

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA, CULTURA E POLÍTICA
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA, CULTURA E NARRATIVAS

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

**CARTAS AO MONGE HISTORIADOR: A “CIRCULARIDADE
CULTURAL” DO ZEN BUDISMO NO BRASIL (1970-1980)**

TESE DE DOUTORADO

MARINGÁ
2023

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

**CARTAS AO MONGE HISTORIADOR: A “CIRCULARIDADE CULTURAL”
DO ZEN BUDISMO NO BRASIL (1970-1980)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História, Cultura e Política.
Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim.
Coorientadora: Profa. Dra. Luciana de Fátima Marinho Evangelista.

MARINGÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L953c

Luiz, Leonardo Henrique

Cartas ao monge historiador : a "circularidade cultural" do Zen Budismo no Brasil (1970-1980) / Leonardo Henrique Luiz. -- Maringá, PR, 2023.
162 f.

Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim.

Coorientadora: Profa. Dra. Luciana de Fátima Marinho Evangelista.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2023.

1. Zen Budismo. 2. Circularidade cultural. 3. Cartas. 4. Notícias populares. I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II. Evangelista, Luciana de Fátima Marinho, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

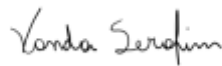
CDD 23.ed. 294.3927

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

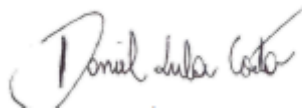
**CARTAS AO MONGE HISTORIADOR: A “CIRCULARIDADE CULTURAL” DO ZEN
BUDISMO NO BRASIL (1970-1980)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr^a. Vanda Fortuna Serafim
Orientadora/Presidente



Prof. Dr. Daniel Lula Costa
Universidade Estadual de Maringá (UEM)



Prof. Dr. Rafael Shoji
Pontifícia Universidade Católica (CERAL-PUC/SP)



Prof. Dr^a. Regina Yoshie Matsue
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)



Prof. Dr. Richard Gonçalves André
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Maringá
2023.

A minha família.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a colaboração de inúmeras pessoas e instituições que fizeram parte da minha vida acadêmica. Correndo risco de negligenciar as contribuições recebidas para este trabalho, agradeço profundamente a todos que se dispuseram a auxiliar com sugestões, ideias, críticas, dúvidas e que me forneceram suporte financeiro ou emocional ao longo desses anos.

Especialmente, a Prof. Dr^a. Vanda Fortuna Serafim pela dedicação, comprometimento e profissionalismo com a qual me orientou durante todo o período do doutorado. Graças a sua atuação pude me aprofundar nas discussões de História das Crenças que contribuem muito a minha formação como historiador. Além disso, não posso deixar de mencionar o estabelecimento de diversas parcerias acadêmicas e os conselhos ao longo dos anos.

A Prof. Dr^a. Luciana de Fátima Marinho Evangelista pela disposição na atuação de coorientação. Aos professores Prof. Dr. Rafael Shoji, Dr. Richard Gonçalves André e Dra. Regina Yoshie Matsue pela leitura atenta e contribuições generosas no exame de qualificação. Agradeço também ao Prof. Dr. Daniel Lula Costa que, junto aos anteriores, compõem a banca da defesa. Todos foram sempre muito solícitos em organizar as agendas para colaborar com a leitura da tese.

A Capes pelo incentivo financeiro.

A prof. Dr^a. Leila Marrach Basto de Albuquerque pelas inúmeras contribuições. Desde a disponibilização das cartas e colunas analisadas, a concessão de entrevista e a gentileza em esclarecer muitas dúvidas pontuais sobre a vida de Eduardo Basto de Albuquerque. Sem sua intermediação essa tese não seria possível.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá com os quais cursei as disciplinas e troquei ideias ao longo dos anos. Devo mencionar, especialmente aos colegas do HCIR (História das Crenças e Ideias Religiosas) e LAPECO (Laboratório de Pesquisa sobre Cultura Orientais), pelas profícuas discussões realizadas.

Aos amigos, especialmente Cleisson e João, que desde a graduação acompanham e contribuem direta e indiretamente com minha vida.

A Carol pelo companheirismo ao longo dos anos e por suportar as inúmeras ausências que a vida acadêmica exige. Sua presença tornou esse difícil percurso mais amável e possível.

“O Budismo caminha a passos largos no Brasil, trazendo às pessoas que o Busca uma visão diversa da Realidade.” (ALBUQUERQUE, 1979v, p. 13)

RESUMO

Esta tese buscou demonstrar a circularidade do Zen Budismo entre grupos de classe média baixa no Brasil, nas décadas de 1970 e 1980. Para tanto, utilizamos de uma vasta documentação inédita, que compreende a coluna “Budismo”, escrita por Eduardo Basto de Albuquerque, para o jornal Notícias Populares, bem como as cartas dos leitores do referido jornal que eram endereçadas ao autor da coluna e, por fim, com o intuito de apresentar informações sobre a vida de Albuquerque, trabalhamos com a história oral, por meio de entrevista e com produções públicas intelectuais, como o Currículo Lattes, Memorial, entre outros. Metodologicamente, esses materiais foram abordados em sua especificidade enquanto documentos históricos, para os jornais partirmos das considerações apontadas por Maria Helena Rolim Capelato (1988), Tania Regina de Luca (2008), Heloisa de Faria Cruz e Maria do Rosário da Cunha Peixoto (2007), que destacam a necessidade de abordar os periódicos tanto em relação ao conteúdo como a própria materialidade dos impressos. No caso da epistolografia, tomamos como base as discussões oportunizadas por Angela de Castro Gomes (2004), Greyce Kely Piovesan (2009) e Vanessa Gandra Dutra Martins (2011), que ressaltam o papel das cartas para investigação da vida privada. As informações da vida de Albuquerque foram analisadas seguindo as discussões de Pierre Bourdieu (2006), Giovanni Levi (2006) e Jean-François Sirinelli (2003) a respeito dos cuidados na produção biográfica. Buscamos demonstrar que, ao lerem as colunas do jornal, os autores das cartas realizam um processo ativo de transformação nas ideias budistas apresentadas por Albuquerque, se apropriando dos elementos que faziam sentido em suas vidas. Ao se comunicarem por meio das cartas, esses autores tiravam dúvidas, solicitavam informações, questionavam e apresentavam outras perspectivas, se comparado com o discurso budista presente no jornal. Esse processo é aqui entendido como dialógico, pois entendemos que as cartas agem sobre as colunas na mesma intensidade que estas retroagem sobre elas. Em outras palavras, partindo dos conceitos que nos permitem teorizar e historicizar a discussão, constatamos uma “leitura tática” (CERTEAU, 2014) por parte dos autores das cartas, do mesmo modo que houve uma “representação estratégica” pelo autor das colunas. Portanto, da perspectiva teórica, esse processo é entendido por meio do conceito de “circularidade cultural” de Carlo Ginzburg (2006; 1988), ou seja, entre a produção de Albuquerque e a dos autores das cartas há trocas mútuas em um constante processo dialógico de negociação e reelaboração do discurso. Nesse processo, os autores olharam o Budismo a partir de seus próprios referenciais enquanto brasileiros de classe média baixa e que possuíam necessidades específicas. Argumentaremos que esse grupo específico da sociedade não foi privilegiado nos estudos acadêmicos sobre o assunto, uma vez que são distantes do tradicional recorte que analisa os interesses dos grupos de imigrantes ou setores intelectuais de classe média alta.

Palavras-chave: Zen budismo; Circularidade cultural; Cartas; Notícias Populares.

ABSTRACT

This thesis aimed to demonstrate the circularity of Zen Buddhism among lower-middle-class groups in Brazil during the 1970s and 1980s. For this purpose, we used a vast collection of unpublished documentation, including the column "*Budismo*" written by Eduardo Basto de Albuquerque for the newspaper *Notícias Populares*, as well as letters from readers of the newspaper addressed to the author of the column. Additionally, in order to provide information about Albuquerque's life, we worked with oral history through interviews and analyzed his public intellectual productions, such as the Curriculum Lattes and Memorial. Methodologically, these materials were approached in their specificity as historical documents. Regarding the newspapers, we drew on the considerations put forth by Maria Helena Rolim Capelato (1988), Tania Regina de Luca (2008), Heloisa de Faria Cruz, and Maria do Rosário da Cunha Peixoto (2007), who emphasize the need to approach periodicals in relation to both their content and materiality. In the case of epistolary sources, we based our analysis on the discussions provided by Angela de Castro Gomes (2004), Greyce Kely Piovesan (2009), and Vanessa Gandra Dutra Martins (2011), highlighting the role of letters in investigating private life. The information about Albuquerque's life was analyzed following the discussions of Pierre Bourdieu (2006), Giovanni Levi (2006), and Jean-François Sirinelli (2003) regarding the care taken in biographical production. We sought to demonstrate that by reading the newspaper columns, the authors of the letters actively transformed the Buddhist ideas presented by Albuquerque, appropriating the elements that made sense in their own lives. Through their communication via letters, these authors sought clarification, requested information, raised questions, and presented alternative perspectives, in comparison to the Buddhist discourse present in the newspaper. This process is understood here as dialogical, as we believe that the letters act upon the columns with the same intensity as the columns influence the letters. In other words, building on the concepts that allow us to theorize and historicize the discussion, we observe a "tactical reading" (CERTEAU, 2014) on the part of the letter authors, just as there was a "strategic representation" by the author of the columns. Therefore, from a theoretical perspective, this process is understood through Carlo Ginzburg's concept of "cultural circularity" (2006; 1988), which implies mutual exchanges between Albuquerque's production and that of the letter authors in a constant dialogical process of negotiation and reworking of discourse. In this process, the authors viewed Buddhism through their own Brazilian lower-middle-class reference points and specific needs. We argue that this specific group in society has not been privileged in academic studies on the subject, as they are distant from the traditional focus that examines the interests of immigrant groups or intellectual sectors of the upper-middle class.

Keywords: Zen Buddhism; Cultural circularity; Letters; *Notícias Populares*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – O MONGE HISTORIADOR	20
1.1 EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE: UMA APRESENTAÇÃO.....	20
1.2 BUDISMO ENQUANTO OBJETO DA CRENÇA E OBJETO DA PESQUISA	33
1.3 MONGE HISTORIADOR – CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS.....	51
CAPÍTULO 2 – CARTAS AO MONGE HISTORIADOR.....	57
2.1 ASPECTOS GERAIS DA DOCUMENTAÇÃO.....	60
2.2 AS CELEUMAS DAS CARTAS	62
2.2.1 PEDIDO DE INFORMAÇÃO GERAL SOBRE A CRENÇA	64
2.2.2 A ALUSÃO A OUTRAS CRENÇAS	68
2.2.3 A BUSCA POR BENEFÍCIOS.....	73
2.2.4 PEDIDOS DE AJUDA.....	79
2.2.5 PEDIDOS POR BENÇÃO	82
2.2.6 O INTERESSE DOS RECLUSOS	85
2.2.7 A BUSCA DE UM INTERLOCUTOR.....	89
2.2.8 A PROCURA POR ORIENTAÇÃO.....	91
2.2.9 DISCORDÂNCIAS E ENFRENTAMENTO.....	93
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS “LEITURAS TÁTICAS”.....	96
CAPÍTULO 3 – EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE E A COLUNA BUDISMO NO NOTÍCIAS POPULARES	102
3.1 O NOTÍCIAS POPULARES	109
3.2 COLUNA BUDISMO NO NOTÍCIAS POPULARES.....	113
3.2.1 UMA RELIGIÃO PARA A VIDA PRESENTE	116
3.2.2 BUDISMO COMO PARTE DO MUNDO	121
3.2.3 CONCEITOS BUDISTAS	124
3.2.4 O BUDISMO E AS OUTRAS CRENÇAS	127
3.2.5 O ZEN BUDISMO	130
3.2.6 CATECISMO BUDISTA	133
3.2.7 UM BUDISMO AMPLO.....	134
3.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS “REPRESENTAÇÕES ESTRATÉGICAS” DE BUDISMO.....	143
CONCLUSÕES FINAIS: ENTRE “LEITURAS TÁTICAS” E “REPRESENTAÇÕES ESTRATÉGICAS” - A “CIRCULARIDADE” DAS IDEIAS ZEN BUDISTAS NO BRASIL	147
REFERÊNCIAS	10
FONTES	10

BIBLIOGRAFIA	17
ANEXO I – CERTIFICADO DE MONGE BUDISTA	22
ANEXO II – PARECER CEP PARA REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS ...	23

INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa consiste em compreender o processo de circularidade das ideias budistas no Brasil entre grupos pertencentes às classes médias baixas. A grande contribuição da tese é evidenciar que ideias Zen budistas¹ não foram circunscritas às classes médias altas ou aos *nikkeis*², pois já estavam presentes entre grupos populares desde pelo menos a década de 1970. Esta hipótese que demonstraremos ao longo do trabalho busca repensar a expressividade do Budismo no Brasil, percorrendo caminhos pouco explorados pelos pesquisadores que se aventuraram em estudar o fenômeno do Budismo no país. Além disso, esperamos também inspirar novos trabalhos na área que partam de novas fontes, novos objetos e novos olhares que renovem esse campo de atuação tão fértil, mas pouco explorado.

