezando as crenças do grupo que estudo, ao afirmar que budistas conformam, entre si, uma identidade? Várias vezes, lama Samten e os diversos leigos que trabalham junto a ele foram os primeiros a enunciar esse paradoxo. Ao mesmo tempo em que se enfatiza a questão das identidades, e de como a fixação nelas gera sofrimento, há certo consenso de que existe *a identidade do praticante*, que precisa ser trabalhada dentro do caminho budista.

Não estamos distantes do “*pode ser como pode não ser*”, referido por Olga em relação ao zen-budismo. Talvez fosse necessário remeter o leitor a tradição budista de reflexão sobre a identidade, como por exemplo, a doutrina da não-existência do eu (*anatman*), para uma melhor compreensão do problema. O que interessa aqui é que esse paradoxo é enunciado como uma constante do caminho budista, de forma que radicalismos doutrinários e proselitismos não são vistos como atitude esperada de um praticante.

Em seus eventos de divulgação, os mediadores do CEBC, orientados por lama Samten, evitavam confrontos e comparações desabonadoras com outras religiões. Tornava-se pública, desta forma, uma coerência com um projeto ecumênico continuamente defendido, por exemplo, pelo XIV Dalai Lama, na qual todas as religiões têm sua sabedoria, e todas podem dialogar de maneira profunda e respeitosa. Adotar uma estratégia pacífica

e pouco proselitista de inserção no campo religioso não significava, de maneira alguma, que os budistas do CEBB não se dedicavam a cativar a quem se aproximava. Cativavam exatamente por não hostilizarem publicamente outras religiões, ou mesmo por fazerem paralelos entre simbologias religiosas, o que caía muito bem aos ouvidos de simpatizantes que, por tempo mais ou menos longo, estavam em transcurso religioso e se aproximavam do CEBB.

CONCLUSÃO

Como por um efeito de contágio, analisando um paradoxo êmico, parece criar-se um outro, de cunho analítico. Passo a evidenciar aqui duas hipóteses, que na superfície parecem contraditórias, para um problema mais geral: por que o budismo de conversão, difundido principalmente pelas linhagens Zen e tibetana a partir da década de 60, não consolida uma autoimagem de “praticante” suficientemente sólida para refletir-se num aumento quantitativo nos censos nacionais?

Uma primeira hipótese seria geral e sociológica, relacionada, se for possível a adoção de termos econômicos para o campo religioso, com a demanda. O budismo, destacado pelos simpatizantes e participantes menos assíduos por suas doutrinas filosóficas ou em seus métodos de tranquilização, está deixando de ser uma religião “alternativa”, chamando a atenção de camadas médias escolarizadas influenciadas pela situação da religião na pós-modernidade. Cada vez mais, nesses setores da população de escolaridade elevada, a religião torna-se assunto de foro íntimo, privilegia-se a autonomia do indivíduo diante das religiões herdadas e estimulam-se as composições religiosas heteróclitas e pessoais, na busca de aprimoramento pessoal e autoconhecimento. Essa demanda por autonomia e o crescente pluralismo de novos e velhos movimentos religiosos estão ligados entre si, embora a ordem dos fatores seja alvo de discussão na sociologia da religião. Portanto, esses praticantes não se fixariam identitariamente como budistas porque isso não faz parte de nosso “espírito de época” atual.

Uma outra maneira de abordar a questão nos leva a uma espécie de argumento culturalista, pelo lado da oferta. Os sistemas religiosos tradicionais budistas apresentam certas particularidades que o distinguem de outras religiões, como, por exemplo, a noção da não-existência do Eu. O caminho do praticante, lembrando a terminologia de Michael Foucault (Foucault, 1984; ver também Goldman, 1999) desenvolve suas próprias “substâncias éticas” (“corpo, fala e mente”) e sua “teleologia do sujeito moral” (a “iluminação”), inculcando uma outra maneira de estetizar a experiência humana. Os praticantes que tornam, lembrando Francisco, seu manto como uma bandeira do dharma, no CEBB são constantemente lembrados do perigo que pode representar fixar uma identidade férrea demais no caminho espiritual. O estilo cognitivo¹⁰ impresso pela abordagem budista estaria fomentando uma relativização da pertença, que se reflete, entre os praticantes dedicados a seus professores, em reservas com as opiniões excessivamente sectárias, e mesmo quanto a afirmações peremptórias de pertença à religião (“*quem diz que é budista, não é*”).

Identificar esses lados do problema não nos impede de vê-los relacionados, ou mesmo evidenciar outras facetas não exploradas. Em hipóteses como a segunda que levantamos, é sempre presente o risco de dar mais valor às influências das concepções religiosas na ação social do que elas efetivamente têm. E dizer que a primeira hipótese seria mais apropriada para “simpatizantes”, e a segunda, para “praticantes”, seria operar uma divisão excessivamente arbitrária nos dados. Nossa opinião é que as duas explicações podem ser articuladas, sem necessária contradição entre elas.

¹⁰ “*Estilo cognitivo*. O estilo que governa a conduta e a experiência dentro de determinados reinos da experiência, tais como a vida cotidiana, a poesia, a ciência. Envolve diferentes graus de ‘alerta’ e desatenção, concentração e dispersão, exame crítico e aceitação cega, etc., e influencia a percepção da pessoa de si própria e dos outros, e também a sua experiência de grupo” (Wagner, 1979). Apenas dois adendos a esse verbete: 1) diferindo do conceito de *reinos da experiência* por William James, Schutz preferia a designação *províncias finitas de significado* (explicado em Schutz, 1979, p. 248); e 2) a experiência religiosa era também considerada como uma província finita de significado.

Diante da realidade sobredeterminada que os fatos sociais observados trazem, o desafio que Tweed (2002) aponta permanece: o de fazer com que o discurso teórico das ciências sociais dê conta de identidades religiosas complexas, marcadas pela errância e pelas composições heteróclitas de crenças e práticas.

REFERÊNCIAS

ALVES, Daniel. *Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centrobudista ao Sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.

_____. Sobre a transitoriedade das identidades religiosas e sua repercussão nas estatísticas: reflexões a partir de um estudo de caso numa comunidade budista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2006, no prelo.

BAUMANN, Martin. A difusão global do budismo: história e uma nova perspectiva analítica. In: USARSKI, Frank. *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 35-71.

BELL, Sandra. Scandals in emerging western Buddhism. In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westward dharma: Buddhism beyond Asia*. California: University of California Press, 2002, p. 230-242.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. (*Biblioteca de filosofia e história das ciências*, n. 15)

GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 21-37. (*Coleção Antropologia da Política*, n. 7)

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Epu/Edusp, 1974. Vol. 1, p. 1-36.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

TWEED, Thomas W. Who is a Buddhist? In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westwarddharma: Buddhism beyond Asia*. California: University of California Press, 2002, p. 17-33.

USARSKI, Frank. O budismo no Brasil: um resumo sistemático. In: _____. *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.

_____. O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do budismo. *Estudos Avançados USP*, São Paulo, vol. 18, n. 52, p. 303-320, 2004.

WAGNER, Helmut. Glossário. In: SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WALLACE, B. Alan. The spectrum of Buddhist practice in the west In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westward dharma: Buddhism beyond Asia*. California: University of California Press, 2002, p. 34-50.

WETZEL, Sylvia. Neither monk nor nun: western Buddhists as full-time practioners. In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westward dharma: Buddhism beyond Asia*. California: University of California Press, 2002, p. 275-284.