Ao estudar o Budismo no Brasil, via de regra, o grande enfoque dos pesquisadores foi direcionado às diversas escolas budistas presentes entre descendentes de japoneses. No caso particular do Zen Budismo, as pesquisas também tendem a realçar a participação das classes mais altas da sociedade brasileira nas práticas meditativas. Diante disso, pouco espaço foi dedicado para se estudar de maneira profunda os grupos e/ou indivíduos que não se enquadram em um desses dois grupos³. É diante da percepção dessas lacunas e da documentação encontrada que é possível refletir sobre o papel do Budismo no Brasil por um olhar diferente, que destaca os interesses em relação ao Budismo a partir dos espaços não-institucionais e por grupos de classe média baixa⁴ no Brasil dos anos 1970 e 1980.

Para a realização deste trabalho, os documentos históricos levantados foram: a coluna Budismo, publicada no jornal Notícias Populares, entre 1976 a 1980, de autoria de Eduardo Basto de Albuquerque; as cartas dos leitores da coluna produzidas entre 1976 a 1983; e materiais (entrevista, Currículo Lattes, Memorial, etc.) a respeito da vida de Albuquerque. O recorte histórico operacionalizado para a realização da pesquisa consistiu em explorar as décadas de 1970 e 1980, privilegiando os espaços nos quais Albuquerque e grande parte de seus leitores estiveram situados, isto é, na cidade de São Paulo. Justamente por conta desse recorte selecionado, ao abordarmos as informações de vida de Albuquerque, nos

¹ De forma introdutória, o Zen Budismo é uma das diversas escolas budistas que existem, sendo sua especificidade a prática da meditação sentada (*Zazen*). Esta escola budista ganhou força a partir do seu patriarca japonês Eihei Dogen no século XIII. Já no século XX, chamou atenção de intelectuais ocidentais e foi oficialmente introduzida no Brasil por meio dos imigrantes japoneses.

² Termo para designar os japoneses e descendentes que residem fora do Japão.

³ A discussão sobre a produção acadêmica pode ser encontrada no próximo capítulo.

⁴ Conforme será discutido no capítulo 3, o termo se refere ao público-alvo do jornal Notícias Populares que era composto por indivíduos das classes C, D e B (ANGRIMANI, 1995). Em outros termos, trata-se dos trabalhadores assalariados pobres dos centros urbanos, principalmente, de São Paulo.

concentramos em um período específico de sua juventude, em outras palavras, o autor possui uma longa carreira como professor universitário que não abordamos, pois foge do recorte estabelecido. Entretanto, a análise da documentação tem muito a contribuir com a reflexão sobre a presença do Budismo em todo o território nacional, pois esses documentos inéditos nos revelam uma faceta pouco explorada nos estudos acadêmicos da crença: a circularidade das ideias e práticas Zen budistas entre grupos diversos.

Tendo em vista que a pesquisa parte da análise de fontes em diferentes suportes documentais, ao abordar a epistolografia, nos embasamos nas considerações metodológicas de Angela de Castro Gomes (2004), Greyce Kely Piovesan (2009) e Vanessa Gandra Dutra Martins (2011), que ressaltam o papel singular das cartas para investigação da vida privada, particularmente a dos “homens comuns” (GOMES, 2014, p. 9). Enquanto produção de si, que muitas vezes versam sobre a vida do próprio autor, as cartas carregam a “ilusão biográfica” (GOMES, 2004, p. 13) de uma narrativa linear e coerente que deve ser observada pelo pesquisador. Afinal, a carta é uma representação do autor que realiza um processo de materialização de sua identidade na comunicação com o outro (GOMES, 2004). Nesse tipo de fonte, diferente do telefonema, por exemplo, o indivíduo pode construir uma narrativa de maneira calma, pensando e repensando os argumentos elencados.

Para além da questão do conteúdo, as epístolas trazem diversas subjetividades na própria conservação da documentação que devem ser consideradas. Como aponta Piovesan (2009), as correspondências dificilmente sobrevivem aos danos do tempo, entretanto, as cartas de intelectuais muitas vezes são preservadas pela família ou por instituições e colocadas ao alcance dos pesquisadores. Mesmo sem possuir um conjunto ideal de epístolas (enviadas e recebidas), como no nosso caso, é possível perceber as trocas dos interlocutores em diálogo (PIOVESAN, 2009).

Já no caso da abordagem dos jornais, partimos das discussões oportunizadas por Maria Helena Rolim Capelato (1988), Tania Regina de Luca (2008), Heloisa de Faria Cruz e Maria do Rosário da Cunha Peixoto (2007), que destacam a necessidade de abordar os periódicos tanto em relação ao conteúdo como a própria materialidade dos impressos. Além disso, tais fontes de informação devem ser inseridas nas relações socioeconômicas do período de publicação e, como consequência, nos aspectos ideológicos dos grupos políticos que articulam a confecção e distribuição do jornal.

Portanto, embora parte da documentação destacada para nossa pesquisa seja os recortes da coluna Budismo publicada por Albuquerque no jornal Notícias Populares, ainda assim, faz-se necessário ter em vista o esforço editorial empregado no jornal visando a atração

para as classes populares. Conforme aponta Danilo Sobrinho Angrimani (1995), essa estratégia do Notícias Populares pode ser percebida pelo tripé: sexo, crime e sobrenatural ao criar manchetes chamativas que tinham como objetivo vender no concorrido mercado jornalístico. Justamente devido a essa linha editorial é que conseguimos entender a função social da imprensa (LUCA, 2008) dentro do quadro de jornais do período estudado, isto é, foi um jornal que durante a publicação da coluna Budismo ocupou espaço complementar dentro da hierarquia do grupo Folha, na época proprietária do periódico. Justamente por isso, sua estratégia de vendagem era específica: não se buscou um programa de assinaturas, mas sim a venda em banca pela manchete chamativa. Tendo sempre em mente o público-alvo dos trabalhadores de classe média baixa residentes em São Paulo.

Além dos referidos cuidados para a análise do conteúdo das colunas, foi necessário operacionalizar as técnicas da produção biográfica para compreender as bases do discurso produzido por Albuquerque no jornal. É importante deixar claro que não buscamos construir uma biografia de Albuquerque, mas sim reunir informações sobre a vida do mesmo, principalmente dentro do recorte selecionado para a realização da tese. Mesmo assim, as reflexões biográficas nos são úteis para compreender o papel desempenhado pelo autor.

Para isso, partimos das considerações elaboradas por Pierre Bourdieu (2006), Giovanni Levi (2006) e Jean-François Sirinelli (2003). São importantes as considerações dos autores a respeito da ilusão que é produzida ao pensarmos a vida como uma narrativa coerente e cronologicamente ordenada, sem levar em consideração as incertezas, recuos, medos, etc. na trajetória do indivíduo. Da mesma forma, há o risco de transformar a narrativa em um sentido teleológico, que explica as escolhas dos indivíduos por meio das consequências que o pesquisador já sabe de antemão. No caso específico de Albuquerque, muitos dos documentos consultados são produções públicas do discurso, isto é, uma forma de oficialização da vida do indivíduo. Nesse sentido, fontes como o Memorial de Elevação de Nível para Professor Titular (2008), o Currículo Lattes (2014), as produções acadêmicas e as próprias colunas no Notícias Populares foram discursos que Albuquerque produziu e eram oficialmente publicados para serem lidos em diferentes suportes.

Justamente por isso é que as considerações de Sirinelli (2003) sobre o conceito e o papel dos intelectuais são importantes. O autor alerta para a abundância de documentações possíveis para se estudar os intelectuais, precisamente por seus discursos serem construídos para a publicação (SIRINELLI, 2003). Embora Sirinelli (2003) destaque a polissemia presente na noção de intelectual, no nosso caso, trata-se de um indivíduo que atuou nos meios universitários produzindo conhecimento histórico e despertando futuras gerações de

pesquisadores interessados, em especial, no estudo dos fenômenos religiosos. No período estudado na tese, esses discursos tiveram dois núcleos centrais de produção: a Universidade de São Paulo e o templo Busshinji. As relações, leituras e práticas ligadas a esses lugares constantemente são mencionados nos discursos publicados por Albuquerque no jornal.

É parte desse discurso que aparece na epígrafe que abre a tese. Trata-se de uma afirmação realizada por Albuquerque no texto intitulado “Experimente”, publicado no dia 18 de julho de 1979 no jornal Notícias Populares. Nela, o autor entusiasticamente chamou a atenção para a velocidade da expansão do Budismo no Brasil, sendo também constatado que “Já se contam milhares de pessoas que acorreram a este templo budista que fica na Rua São Joaquim, 285, Liberdade.” (ALBUQUERQUE, 1979v, p. 13). O templo em questão é o próprio Busshinji ligado ao Budismo japonês, especificadamente a escola Zen budista (Sōtō-shū - 曹洞宗), ao qual Albuquerque exercia atividades religiosas.

Pesquisador do fenômeno religioso, Albuquerque atuou também como docente nos departamentos de História da Universidade Estadual de Londrina (1980-1987) e da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Assis (1987-2009). Por diferentes motivos, a minha trajetória acadêmica se deve muito a influência de Albuquerque. Primeiro, ele foi orientador de doutorado do meu antigo orientador de Iniciação Científica, de Trabalho de Conclusão de Curso e de Mestrado, Richard Gonçalves André. Dessa forma, além de textos a respeito do Budismo publicados por Albuquerque que li, há inclinações teórico-metodológicas que me foram transmitidas que certamente advêm da forma com que Albuquerque estudava a História e o fenômeno religioso.

Além disso, em segundo lugar, muitos dos meus professores na Universidade Estadual de Londrina e, posteriormente, na Universidade Estadual de Maringá foram, direta ou indiretamente, alunos e/ou orientandos de Albuquerque na Unesp de Assis. Sua atuação de pesquisa sobre o sagrado na área da História Cultural é um marco significativo na consolidação desse campo historiográfico, pois além da orientação de pesquisadores, Albuquerque participou da fundação da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e da linha de pesquisa sobre religiões na Unesp. Pode-se dizer que a linha de pesquisa em História, Cultura e Narrativas ao qual esta tese se vincula foi influenciada por historiadores como Albuquerque, que privilegiam o diálogo entre história e práticas culturais como produto/produzidas de diferentes narrativas construídas em distintas realidades sociais.

Esses elementos de subjetividade com o tema são importantes para situar o próprio contato inicial com as fontes: tanto as colunas do Notícias Populares como as cartas dos leitores que me foram apresentadas pela professora Leila Marrach Basto de Albuquerque,

viúva de Eduardo Basto de Albuquerque. Portanto, o acesso e a forma com que esses documentos chegaram para elaboração desta tese não foram aleatórias: como se trata de um acervo privado, é graças as redes de contato acadêmica e pessoais, além do fato das referidas ligações indiretas e diretas com a figura de Albuquerque que foi possível realizar a presente tese.

A pesquisa parte do já consolidado campo de estudos sobre História das Religiões, no qual a religião é aqui entendida a partir das considerações elaboradas pela socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), que busca investigar as crenças para além da esfera institucional. A autora olha para o movimento contemporâneo ligado à modernidade no qual os entendimentos restritos de religião não se sustentam mais, a modernidade é definida pela autora no sentido de uma subjetivação e individualização das crenças religiosas. Nesse sentido,

O que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de os homens ora se atermem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

Dessa forma, agora se tornou possível crer sem pertencer à instituição religiosa

Precisamente porque elas foram transformadas, dentro da cultura moderna do indivíduo, em um reservatório de sinais e valores que não estão mais presentes em uma pertença definida nem em comportamentos regulados pelas instituições, as religiões tendem a apresentar-se como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 55-56).

Assim, é entendido que os indivíduos transitam “bricolando” (HERVIEU-LÉGER, 2008) práticas e se utilizando de diferentes elementos religiosos para dar sentido às suas vidas. Nessa concepção, a análise do fenômeno religioso parte do indivíduo e não da instituição que garantiria a figura idealizada do “praticante” estável que estabelece o vínculo entre “crença e a pertença” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 85). Entretanto, como apontado, na modernidade é a fluidez da identidade religiosa que toma forma, é neste ponto que a autora nos fornece um conceito essencial que permeia todo o trabalho: o de “peregrino”, pois

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que

se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

Conforme argumenta a autora, a ideia de mobilidade se distancia da suposta estabilidade do praticante regular, que afirmaria uma crença e pertença a comunidade estável. Em outras palavras, para Hervieu-Léger (2008), há uma idealização que parte do olhar da instituição religiosa em relação à estabilidade da identidade religiosa do praticante. Entretanto, quando vista de perto, essa figura modelo é minoritária. No caso do catolicismo francês estudado por Hervieu-Léger

[...] 64% dos indivíduos se declaram ainda católicos, mas onde menos de 10% deles ainda vão à missa aos domingos (e não mais de 2,5% destes têm idade entre 18 e 25 anos), a referência à ‘normalidade religiosa encarnada pelo praticante regular perde em boa parte sua pertinência. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 86)

Com base nesses e em outros dados, a autora argumenta que tomar o praticante regular como um modelo do fiel religioso é insuficiente para abordar fenômenos religiosos como o aqui proposto. Portanto, ao estudar o fenômeno religioso, entendemos que há um processo de mudança conforme o entendimento e necessidade ao qual o indivíduo está vivenciando. Conforme será demonstrado, essas mudanças estão sempre associadas aos elementos objetivos aos quais as pessoas estão conectadas, no nosso caso, o Brasil dos anos 1970 e 1980. Essas reflexões que perpassam a tese nos permitem pensar a religião historicamente como um fenômeno sociocultural e, em outras palavras, possibilitam entender as nuances que não são captadas com as abordagens tradicionais⁵ sobre o Budismo.

Ainda da perspectiva teórica, é essencial o entendimento do conceito de “circularidade cultural” a partir das definições elaboradas pelo historiador Carlo Ginzburg (2006; 1998). O autor utiliza o conceito para analisar os testemunhos coletados pelo Tribunal do Santo Ofício nos séculos XVI e XVII na região do Friul na Itália. Por meio de tais documentos, Ginzburg demonstrou como um conjunto de crenças populares foi aos poucos assimilado à feitiçaria no discurso dos camponeses. Essas crenças populares eram ligadas aos cultos agrários e, com o

⁵ Ao utilizarmos esse termo, nos referimos a uma série de trabalhos produzidos no Brasil que abordaram o Budismo a partir de uma das seguintes perspectivas: 1 – análises que enfocaram nos espaços institucionais como templos; 2 – o destaque para as práticas dos grupos *nikkeis* em conflito/acomodação com interessados não *nikkeis*; 3 – no caso do Zen budismo, o interesse dos grupos intelectualizados na crença. Conforme discutido no tópico 1.2 *Budismo enquanto objeto da crença e objeto da pesquisa*, a obra que congrega diversos trabalhos que chamamos de tradicionais é o livro *O Budismo no Brasil* (USARSKI, 2002). Reflexões sobre essas abordagens também podem ser encontradas em Luiz; André (2021).

passar do tempo, se transformaram em bruxaria diabólica devido às pressões da própria Igreja Católica.

De acordo com o autor, nos primeiros interrogatórios em 1575 os andarilhos do bem ou *benandanti* afirmavam combater, a serviço de Cristo em reuniões noturnas, bruxas e feiticeiros afim de garantir a boa colheita. Em 1634, anos após os primeiros interrogatórios, a figura do sabá diabólico estava assimilada nas denúncias dos camponeses contra os *benandanti*. Segundo o autor,

[...] como levados a indagar o porquê dessa cristianização dos ritos agrários praticados pelos *benandanti* – sem dúvida “espontânea” nesse período e difundida, como veremos, em todo o Friul. Talvez, num tempo remoto, essa cristianização tenha sido assumida como uma máscara, para ocultar da Igreja um rito pouco ortodoxo (as corporações juvenis que celebravam antigos ritos de fertilidade, por exemplo punham-se sob a proteção de um santo padroeiro); ou então o antigo rito agrário foi pouco a pouco revestido de uma motivação cristã pelos que ingenuamente uniam a boa causa da fertilidade dos campos com a santa causa da fé em Cristo. Pode-se finalmente supor que, em face da progressiva assimilação (que examinaremos em seguida) de elementos diabólicos por parte dos inimigos bruxo, os *benandanti* tenham espontânea e paralelamente identificado a sua causa com a da fé. (GINZBURG, 1988, p. 46-47)

Como pode ser percebido, as crenças dos *benandanti* passaram por transformações a partir de dos dois núcleos principais: o culto agrário e o cristão. Esses núcleos estiveram em contínuo cruzamento durante décadas até a incorporação das ideias pelos camponeses.

Ao analisar tais mudanças discursivas, Ginzburg aponta para o possível revestimento de elementos cristãos para ocultar os ritos de fertilidade como parte do complexo processo de circularidade cultural. Isto é, não se trata de uma mera imposição de doutrinas cristãs que foram absorvidas, mas sim o movimento de construção da crença e da identidade que envolveu negociações, rejeições, contrapontos, mudanças, aceitações, etc. por parte dos próprios camponeses.

Nesse sentido, tal conceito é basilar e permeia nossa pesquisa, pois percebemos um processo análogo presente nas leituras da coluna Budismo. Não no sentido de conceber a sociedade brasileira do século XX como igualmente estratificada a europeia dos séculos XVI e XVII, mas sim que o próprio jornal foi concebido a partir de uma visão que antagonizava o popular ao erudito. Diferente do erudito, colocado sob os cuidados de outros jornais do grupo Folha, o popular deveria ser devidamente informado por meio do Notícias Populares, meio que se propunha a falar ao povo.

As cartas endereçadas a Albuquerque revelam leituras criativas do discurso publicado no jornal em relação ao Budismo, portanto, há um processo de criação de sentido em relação ao Budismo que não se restringiu em uma aceitação passiva da representação feita por Albuquerque. Pelo contrário, ao longo de todo o período estudado, podemos perceber um relacionamento dialógico e circular, no qual os autores das cartas realizavam interpretações próprias que obrigavam mudanças no discurso que Albuquerque construía no jornal. Isto é, para se comunicar de maneira efetiva visando à divulgação de sua religião, por diversas vezes, Albuquerque teve que redirecionar os leitores para o que ele entendia ser o Budismo correto, tratar novamente do mesmo tema, tirar dúvidas, apresentar outros exemplos, repensar seus discursos, enfim, os leitores atuavam como editores que reconstruíam os significados de Budismo.

Para pensar esses processos, partimos dos conceitos de “leitura tática” e “representação estratégica” elaboradas pelo historiador Michel de Certeau (2014). Para o autor, “representação estratégica” se refere ao que é oferecido aos destinatários como o produto das operações que buscam organizar o espaço, discurso ou práticas. Enquanto tal, a “representação estratégica” é entendida como uma racionalização que qualifica e gesta determinadas circunstâncias visando a concretização de modelos e ideias por meio de um espaço de poder específico. No nosso caso, Albuquerque produz sua “representação estratégica” ao escrever no jornal com o objetivo divulgar e direcionar os leitores para determinadas visões sobre o Budismo.

Diante dessa produção centralizadora, Certeau (2014) emprega a noção de leitura tática ao refletir sobre o consumo como um ato produtor de novos sentidos. Isto é, sempre ao entrar em contato com as “representações estratégicas”, os indivíduos fabricam novos usos a partir de golpes astuciosos que utilizam o que lhes foi imposto. Essas “táticas” de reemprego tem na leitura um grande exemplo. Embora entendido como ato de passividade, Certeau (2014) argumenta que ler é uma produção silenciosa, na qual o olhar pode vagar pelas páginas, encontrar sentidos não conjecturados pelo autor do livro, enfim, criar usos diversos para a “representação estratégica” imposta. Nesse sentido, o conceito de “leitura tática” é aqui empregado para entender o que é produzido pelos autores das cartas e demais leitores do Notícias Populares ao entrarem em contato com os discursos de Albuquerque no jornal.

O conceito de “circularidade cultural” é particularmente importante para a tese, pois nos permite colocar em diálogo as diferentes modalidades de fontes selecionadas para a realização da pesquisa. E são essas fontes a base para construirmos a afirmação de que a

presença do Budismo no Brasil pode ser abordada por outros olhares que se distanciam das abordagens tradicionais sobre a crença no Brasil.

Esses novos usos do Budismo construídos pelos leitores do Notícias Populares foram elaborados a partir dos elementos historicamente à disposição dos autores. Isto é, vivendo no Brasil os leitores do referido jornal tinham horizontes de possibilidades (GINZBURG, 2006) que lhes eram próprios, ao mobilizar esses conhecimentos prévios ou “bagagem cultural” (PESAVENTO, 2007), os leitores interpretaram o Budismo dando-lhe sentido a partir de suas próprias vivências, desejos, esperanças, medos, etc.

Conforme argumentou Sandra Pesavento (2007), essa percepção não envolve necessariamente os princípios racionais, ela está associada, em um primeiro momento, ao conjunto de informações e referências adquiridos sobre o mundo por meio da experiência e da sensibilidade. Portanto, por mais que a leitura de cada carta seja vista como uma individualização, essa sensibilidade de leitura também é compartilhada, uma vez que está associada às circunstâncias históricas, ou seja, está ligada ao tempo e espaço que estamos trabalhando.

Visando estabelecer uma narrativa coerente que comprove a tese proposta, no primeiro capítulo, intitulado O monge historiador, refletimos acerca das relações estabelecidas com o Budismo pelo próprio Albuquerque. Para isso, reunimos informações a respeito da vida do autor, tendo como centralidade as décadas de 1970 e 1980, períodos de publicação da coluna Budismo, na qual buscamos examinar os principais autores, temas, problemáticas, enfim, reflexões que Albuquerque manteve em sua formação pessoal. Para isso, damos enfoque nas duas principais atividades por ele exercidas: a acadêmica de historiador e a religiosa como monge no templo Busshinji.

Já no segundo capítulo, intitulado Cartas ao monge historiador, destacamos as cartas dos leitores que escrevem para Albuquerque. Nesse ponto, nova face do Budismo ganha forma, pois colocamos em evidência um conjunto de indivíduos das mais diversas classes sociais, em especial a média baixa, que, a partir de interesses particulares, se apropriaram dos textos do jornal e apresentaram suas interpretações do que é o Budismo na forma de perguntas e respostas nas epístolas. Não queremos dizer que tais leitores/autores das cartas se tornaram efetivamente budistas, mas sim que suas vidas foram minimamente tocadas por ideias budistas.

Na leitura das cartas fica evidente as relações estabelecidas com outras formas de pensamento presentes no Brasil do período. Isto é, em suas leituras, os autores recorreram a elementos do Cristianismo, Umbanda, Espiritismo, crenças relacionadas à Nova Era, entre

outros, para interpretar e criar pontes com o Budismo representado por Albuquerque. Nesse processo, o interesse dos autores esteve concentrado, embora não exclusivo, na solução de problemas práticos em suas vidas, seja da ordem material ou emocional.

No terceiro capítulo, intitulado Eduardo Basto de Albuquerque e a coluna Budismo no Notícias Populares, temos como enfoque a representação em si do Budismo nesse jornal. Por meio da análise será possível observar que Albuquerque privilegiou determinados temas apresentando a ideia de que o Budismo estaria aberto para todos os brasileiros. Também demonstraremos que a representação criada por Albuquerque revestiu o Budismo de características próprias do Zen Budismo. Em outras palavras, quando Albuquerque falou em Budismo, estava falando da sua forma de entendimento e prática do Zen Budismo. Justamente por isso que no jornal foi dado um grande destaque para a necessidade de os interessados procurarem um templo e praticarem a meditação.

Por fim, na conclusão final, demonstramos a necessidade de uma abordagem dialógica que envolva as diferentes fontes analisadas para a compreensão do fenômeno. Essa abordagem é feita pela relação entre cartas, colunas e as informações de vida de Albuquerque, como será comprovado, é apenas pela relação dialógica entre essas fontes que fica evidente como as ideias budistas, especialmente as ligadas ao Zen Budismo, circularam entre os setores populares no Brasil do período.

CAPÍTULO 1 – O MONGE HISTORIADOR

“E foi uma cerimônia bonita, foi com a cara do Eduardo: Brasil e Japão. E esse Japão já brasileiro.”
Leila Marrach Basto de Albuquerque (ALBUQUERQUE, 2022)

1.1 EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE: UMA APRESENTAÇÃO

De família nordestina, Eduardo Basto de Albuquerque nasceu no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, em 30/12/1942, durante o Estado Novo. A migração de sua família se deu por conta da oportunidade de emprego para o pai como contador (ALBUQUERQUE, 2008). Foi apenas posteriormente que a família se mudou para São Paulo, quando Albuquerque teria em torno de 4 anos de idade (ALBUQUERQUE, 2022). Portanto, a história de sua família está conectada com o processo de formação das metrópoles brasileiras a partir do fenômeno da industrialização com forte fomento a partir da década de 1920 (SEVCENKO, 2009).

Entretanto, longe da clássica imagem representada pela pintura de Portinari em *Os Retirantes*, a família de Albuquerque se encontrava em uma situação muito diferente da maioria das famílias nordestinas do período que migraram ao sudeste em busca de melhores condições de vida. Primeiro, devido à garantia de emprego de seu pai em um banco (ALBUQUERQUE, 2022); segundo, seus pais possuíam formação especializada: pai era contador e a mãe se formou como professora primária, embora tenha exercido o magistério por pouco tempo e apenas antes de se casar.

Essas condições possibilitaram melhores bases de sobrevivência em uma nova cidade. Além disso, a instrução da mãe foi importante no incentivo com leituras de livros que exerceram estímulo para Albuquerque ingressar na universidade (ALBUQUERQUE, 2008; ALBUQUERQUE, 2022). Certamente, foram essas condições que possibilitaram a ascensão social da família à classe média em São Paulo (ALBUQUERQUE, 2022).

Ao narrar sobre sua infância na cidade de São Paulo, Albuquerque relata que a primeira residência da família foi na Vila Pompeia, onde também estudou o primário no “[...] colégio particular Conselheiro Lafayette [...]” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 3) e posteriormente no Colégio Alfredo Pucca, localizado no centro da cidade e que “Não era uma escola de elite nem uma escola pública [sic.]” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 3). Como

podemos notar, temos uma série de elementos que evidenciam um pertencimento social acima da média do período. Entretanto, isso não impediu que certas dificuldades socioeconômicas fossem marcantes em sua memória, pois “Em São Paulo, na década de quarenta, era difícil de arrumar moradia e bujão de gás, são detalhes que recordo.” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 3).

Esses problemas sociais, como argumenta o cientista político Lúcio Kowarick (1979), estão no centro do processo de espoliação urbana presente na formação das metrópoles brasileiras, particularmente em São Paulo. Pois, junto ao processo de intensificação da industrialização na cidade na década de 1930, houve o crescente número de trabalhadores que demandavam moradias próximas às zonas industriais. Essa necessidade foi atendida pela iniciativa privada e apenas tardiamente o Estado acomodava os serviços públicos mínimos de existência, isto é, operaram-se os recursos públicos dentro da dinâmica da especulação imobiliária de cunho capitalista. Além disso, soma-se o processo de higienização social e gentrificação urbana, expulsando para as margens da cidade os grupos sociais menos favorecidos.

Todo esse processo tem na moradia o grande elemento para o aprofundamento das desigualdades sociais, pois, por exemplo, são necessárias longas horas de locomoção para o trabalho, que afetam particularmente os trabalhadores mais pobres (KOWARICK, 1979). Além disso, uma moradia precária abala todo o cotidiano dos residentes, sejam em termos de acesso ao saneamento básico, ruas, pavimentos, iluminação pública, enfim, serviços públicos essenciais para uma vida digna.

Dessa forma, a questão econômica presente na memória de Albuquerque pode ser relacionada com a espoliação urbana apresentada por Kowarick, caracterizada pela somatória de “[...] extorsões que se opera através da inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo que se apresentam como socialmente necessário em relação aos níveis de subsistência e que agudizam ainda mais a dilapidação que se realiza no âmbito das relações de trabalho.” (KOWARICK, 1979, p. 59). É nesse contexto de construção das grandes metrópoles a partir da força de trabalho de um imenso exército de reserva que Albuquerque cresceu.

Entretanto, uma metrópole em construção, como a São Paulo do período, possuía uma diversidade significativa de condições sociais, portanto, devido à condição socioeconômica da família de Albuquerque, os principais problemas em termos de qualidade de vida eram mitigados. Essas informações têm importantes implicações, pois, conforme será destacado, os leitores do jornal Notícias Populares eram pessoas que haviam sido impactadas diretamente

por tais condições desiguais, sendo o periódico projetado justamente para esse público específico morador das periferias.

De toda forma, é também graças à condição social de sua família que Albuquerque ingressou, aos 20 anos de idade, em 1962 no curso de História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Estadual de São Paulo. Universidade que era um dos polos do crescente descontentamento intelectual e político em relação aos quadros políticos nacionais e, justamente por isso, foi profundamente abalada com o início da Ditadura Militar em 1964. Esse momento, para Albuquerque, enquanto um graduando em História

[...] foi se viver o tempo do calar-se porque a repressão logo mostrou suas múltiplas faces entre os vencedores e os vencidos. O clima tanto na Maria Antônia como na Cidade Universitária era um misto de medo, animosidade, resistência e desconhecimento do que ocorria. (ALBUQUERQUE, 2008, p. 5).

É a esse clima de repreensão, somada com a incerteza do futuro como professor e o medo em falar em público, que Albuquerque atribuiu como importantes para sua decisão de cursar Direito na mesma instituição a partir do 4º ano da graduação em História (ALBUQUERQUE, 2008).

Embora centralizada administrativamente, a Universidade de São Paulo, como aponta Florestan Fernandes (1984), era constituída por múltiplos interesses e grupos políticos em disputa. Os grupos hegemônicos se referem às faculdades tradicionais (Direito, Medicina, Farmácia, Engenharia e Odontologia) que conceberam a Universidade como um espaço das elites e para as elites. Entretanto, esse espaço voltado para a formação de profissionais liberais cresceu e “massificou-se” (FERNANDES, 1984, p. 7).

De acordo com Fernandes (1984), a criação da Universidade enquanto um espaço de integração das diferentes faculdades foi frustrado pela resistência econômica e social das faculdades tradicionais superiores que exercem o poder e controle por meio dos órgãos deliberativos, como o Conselho Universitário e a reitoria. Por outro lado, o autor aponta que a fundação da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras foi também a criação de uma micro-universidade, pois “Despida de tradição, de prestígio e de poder político, esta surgia como um estado dentro do estado.” (FERNANDES, 1984, p. 36). Esses poderes entraram em choque em diferentes momentos, destacamos particularmente os anos de 1960.

Essa década de 1960, na qual Albuquerque estava inserido na Universidade, é descrita como um momento de luta permanente entre paixões e ódios de diferentes posições políticas, na qual “Os jovens radicais marcharam diretamente para o confronto aberto. Os

estudantes reformistas ou revolucionários acreditavam no *poder jovem* e na viabilidade da democracia direta mesmo que esta tivesse de ser conquistada ‘na marra’.” (FERNANDES, 1984, p. 46). Portanto, a Universidade não é um ambiente isento das lutas sociais do período, inclusive, existiram setores da instituição que atuaram a partir dos modelos da Ditadura Militar em regime de colaboração.

Atingido por tais setores na primeira lista de cassação de professores em 1969, Fernandes (1984) argumenta que tais expurgos só foram possíveis devido à inação da Universidade em proteger a comunidade universitária e a ação de colaboração interna com os serviços de segurança e o próprio Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Portanto, ao mesmo tempo em que havia um movimento externo de pressão contra membros da Universidade, também existiram setores, particularmente ligados as faculdades tradicionais, que denunciavam ou acatavam os órgãos repressivos.

Embora não tenhamos notícias de envolvimento político de Albuquerque nesse período (ALBUQUERQUE, 2022), o contexto de repressão não se restringia àqueles que eram considerados subversivos, mas também aos amigos, cônjuges ou demais familiares. Essa sensação de pânico incontrolável funcionava da mais variada forma, conforme Fernandes (1984, p. 96) “Por exemplo, eu era procurado no Centro de Pesquisas Educacionais, quando sabiam que eu não poderia estar lá, ou na Faculdade de Filosofia, quando certamente estaria em casa ou no Centro...”. A ideia, como se pode notar era de justamente tornar pública a repressão, visando coibir ações ditas subversivas, ao mesmo tempo em que se incentivavam denúncias e espalhavam o pânico.

Portanto, os anos de vida universitária de Albuquerque, a escolha de fazer uma segunda graduação e o posterior ingresso no Budismo devem ser entendidos à luz dos acontecimentos do período inicial da Ditadura Militar na cidade de São Paulo. Isso não necessariamente significou uma “fuga”, mas o horizonte de possibilidades posto pelas circunstâncias ao qual Albuquerque estava inserido. De toda forma, é justamente nesse momento conturbado da vida universitária brasileira que Albuquerque conheceu Ricardo Mário Gonçalves, colega de graduação, que lhe abriu as portas para o Budismo e posteriormente foi seu orientador de doutorado.

Logo no primeiro ano de graduação em História, em 1962, Albuquerque aceitou o convite de Gonçalves para frequentar o templo Busshinji no bairro da Liberdade em São Paulo. Sendo uma das únicas pessoas do curso de História que aceitou tal convite, Albuquerque passou a entrar em contato com uma série de praticantes não descendentes de japoneses que já interagem com o Budismo no Brasil. Ao longo dos materiais publicados e

de suas falas, são mencionados diversos nomes que passaram no Busshinji: Heródoto Barbeiro⁶, Gerhard Kahner⁷, Orides Fontela⁸, Nelson Coelho⁹, entre outros, e inclusive, sua companheira Leila Marrach Basto de Albuquerque (ALBUQUERQUE, 2022). Entretanto, sem precisar a quantidade de pessoas que frequentava esse grupo, Leila Marrach Basto de Albuquerque ressalta que não havia uma permanência das pessoas no templo. Mas, isso não significava o abandono da prática budista, pois muitas pessoas ainda mantinham uma identificação com o Budismo e com a prática individual.

Foi também nesse templo que Albuquerque conheceu o mestre Zen budista que lhe marcou profundamente: Ryohan Shingu. De origem japonesa, Shingu ocupou importante posto na hierarquia da Soto Zen como Secretário-Geral e no Brasil atuou de 1956 a 1985, quando faleceu como abade e responsável pela missão japonesa dessa escola budista na América do Sul.

Em seus escritos, é perceptível a afeição e respeito de Albuquerque para com esse indivíduo que “sempre me recebia carinhosamente com um sorriso nos lábios.” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 6). Aliás, foi no período que Shingu esteve à frente do templo que Albuquerque também manteve intenso contato semanal com as atividades institucionais do Budismo, justamente por isso, os demais abades do Busshinji não são mencionados com a mesma intensidade por Albuquerque.

Como Shingu conheceu apenas poucas palavras em português, grande parte do tempo quem realizava a mediação entre ele e os brasileiros, incluindo Albuquerque, foi Ricardo Mário Gonçalves que dominava os dois idiomas. As atividades budistas de Albuquerque se intensificam com o passar dos anos e em 1966 recebeu os Preceitos budista, sendo oficialmente nomeado como “missionário” da instituição (ANEXO I).

Essa denominação como monge/missionário dentro do Busshinji é algo próprio do Brasil, pois no período Shingu passou a ordenar pessoas de maneira independente do Japão. Conforme relata Leila Marrach Basto de Albuquerque (ALBUQUERQUE, 2022), por conta própria Shingu admitia os imigrantes idosos que possuíam inclinação religiosa e os ordenava como monges. Inclusive, muitas vezes esses monges ordenados no Brasil espalhavam-se para o interior em direção a suas colônias e se tornavam responsáveis pelos cultos no interior do estado de São Paulo. Entretanto, tal ato é problemático do ponto de vista institucional, pois

⁶ Jornalista, escritor e praticante do Zen Budismo, foi âncora de telejornais como o Jornal da Record News.

⁷ Imigrante alemão que trabalhava na China como tradutor. Frequentemente é citado como um dos primeiros não descendentes de japoneses a se engajar nas práticas no Busshinji.

⁸ Poetisa brasileira que frequentava as sessões de meditação no Busshinji.

⁹ Jornalista e escritor que atuou como correspondente nos Estados Unidos, traduzindo textos budistas para o português.

tradicionalmente era necessário ir até o Japão receber o treinamento e ordenação oficial na sede da Soto Zen.

Essas ordenações não ficaram restritas a imigrantes, pois como vemos no caso de Albuquerque, também brasileiros sem descendência japonesa foram ordenados como monges no Brasil. Tal independência na atuação do responsável pela missão da Soto Zen na América do Sul, Ryohan Shingu, gerou certa dúvida a respeito de qual o papel oficial de indivíduos como Albuquerque no templo.

Ao questionar Leila Marrach Basto de Albuquerque a respeito da situação, a mesma respondeu o seguinte:

Leila Marrach Basto de Albuquerque: Ele [Eduardo] era monge, não me pergunte a hierarquia, porque não sei. Só sei dizer para você que ele era monge, quer dizer, o templo tem, pelo que eu sei, mas deve ter mais categorias e subcategorias, tem o mestre, tem os monges e tem os leigos. Leigo é quem foi batizado, vamos fazer aí uma analogia, monge seriam os padres e o mestre seria o bispo ou o padre superior, qualquer coisa assim. Agora, teve uma época... teve uma época que veio um monge, um rapazinho monge do Japão, que ele dizia que os monges do Brasil não são monges, porque não tinham o reconhecimento do Japão. Ou tinha que passar por algum processo no Japão, mas eu acho que isso acabou, tenho essa impressão. E depois os novos monges, eles foram, vários foram para o Japão, fizeram treinamento, etc. E talvez o treinamento, eu não sei como está agora aqui no Brasil, se o treinamento brasileiro tem legitimidade diante da burocracia que são essas religiões. Mas ele era considerado monge junto com os outros japoneses, e tinha também uma monja que era a Gilliana uma italiana que frequentava lá, Gilliana voltou para a Europa. E era a Giliana e o Eduardo como monges ocidentais, que eu me lembre. Ah, e o Kahner, esse alemão. Que eram os 3 ocidentais. Os outros eram todos japoneses, e alguns japoneses tinham tido o treinamento lá no Japão, pelo menos um, o Nakamura que era um jovem ele teria tido... Tinha outro, que não era diretamente ligado ao templo, mas estava sempre lá, o Tokuda, também teve treinamento no Japão. (ALBUQUERQUE, 2022).

Interessante perceber a menção a esta dúvida de um monge japonês plenamente ordenado e reconhecido pela instituição religiosa diante dos outros monges ordenados de maneira independente pelo mais importante membro da Soto Zen na América do Sul, mas sem necessariamente o consentimento da sede japonesa. Podemos aventar a possibilidade de que Shingu estava encontrando maneiras de dar prosseguimento na missão de atendimento aos imigrantes que ele, com os poucos recursos humanos e materiais disponibilizados pela sede japonesa, não dava conta sozinho. Ao mesmo tempo, ele conseguia dar uma feição menos japonesa ao Zen Budismo por ordenar monges não descendentes de japoneses.

De toda forma, ocupando essa função de monge em seu tempo de atuação no templo Busshinji, Albuquerque tinha o papel de auxiliar nas cerimônias conduzidas pelo Shingu, nas

sessões de meditação entre os brasileiros e nos *sesshin*¹⁰. Além disso, pode-se dizer que Albuquerque, assim como outros brasileiros que frequentavam o templo, às vezes eram escalados para falar em nome do Busshinji quando requisitados por algum meio de comunicação.

Devido às habilidades e características, isto é, falar português e ser brasileiro, Albuquerque foi responsável por responder solicitações de informações sobre o Zen Budismo via correspondência ao templo. Analisando o conjunto dessa atuação, podemos perceber a busca por alternativas por parte dos responsáveis pelo templo, pois ao mesmo tempo em que se contornava de maneira criativa a problemática do obstáculo linguístico ao atribuir tarefas aos falantes de português disponíveis, se utilizava desses mesmos falantes para dar feições brasileiras ao Budismo, estabelecendo elementos de identificação e interesse a um público mais abrangente.

De toda forma, como podemos perceber, suas atribuições eram variadas, mas via de regra atuava como um auxiliar ordenado nos serviços prestados no espaço religioso. No templo budista, os principais dias de frequência eram às terças-feiras e aos sábados. Ocasões nas quais eram realizadas as práticas de meditação, sendo na terça-feira para os imigrantes japoneses e aos sábados para os brasileiros, com a tradução de Ricardo Mário Gonçalves. Conforme aponta Albuquerque (2002, p. 152), “A tais reuniões compareciam homens e mulheres de meia idade, jovens, rapazes e moças, estudantes universitários e, depois, os *hippies*, quando a contracultura adentrou em São Paulo, no decorrer dos anos sessenta.”. Entretanto, a principal atividade do templo era a assistência espiritual aos imigrantes e descendentes de japoneses, esta atividade era de pouco interesse para os brasileiros. Isso, sem mencionar as atividades de cunho cultural como a escola de língua japonesa, cursos de *ikebana* (arranjo florais), cerimônia do chá, etc.

O grupo brasileiro que Albuquerque fez parte conseguiu, em 1971, a autorização do Shingu para a realização de *sesshins*. Nesses momentos, como relata Albuquerque (2002, p. 169) “[...] Shingu fincava seu ensinamento na prática da meditação, tanto que em muitas sessões de *zazen*, não proferia nenhuma palestra. Devemos lembrar também que Shingu não fala o português e só o entendia um pouco.”. Nos relatos de Albuquerque sobre esses momentos de meditação ou *sesshin*, é enfatizado que a participação de brasileiros se dava por

¹⁰ Também conhecido como retiro Zen budista, momento voltado para a meditação intensa durante alguns dias dentro de um templo, mosteiro ou lugar afastado. Visa à dedicação da maior quantidade de tempo possível para a meditação.

um interesse particular de busca religiosa e não por uma propaganda realizada por parte dos imigrantes japoneses (ALBUQUERQUE, 2002).

Paralela a essas atribuições religiosas, academicamente Albuquerque enfrentava as referidas crises profissionais ao começar a se dedicar ao Direito. Já formado em História e cursando Direito, iniciou uma primeira pós-graduação também em História sob orientação de Linneu de Camargo Schützer, mas não a finalizou (ALBUQUERQUE, 2008, p. 6). Em seguida, encontrou no Direito a sua atividade profissional como autônomo e posteriormente como advogado contratado por uma empresa ligada ao ramo imobiliário até 1973. Nesse mesmo período, iniciou o doutorado em Direito Comercial na Universidade de São Paulo sob orientação de Philomeno Joaquim da Costa, curso que também não concluiu.

Essas diversas incursões ao campo do Direito não significaram o abandono da História. Como Albuquerque relata, de 1972 até 1979, atuou como professor de História das Religiões no centro *Narayana* de Ioga. Vaga que só foi possível graças à intercessão de Ricardo Mário Gonçalves, que o indicou para o cargo, a quem também, em 1976, recorreu para ser orientador do doutorado direto em História. Ao voltar completamente para o campo da História e abandonar profissionalmente o Direito, Albuquerque esteve presente em um momento de efervescente debate nos estudos de religião no Brasil: a criação da revista *Religião e Sociedade* da Universidade Estadual de São Paulo em 1970, inclusive tal episódio é noticiado por ele mesmo em sua coluna no *Notícias Populares* (ALBUQUERQUE, 1977o).

É também em meio a esse período da década de 1970 que Ricardo Mário Gonçalves iniciou uma coluna sobre Budismo no jornal *Folha da Manhã*. Tal periódico também era parte do grupo *Folha*, por isso quando requisitado Gonçalves indicou o nome de Albuquerque para ser o escritor da coluna sobre Budismo no *Notícias Populares* (ALBUQUERQUE, 2022). Embora fosse um trabalho não remunerado, Albuquerque ficou “muito animado” (ALBUQUERQUE, 2022) quando Gonçalves o convidou para escrever no referido jornal. Nas palavras de Leila Marrach Basto de Albuquerque,

Leila Marrach Basto de Albuquerque: [...] E eu acho que era um modo de divulgar o Budismo.

Leonardo Henrique Luiz: A senhora acha que ele tinha essa vontade?

Leila Marrach Basto de Albuquerque: De divulgar o Budismo?

Leonardo Henrique Luiz: Sim.

Leila Marrach Basto de Albuquerque: Não especificamente por essa via, por qualquer via. E apareceu essa, apareceu esse caminho, essa possibilidade. E ele gostava dessa tarefa de missionário né, não é missionário? É um missionário. Divulgador. Um tipo de divulgador do Budismo.

Leonardo Henrique Luiz: Uhum.

Leila Marrach Basto de Albuquerque: Então eu me lembro que ele recebeu esse convite com muita satisfação, ele gostava de fazer isso. (ALBUQUERQUE, 2022).

Enquanto um religioso que vivia rodeado de elementos da cultura oriental, especialmente do Budismo, Albuquerque parece ter utilizado dos meios disponíveis para divulgar a religião. Mas, como ressalta Leila Marrach Basto de Albuquerque, este tipo de iniciativa não era algo que Albuquerque procurava, pois o Budismo era uma questão pessoal e se, por ventura, aparecesse alguma oportunidade de divulgação “[...] ele sutilmente divulga, fala, explica. Mas não é alguém que saía por aí fazendo propaganda.” (ALBUQUERQUE, 2022). Mesmo academicamente, como veremos, o Budismo não foi a meta de vida de Albuquerque, pois parte de sua produção não necessariamente toca nesta religião.

Nos discursos de Albuquerque, podemos perceber que há uma crença de que sua religião tem condições de acomodação ao Brasil. Nesse sentido, parece que Albuquerque pretendia utilizar o espaço do Notícias Populares para dar uma contribuição ao esforço de tornar o Budismo mais conhecido aos brasileiros, não através de um projeto sistemático de divulgação, mas apenas o esforço individual que surgiu diante de si graças à intervenção de Gonçalves.

Desta forma, nos anos em que escreveu para o Notícias Populares, 1976 a 1980, Albuquerque estava estabelecido em diversas práticas que giravam em torno da cultura oriental: produção de uma tese sobre Budismo, aulas de História das Religiões, atividades no templo como monge, e, não menos importante, sua namorada e futura esposa, Leila Marrach Basto de Albuquerque, produzia uma dissertação sobre a Seicho-No-Ie.

Como podemos notar, muitas dessas atividades se iniciaram pela influência exercida por Gonçalves, que ao se tornar professor da Universidade de São Paulo se dedicou no estudo:

[...] de Budismo, Hinduísmo, História do Japão e outros países orientais, lecionando várias disciplinas optativas na graduação de História e engajado na pesquisa e no ensino na pós-graduação, ele reuniu ao seu redor um grupo rotativo de pessoas interessadas nesses campos do conhecimento. (ALBUQUERQUE, 2008, p. 7).

Albuquerque também passou a frequentar esse grupo até 1980. Como não poderia ser diferente, as informações dessas várias atividades que se conectam aparecem por diversas vezes nas colunas do jornal como veremos ao longo da tese.

Diferente de Albuquerque, parece ter havido em Gonçalves um projeto de vida dedicado ao Budismo. Pelo menos, é assim que o mesmo narra sua própria trajetória como um

budista brasileiro, que desde criança entrou em contato com a cultura japonesa e aos 18 anos de idade começava a se “sentir budista.” (GONÇALVES, 2002, p. 172). Embora seja a trajetória do herói sem conflitos nas escolhas rumo ao aperfeiçoamento em relação a esta religião, por exemplo, ao optar “[...] pelo curso de História que me pareceu ser o mais compatível com a intenção de dedicar-me ao estudo do Budismo e das religiões orientais em geral.” (GONÇALVES, 2002, p. 173), a narrativa de si de Gonçalves nos permite perceber como através de sua influência e desejo por trabalhar com o Budismo, acadêmica e pessoalmente, teve uma grande influência nos anos 1970 em Albuquerque.

Essa influência foi, de certa forma, diminuída por um marco significativo na vida pessoal e profissional de Albuquerque: a mudança a Londrina para atuar como professor no Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina. Essa mudança só ocorreu, pois Leila Marrach Basto de Albuquerque, sua companheira, foi aprovada em concurso público para o cargo de professora nesta mesma instituição em 1979, em suas palavras:

Leila Marrach Basto de Albuquerque: Eu fiz concurso. O Eduardo foi convidado. Era uma época que estava no período de absorção dos professores, já tinha absorvido os professores da região para criar a Universidade, então as coisas não eram tão formais. E tinha um problema, as pessoas iam para lá e deixavam o namorado, a namorada em outra cidade... Então, um dia fui para casa de uma colega em Rolândia e aí o reitor apareceu. Ele já até faleceu, era o Pinotti. Ele apareceu e perguntou: E seu namorado? O que ele faz? Falei: ele está fazendo doutorado, está fazendo pós, ele fez Direito e História. Ele disse: veja se ele não quer vir trabalhar aqui. Então era um pouco por aí, para evitar que as pessoas fossem embora. Porque no período que eu estive lá, muitas pessoas foram contratadas e foram embora por ter deixado família e por outros motivos... Então foi assim que ele foi para lá. (ALBUQUERQUE, 2022).

Ao aceitar o convite e se tornar professor nesta instituição, Albuquerque teve que reorganizar seus interesses para a nova realidade. Como é possível perceber na fala de Leila Marrach Basto de Albuquerque, a Universidade Estadual de Londrina criada em 1970, estava em processo de consolidação e por isso seus profissionais recebiam altas cargas horárias de aulas (ALBUQUERQUE, 2022). Ministrando em torno de 20 horas semanais e desenvolvendo a pesquisa de doutorado, finalizada apenas em 1983, a prática presencial no templo Busshinji se tornou mais difícil.

Mas isso não significou o abandono do Budismo, pois até o fim de sua vida se definiu como budista. Inclusive, suas cinzas permanecem até o presente momento no templo Busshinji (ALBUQUERQUE, 2022). Leila Marrach Basto de Albuquerque também ressalta que morando em Londrina e, posteriormente, em Rio Claro, sempre que havia um

compromisso em São Paulo ambos aproveitavam a oportunidade e faziam questão de participar das cerimônias no templo (ALBUQUERQUE, 2022).

Além disso, residindo em Londrina, ocasionalmente, ambos visitavam os templos budistas da cidade, pertencentes à linha amidista do Budismo japonês. Todavia, na maior parte do tempo, Albuquerque manteve a prática individual tanto de meditação quanto no *butsudan* (ALBUQUERQUE, 2022). Mas essas foram medidas adotadas pelo fato da distância em relação à cidade de São Paulo.

No período que residia em Londrina, Albuquerque manteve por pouco tempo a coluna no Notícias Populares. O próprio grupo Folha cessou a publicação das colunas de Albuquerque e Gonçalves em 1980, possivelmente devido à reestruturação editorial empregada no período.

Já com o doutorado finalizado, o cenário de pouco incentivo à pesquisa por parte da Universidade Estadual de Londrina na década de 1980 trouxe a Albuquerque uma grande insatisfação, que o levou a Universidade Estadual Paulista/Assis em 1987, na qual passou a lecionar disciplinas de História das Religiões e Teoria da História. Conforme o mesmo narra em suas reflexões presentes no memorial de elevação de nível para professor titular (ALBUQUERQUE, 2008), seu principal foco de investigação acadêmica foi a temática da religião. No primeiro grande trabalho acadêmico realizado, isto é, a tese de doutorado, o enfoque foi a elaboração de uma história comparada tendo como tema central a pobreza presente nos discursos e práticas de São Francisco de Assis e Eihei Doguen (ALBUQUERQUE, 1983). Embora cronologicamente situados no século XIII, ambos pertenciam, respectivamente, a duas tradições religiosas diferentes: cristianismo e Budismo, e espaços distintos: a Europa e o Japão.

Essa tese foi muito influenciada pela corrente dominante dos *Annales*, principalmente na tentativa de elaboração de uma história total a partir do enfoque nas mentalidades. Tais discussões não foram necessariamente a base epistemológica que Albuquerque levou adiante em outros trabalhos, pois aos poucos suas produções começaram a se aprofundar em reflexões a partir da Nova História Cultural.

Como parte da produção da tese foi simultânea a publicação no jornal, ao olharmos com detalhes perceberemos que Albuquerque indicou obras no Notícias Populares que também estavam presentes em sua tese de doutorado. A atenção a esses textos nos possibilita pistas dos referenciais budistas que Albuquerque mantinha perto de si. Nesse sentido, importa

perceber que o autor ao indicar essas obras revelou o que ele entendia como bons caminhos para se inteirar a respeito do Budismo¹¹.

Pela forma como as leituras foram indicadas no Notícias Populares, entendemos que Albuquerque argumentava que o Budismo e o interesse nele não se restringia a versão das escolas japonesas. Isto é, para além das especificidades de cada escola budista, o autor acreditou que a crença como um todo é que deveria ser buscada. Mesmo em sua tese, Albuquerque entrou em contato com a ideia de que o Zen Budismo teria se adaptado ao longo do tempo para a realidade japonesa, da mesma forma, o Zen Budismo que foi representado como uma das mais importantes expressões do Budismo também deveria ser transformado à realidade brasileira.

Entretanto, como fica latente nos textos da coluna, essa transplantação religiosa tem lugar de ser realizada: nos templos budistas. Efetivamente, para Albuquerque, o Budismo deveria mudar de acordo com a realidade a qual se apresenta, mas essa mudança também deve ser acompanhada pelos praticantes mais experientes. Tal condição faz parte da argumentação do autor, segundo a qual, o Budismo está em franca expansão no Brasil, crença e desejo que parece permear os textos do jornal como buscaremos demonstrar. Ao indicar obras para leitura, Albuquerque mantinha uma trajetória ideal para os futuros praticantes: partiriam de interesse genérico no Budismo, gradativamente a intervenção dos monges transformaria os interessados em praticantes da meditação.

Nesse sentido, podemos considerar um possível papel que Albuquerque tenha vislumbrado para sua coluna: ser uma forma de traduzir os conhecimentos no mundo acadêmico e intelectual a respeito do Budismo. Ao resenhar e indicar textos na coluna, podemos dizer que Albuquerque realizou um processo de sistematização de uma bibliografia sobre o Budismo e especialmente sobre o Zen Budismo no Brasil. Devido ao pouco desenvolvimento dos estudos acadêmicos e pelo interesse de Albuquerque em divulgar a maior quantidade de materiais em português disponíveis, tornou-se conveniente para o autor recorrer a publicações de experiências, vivências e opiniões da mais ampla gama de autores como forma de suprir tais lacunas. Sendo o seu papel o de traduzir e indicar quais pontos os leitores deveriam se ater ao entrar em contato com essas obras. Entre as obras acadêmicas que Albuquerque recomendou, é perceptível o destaque dado aos trabalhos produzidos pelo seu orientador: Ricardo Mário Gonçalves.

¹¹ Conforme será discutido, Albuquerque referenciava autores como Daisetsu Teitaro Suzuki, Nelson Coelho, Ricardo Mario Gonçalves, entre outros.

Ao indicar livros, Albuquerque se posicionou buscando interpretar os textos para seus leitores com a intenção de estabelecer quais são boas interpretações e quais não são. Nesse sentido, podemos afirmar que o que estava em questão era o estabelecimento de uma norma interpretativa do Budismo, pois Albuquerque também citou textos que, segundo sua leitura, possuem equívocos em relação ao tema. Foi o caso da coluna de 26 de setembro de 1979, *Buda*, texto de mesmo título que o livro de Jorge Luiz Borges e Alicia Jurado resenhado no jornal. Analisado a argumentação de Albuquerque fica evidente como algumas visões sobre o Budismo eram claramente rejeitadas, esse movimento foi sua tentativa de instruir os leitores para visões equivocadas da interpretação correta da prática.

Ao longo do texto, Albuquerque deslegitimou os autores argumentando que se tratam de pessoas que não possuem conhecimentos profundos da prática, por isso o livro é recheado de “imprecisões”, “comparação superficial”, além de “deturpa” e “falseia o conhecimento do Budismo” (ALBUQUERQUE, 1979g, p. 13). Esses adjetivos utilizados representam claramente a sua reprovação do livro e a ideia de que os leitores deveriam não apenas ler os textos corretos, mas também ter como uma prática se quisessem ser budistas.

Nesse mesmo sentido, a busca de uma definição do Budismo e do Zen Budismo foram preocupações do autor que refletiam suas escolhas de leituras. Como argumentaremos, Daisetsu Teitaro Suzuki foi um importante pensador para a construção do que é o Zen Budismo em diversos intelectuais, Albuquerque não foi exceção, pois podemos perceber que suas intenções de apresentar o Budismo iam ao sentido presente também nos trabalhos de Suzuki: o Budismo, ou melhor, o Zen Budismo seria algo muito mais amplo que o religioso ou filosófico, visto que o mais importante era a espiritualidade Zen budista e suas contribuições para vida contemporânea. Entretanto, aqui Albuquerque se distancia de Suzuki, ao estabelecer essa narrativa no Notícias Populares também foi enfatizada a prática no templo com monges ordenados que seriam os mais qualificados a guiar o interessado.

De toda forma, as questões sobre História das Religiões discutidas no doutorado foram importantes para Albuquerque desenvolver uma série de projetos de pesquisas tendo como tema central a religião, mas não apenas o Budismo (ALBUQUERQUE, 2008). Exemplo da amplitude das pesquisas realizadas como historiador está na tese apresentada em 1998 para o concurso de Livre-Docência. Intitulada “*Viver é perigoso*”: *contribuição ao estudo das preces populares brasileiras*, como o nome indica, trata-se de uma investigação que possui o enfoque na questão da “religiosidade popular” analisada por meio de preces. Normalmente expressas apenas oralmente, tais preces foram coletadas em publicações dos anos 1950 e 1990

visando comparar e perceber permanências e rupturas nos termos utilizados nas orações brasileiras.

É graças a este amplo repertório no campo de estudo das religiões que Albuquerque teve uma importante contribuição na formação de gerações de pesquisadores que investigaram o fenômeno religioso no Brasil. Essa atuação teve como centro a própria Unesp-Assis, pois

Desde o meu ingresso fui o docente responsável pela disciplina História das Religiões. Por conta disto, traduzi alguns textos e os reuni de maneira introdutória para os meus alunos de graduação. [...] O investimento docente em História das Religiões me encaminhou a tentar de muitas maneiras a interessar na disciplina o maior número de alunos de graduação do curso de História. (ALBUQUERQUE, 2008, p. 32-33).

Tal atuação, além do ambiente da sala de aula, esteve presente também na formação de pesquisadores a partir da estruturação da linha de pesquisa da pós-graduação em História (mestrado/doutorado): Religiões e Visões de Mundo, criada em 1996. Entre suas atividades, acrescenta-se também a criação da Associação Brasileira de Estudos das Religiões (ABHR) juntamente com outros colegas da Unesp, como Benedito Miguel Ângelo Perrini Gil, Célia Penço, Milton Carlos Costa, entre outros (ALBUQUERQUE, 2022).

1.2 BUDISMO ENQUANTO OBJETO DA CRENÇA E OBJETO DA PESQUISA

Como podemos perceber, além de ter praticado o Budismo durante grande parte de sua vida, Albuquerque ocupou um espaço singular no fomento das pesquisas na área da História das Religiões. Visando entender melhor sua atuação como historiador das religiões, é importante apresentar qual era o seu lugar na produção acadêmica brasileira sobre o Budismo. Para isso, nesse tópico abordaremos as principais abordagens e lacunas ao se estudar o Budismo no Brasil.

Em pesquisa realizada no repositório de teses e dissertações da CAPES (2016), é possível encontrar aproximadamente 200 teses e dissertações produzidas no Brasil a partir do termo “Budismo”. Essa quantidade de trabalhos compreende diversos campos do conhecimento científico como História, Artes, Medicina, Letras, etc. e são trabalhos que mencionam de maneira profunda ou superficial a crença.

Fora esses trabalhos, existem diversos livros que versam sobre o Budismo e que muitas vezes foram/são utilizados como referência ao pesquisador brasileiro para conhecer melhor as ideias e práticas do Budismo, mas se tratam de obras que não foram produzidas

academicamente. Sem dúvidas, o melhor exemplo desta tendência são os livros de Daisetsu Teitaro Suzuki, que constantemente aparecem em obras acadêmicas como referências sobre o Budismo.

Conforme argumentado em trabalhos anteriores (LUIZ; ANDRÉ, 2021), é preciso lembrar que, embora tais obras tenham apresentado importantes contribuições para a reflexão historiográfica¹², muitas vezes, o ponto de partida desses livros de divulgação religiosa foi baseado em elementos seletivos do Budismo. No caso das obras de Suzuki, conforme enfatiza a antropóloga Cristina Rocha (2014), o pensamento Zen budista presente é ancorado em sua experiência individual ligada ao modo racional de conhecimento de si. Nesse sentido, os rituais e doutrinas caras ao próprio Zen Budismo foram deixadas de lado no processo de divulgação da religião no Ocidente em nome de um Zen Budismo supostamente mais puro, isto é, sem a presença da ritualística relacionada ao culto aos ancestrais.

Para além de intelectuais que produziram tais obras de cunho informativo, traduções, literatura ou mesmo de proselitismo, academicamente os estudos do Budismo no Brasil ganharam força a partir dos meios universitários em São Paulo. Nesse sentido, Redyson (2016) aponta a importância seminal da implementação de cursos de História das Religiões Orientais na Universidade de São Paulo por Eurípedes Simões de Paula, a quem teve como aluno Ricardo Mário Gonçalves na década de 1960. Dessa forma, pode-se dizer que a produção acadêmica brasileira começou a tomar corpo no formato de teses, dissertações e artigos científicos com o engajamento intelectual de Gonçalves na Universidade de São Paulo (USP).

É nesse momento inicial de pesquisa que Albuquerque estabeleceu suas primeiras redes como pesquisador. Como apontado, sua grande produção do período foi a tese de doutorado, na qual é perceptível as dificuldades e características iniciais da produção sobre o Budismo: primeiro, a grande quantidade de textos em língua estrangeira, particularmente o francês e inglês, pois não existiam muitos materiais em português para serem utilizados como bibliografia; segundo, a mistura de obras publicadas pelo crivo acadêmico com textos de religiosos como Suzuki. Não se trata de um demérito dos autores, mas das condições concretas nas quais suas pesquisas foram realizadas na época.

Essa produção acadêmica inicial foi muito circunscrita à pessoa de Gonçalves e sua atuação no programa de Pós-Graduação em História na USP, entre 1974 e 1995, quando se desliga da instituição para se dedicar integralmente as atividades de cunho religioso no

¹² O termo historiografia é utilizado para designar a produção acadêmica das Ciências Humanas sobre o assunto, não se restringindo às produções em História.

Budismo, período em que também passou a atuar como tradutor de obras do japonês para o português. Nesse cenário bastante lacunar, podemos afirmar que um novo impulso de pesquisa esteve ligado aos anos 2000 com a figura do cientista da religião Frank Usarski na PUC-SP, do qual o produto mais significativo e, provavelmente a referência inicial obrigatória para se pensar a história do Budismo no Brasil, é o livro *O Budismo no Brasil* de 2002.

Conforme narra o organizador da obra, ao chegar ao Brasil

Iniciei uma pesquisa bibliográfica aprofundada e percebi que o grupo de pessoas que havia publicado a respeito do assunto era muito pequeno. Comecei a reunir esses pesquisadores para organizar *O Budismo no Brasil*, sem demandar por alguma ementa ou linha teórica específica. (LUIZ; ANDRÉ, 2021, p. 32).

O livro em questão é particularmente importante e emblemático, pois nele está refletida uma certa tendência dos estudos do Budismo no Brasil, que é mantida até os dias atuais. Uma leitura atenta do conjunto da obra nos permite perceber certo predomínio para o Budismo de origem japonesa em relação as outras formas de Budismos: ao todo, a obra conta com 11 capítulos, dos quais 7 são referentes a aspectos gerais ou análises pormenorizadas de Budismos de vertentes japonesas, 2 capítulos com uma abordagem mais geral do fenômeno, 1 sobre o Budismo chinês e 1 sobre o Budismo tibetano.

Mesmo entre os capítulos sobre as vertentes japonesas, apenas 2 não se tratam das escolas mais tradicionais presentes entre os imigrantes japoneses, a saber: o Budismo amidista (Nishi e Higashi Honganji) e o Zen Budismo. Essas escolhas na organização da obra não são aleatórias, elas representam uma tendência dos pesquisadores brasileiros em seguir um determinado itinerário de pesquisa: o do próprio Budismo japonês. Em outras palavras, ao se depararem com o fenômeno religioso budista no Brasil, o interesse do pesquisador é voltado para a comunidade imigrante e a acomodação ou adaptação das escolas japonesas em território nacional, sendo tal processo analisado de acordo com o próprio caminho que os imigrantes e descendentes japoneses desenvolveram ao longo do tempo. No caso do amidismo, o que instiga os pesquisadores é justamente por se tratar da maior escola budista (numericamente falando) presente entre os imigrantes japoneses. Já o Zen Budismo, chama atenção pela participação de membros das camadas médias altas em São Paulo.

Apesar dos diversos frutos que esta escolha de análise propiciou, devemos apontar lacunas que se tornaram evidentes. A primeira diz respeito ao enfoque institucional, um dos grandes marcos presentes na historiografia foi a interpretação segundo a qual o Budismo teria

estabelecido suas atividades principalmente a partir de 1950. Esse pressuposto tem suas principais bases na dissertação de mestrado desenvolvida pelo antropólogo japonês Takashi Maeyama (1967), para o autor a maioria dos imigrados para o Brasil eram budistas,

Entretanto, nas comunidades de origem japonesa [sic.] não se verificou até por volta de 1950, pelo menos aparentemente, qualquer atividade doutrinária além da realizada pela religião católica, salvo pequenas exceções. Foi por volta de 1950, na fase em que se verifica a transição da imigração japonesa [sic.] do terceiro período ao quarto que o Budismo, o xintoísmo e as novas seitas iniciaram suas atividades. (MAEYAMA, 1967, p. 84).

Do mesmo modo, para o autor, apenas por volta de 1950 foram iniciadas as missões das escolas budistas japonesas¹³ e conseqüentemente o surgimento dos primeiros templos e monges. Embora Richard Gonçalves André (2011) tenha problematizado essa interpretação evidenciando a existência de práticas budistas realizadas no âmbito doméstico e cemiterial antes da institucionalização dos templos, sejam as ligadas aos cultos no *butsudan*, ou ainda, as leituras de sutras por leigos improvisando o papel de monge. Por vezes, tais práticas foram abordadas pela pesquisa acadêmica brasileira, sendo comum os recortes temporais iniciais dos trabalhos partirem do ano de 1950 (ANDRÉ, 2011). Dessa forma, a interpretação de Maeyama foi adotada como um ponto de partida por muitos trabalhos.

Ligado a isso, está a concentração dos estudos nos espaços ocupados pelas comunidades imigrantes. Isto é, grande parte das pesquisas tem como foco o sul e, principalmente, o sudeste do Brasil, embora existam outros grupos budistas em regiões diversas do país. Outra lacuna se refere ao fato de que esse enfoque institucional, seguindo o caminho dos imigrantes, levou os pesquisadores a terem certas dificuldades em analisar a própria transformação da religião. O institucional desempenha o papel de certa manutenção nos padrões dogmáticos e ritualísticos, no caso em questão, via de regra, os templos no Brasil buscaram manter suas inspirações institucionais japonesas. É justamente esse enfoque na instituição religiosa que dificultou a visualização de outras expressões de Budismos que ultrapassaram os meios dos imigrantes e descendentes, como é o caso das cartas analisadas na presente tese.

Essa interpretação levou os pesquisadores brasileiros a centrarem suas energias em estudar os templos e as práticas neles realizadas. No que tange as escolas de origem japonesa,

¹³ De acordo com Gonçalves (2005, p. 203) “As missões japonesas se destinavam prioritariamente a celebrar funerais e cultos em memória dos ancestrais para os imigrantes, a exemplo do que fazem os templos no Japão.”.

em sua maioria, os espaços físicos dos templos são propriedades da comunidade japonesa¹⁴ ao qual pertencem. Portanto, muitas vezes, as pesquisas acabam se centrando nas questões em torno desse grupo étnico e a série de situações particulares ao observar o interesse com o Budismo por parte de brasileiros sem descendência japonesa.

Conforme demonstrou Cristina Rocha (2016), o caso do templo Busshinji é exemplar dessa situação-limite, uma vez que em 2000 houve uma assembleia para a votação da nova diretoria do templo. Essa votação evidenciou uma disputa interna representada pelas duas chapas concorrentes: “Uma delas é composta pela antiga, tradicional diretoria composta de japoneses da primeira geração, e a outra, por nipo-brasileiros da segunda e terceira geração que se aliaram a não descendentes.” (ROCHA, 2016, p. 41). Ao longo da história do Busshinji, essa disputa teve diversas consequências, como o afastamento do *Kaikyoshi*¹⁵ Ryotan Tokuda em 1972, a deposição do *Sokan*¹⁶ Daigyo Moriyama em 1995 e posteriormente a demissão de Coen Roshi em 2001. Os pesquisadores analisam esse fenômeno como um problema em conciliar o interesse do público brasileiro interessado nos aspectos meditativos do Budismo, em oposição ao interesse dos japoneses e seus descendentes nos ritos mortuários.

Essa situação também é percebida em estudos sobre outros templos no país, cada qual com suas peculiaridades em termos de práticas, mas que contemplam definições de um “Budismo de imigração” (USARSKI, 2002, p. 12), isto é, partem da conjectura de que há um Budismo japonês em conflito para sobreviver no país. Frank Usarski (2008), inclusive, argumenta que o Budismo no Brasil enfrenta um declínio estatístico de praticantes budistas, o que seria comprovado pela comparação de autodeclarados budistas entre os censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1992 e 2000. Nos trabalhos de Usarski, as análises quantitativas têm um importante papel, inclusive para refutar a ideia de que o Budismo estaria em crescimento. Ao recorrer aos dados do IBGE, o autor afirma:

Em 2000, somente cerca de 0,14% da população brasileira optou pela rubrica ‘Budismo’ no questionário do IBGE. Esse é um valor bem modesto, mesmo se comparado ao número de adeptos de minorias religiosas tais como os adventistas (H” 0,73%) ou as testemunhas-de-jeová (H” 0,6%). Uma comparação com os últimos censos nacionais também nega a difundida idéia [sic.] de que o Budismo é uma religião em constante crescimento. O oposto é verdadeiro, especialmente quando se descarta uma relativa distinção entre o

¹⁴ Termo genérico aqui empregado para designar as formas de organizações grupais de japoneses e descendentes. Entretanto, esse emprego não desconsidera as disputas internas, fragmentações, diferenças socioeconômicas e demais elementos de heterogeneidade do grupo.

¹⁵ Missionário ou literalmente professor estrangeiro.

¹⁶ Superintendente geral da América do Sul.

Budismo étnico e o Budismo dos convertidos e se leva em conta a dinâmica negativa do campo budista em geral entre 1991 (236.408) e 2000 (214.873). (USARSKI, 2008, p. 136-137).

Para os propósitos do trabalho, cabe aqui uma reflexão, pois entendemos que, por mais que se trate de uma autoafirmação, esse delineamento de quem é budista e quem não é, traz em seu bojo o ponto de partida da institucionalização, essas escolhas teórico-metodológicas têm implicações ao deixar de lado as práticas e ideias budistas que circulam entre os que não necessariamente se definem como budistas. Por essa razão, na presente pesquisa optamos por trabalhar a partir da ideia de identidade situacional, considerando a autoafirmação como budista, simpatizante ou interessado em Budismo.

Influenciada a partir das contribuições de Jeffrey Lesser (2001), definimos a ideia de identidade situacional como a forma de manipular, modificar, transitar e se situar de acordo com situações específicas em que o indivíduo enfrenta em sua vida, principalmente diante de um discurso ou prática de poder. Da mesma forma, não podemos esquecer a historicidade do Brasil e a presença do catolicismo como referência de religião, conforme ressalta Alejandro Frigerio ao pensar as crenças na América Latina:

Quando um censo oferece a informação de que 90% da população é católica, isso significa que essa porcentagem optou, perante uma pergunta pontual sobre afiliação religiosa, pela *identidade social* de católico. Esse ato pontual de identificação frente a uma pergunta concreta – e não muito frequentemente na vida de uma pessoa – não nos diz nada sobre que lugar ocupa o ser ‘católico’ na sua *estrutura de compromissos identitários* e se essa identificação tem alguma relevância para sua *identidade pessoal* (seu self). Quando uma pessoa opta pela identidade social de católico, isso tampouco indica se ela se sente parte de um ‘nós’ católico com intensidade suficiente para atuar coletivamente em benefício desse grupo (‘católico’ como *identidade coletiva*). (FRIGERIO, 2018, p. 14 – grifos no original).

Interpretando para o nosso caso, a opção como budista nos censos revela a identidade social, mas isso não quer dizer que em termos de identidade pessoal, ou seja, práticas e ideias budistas, a crença tenha se limitado aos números obtidos nos censos. Isto é, o “quem sou eu” pode ser respondido de maneira diferente do “no que eu creio” (FRIGERIO, 2018, p. 15). Além disso, temos que nos perguntar até que ponto é viável mensurar a interiorização de determinada crença.

Mesmo na historiografia do Budismo no Brasil há precauções sobre o uso dos dados estatísticos, nas palavras de Gonçalves:

[...] devo dizer que os dados estatísticos não refletem necessariamente o real impacto do Budismo sobre a sociedade brasileira. A maior parte das organizações budistas abre suas portas para os interessados em ouvir palestras, freqüentar [sic.] cursos ou participar de retiros de meditação sem exigir adesão formal dos mesmos ao Budismo. Muitas pessoas têm tido suas vidas influenciadas ou transformadas pelo Budismo sem necessariamente terem sentido necessidade de se converter ao mesmo. Muitos cristãos, por exemplo, têm participado de grupos de meditação budista para aprofundar sua vivência da espiritualidade cristã. Temos também exemplos de pessoas que foram tocadas pelo Budismo exclusivamente através da leitura de livros ou da participação em grupos de discussão pela Internet. (GONÇALVES, 2005, p. 206).

Como demonstraremos, essas considerações apresentam questionamentos relevantes ao apresentar outros olhares para a situação do Budismo no Brasil. Longe de negar a importância das pesquisas com os dados estatísticos, entendemos a necessidade de sua problematização a partir de análises mais localizadas que não se prendam aos espaços e definições institucionais de circulação da crença para uma visão holística do fenômeno no Brasil.

Dessa forma, consideramos que as práticas e ideias a respeito do Budismo circularam (GINZBURG, 2006; 1988) por âmbitos que apenas a análise dos templos enquanto lugares institucionais não dão conta. As cartas dos leitores do Notícias Populares foram, justamente, um desses vários meios da circularidade da crença (GINZBURG, 2006; 1988) em território nacional, por isso, embora reconheçamos a importância do estudo do Budismo institucional, sustentaremos a necessidade de que as pesquisas sobre o Budismo no Brasil devem olhar para outras circunstâncias visando uma compreensão renovada e ampla do fenômeno.

Outro elemento que não podemos deixar de mencionar a respeito da produção acadêmica brasileira sobre o Budismo é a já mencionada proximidade dos estudos com a prática religiosa. Essa proximidade pode ser percebida na trajetória de autores que produziram textos acadêmicos e que também foram monges ou leigos praticantes, como Ricardo Mario Gonçalves, Eduardo Basto de Albuquerque, Joaquim Antonio Bernardes Carneiro Monteiro, entre outros casos. Essa proximidade não exclui suas contribuições, mas certamente estabelecem características marcantes que delimitam as produções.

Por exemplo, em sua tese de doutorado, Ricardo Strauch Aveline aponta para os desafios enfrentados pelo Budismo no Oriente durante o século XX, principalmente ligado às perseguições nacionalistas no Japão, China, Tibete, entre outros países, a partir disso o autor afirma “Neste ponto, é importante salientar que o Budismo é tido como uma religião pacifista,

uma religião de ‘não violência’. O próprio Buda teria dito que ‘não há maior felicidade do que a paz’.” (AVELINE, 2011, p. 38) e continua

Aplicando esses conhecimentos à situação do Budismo no Oriente é possível compreender o motivo pelo qual o Budismo desloca-se para o Ocidente. *O Budismo se torna, em parte, uma religião nômade no momento em que uma situação de violência se coloca diante dos seus praticantes e mestres, sendo que alguns terminam por migrar para outros países.* (AVELINE, 2011, p. 38 – grifos nossos).

A definição do Budismo como uma religião pacifista, da não violência e a explicação da história do deslocamento do Oriente para o Ocidente como forma de se distanciar da violência é uma interpretação demasiadamente engajada em uma defesa da própria crença. Ao tomar o discurso atribuído ao Buda¹⁷ como evidência da não violência budista, o autor apaga as próprias violências budistas cometidas ao longo da história. De maneira análoga, a mensagem de outras figuras religiosas como Jesus Cristo também pregara a não violência, mas ninguém, de maneira honestamente e séria, vai alegar que a Inquisição Católica não se trata de um movimento cristão. Tal interpretação de Aveline pode ser investigada por seu trabalho ter sido realizado na comunidade budista em Viamão no Rio Grande do Sul, na qual seu pai Alfredo Aveline ou Lama Padma Samten é um dos principais líderes e também figura conceituada no Budismo no Brasil.

Novamente, longe de implicar a rejeição da aproximação dos autores com suas crenças, é preciso considerar as implicações epistemológicas a partir das quais as pesquisas foram feitas. Na condição de intelectual jesuíta, Michel de Certeau (1982), ao lidar com esse mesmo problema no âmbito do catolicismo, destaca importantes considerações sobre o trabalho produzido pelo historiador crente:

O objeto religioso (por exemplo, os padres, a prática sacramental, a espiritualidade) sendo doravante tratado em *função* de uma sociedade (segundo critérios hoje comuns a todos e que não são mais ‘religiosos’), o historiador crente não pode fazer mais do que introduzir sub-repticiamente convicções *subjetivas* no seu estudo científico. Estas motivações intervêm na *escolha* do objeto (relativo a um interesse religioso) ou na *finalidade* do estudo (em função de preocupações presentes, por exemplo: a descristianização e suas origens, a realidade de um cristianismo popular, etc.). Elas enquadram, como um antes e um depois, o trabalho histórico, sem ter relação intrínseca com ele. Por um lado, faz-se história religiosa *porque se é cristão* (ou padre, ou religioso), mesmo quando não se pode mais fazê-la *como* cristão. Por outro lado, com outra finalidade, mobilizam-se os

¹⁷ No presente trabalho, Buda com a letra maiúscula se refere ao Buda Histórico a quem é designado a fundação da crença na Índia.

resultados a *serviço da* crença, e esta intenção (mais ou menos ‘apologética’) provoca um certo número de distorções na pesquisa, porque o fim visado modifica o processo que leva a ele. Em outros termos, a convicção do crente não tem uma relação interna com os postulados que seus métodos de trabalho implicam; ela tende a se tornar uma pressão que busca apenas se ‘utilizar’ dos resultados. Esta pressão, também se reconhece, por exemplo, na ilusão que consiste em se acreditar cristão apenas por ter aberto um canteiro em terreno objetivamente ‘religioso’, e que cobre com o véu das ‘intenções’ cristãs a lógica de uma compreensão histórica que deixou de ser religiosa. Por uma espécie de ficção chega-se a pensar que uma história é religiosa porque nossas motivações o são. (CERTEAU, 1982, p. 144 – grifos no original).

Tais considerações são valiosas para refletirmos a respeito da maneira como as investigações sobre o Budismo no Brasil foram conduzidas. Ao lermos a produção acadêmica brasileira, é preciso prudência a fim de entendermos justamente os objetos escolhidos, as apropriações dos resultados das pesquisas, as pressões externas e internas na realização das mesmas, os objetivos dos estudos, entre outras questões. Nesse sentido, a escolha em estudar os templos pode ser entendida como uma dessas implicações que Certeau aponta, tendo como exemplo o já referido estudo de Maeyama (1967), que atribui grande importância para a década de 1950 na consolidação do Budismo no Brasil. Podemos conjecturar que essa interpretação está relacionada com o fato de que o autor possuía profundas relações com a comunidade japonesa, portanto, seu olhar privilegia as missões das escolas budistas e a própria construção dos templos étnicos.

Essas ponderações nos levam a ressaltar outro aspecto marcante dos estudos brasileiros: a insuficiência da crítica a produções não acadêmicas. Como indicado, não foram apenas indivíduos filiados ao Budismo que também eram pesquisadores do campo das humanidades que buscaram escrever a história do desenvolvimento Budismo no Brasil, muitos autores de outras áreas do conhecimento se aventuraram na empreitada movidos por vontades particulares de divulgar e entender melhor a crença. Provavelmente, o caso mais emblemático no Brasil seja os trabalhos de Murillo Nunes de Azevedo, engenheiro, monge budista e um dos principais divulgadores da religião, os textos de Azevedo publicados por editoras como Civilização Brasileira, Pensamento, Fundação Petrópolis e Bertrand Brasil, por vezes são utilizados como forma de consulta para os pesquisadores entenderem aspectos específicos do Budismo. O mesmo vale para os livros de Daisetz Teitaro Suzuki, as traduções de textos budistas realizadas por Nissim Cohen, Ricardo Mário Gonçalves, entre outros. E de fato, mesmo os trabalhos publicados em meios acadêmicos como revistas e livros por pesquisadores com formação academicamente reconhecida nas humanidades devem ser alvos

de leituras minuciosas, pois alguns desses trabalhos são produzidos pela experiência dos autores como praticantes.

É o caso, por exemplo, dos textos de Eduardo Basto de Albuquerque, ou de Ricardo Mário Gonçalves no livro *O Budismo no Brasil* (2002). Embora ambos sejam historiadores, deixam explícito que seus respectivos textos são construídos a partir de suas experiências no Budismo, por vezes, essas são obras utilizadas de referência como se fossem pesquisas sistemáticas. Não estamos questionando a qualidade dessas produções, estamos insistindo em apontar o “lugar social” (CERTEAU, 1982) de construção dessas obras e as implicações conceituais em fazer uma história do Budismo no Brasil fundamentada em tais textos.

Visando aprofundar essa crítica, é fundamental o entendimento que Certeau elabora para a definição do que é um trabalho científico em História, de acordo com o autor “Um trabalho é ‘científico’ quando opera uma *redistribuição do espaço* e consiste, primordialmente, em *se dar* um lugar, pelo ‘estabelecimento das fontes’ – quer dizer, por uma ação instauradora e por técnicas transformadoras.” (CERTEAU, 1982, p. 83 – grifos no original). Particularmente é importante a ideia de operação construída a partir de um espaço que investe esforços com base em fontes para a construção do saber ancorada em técnicas de investigação.

Ter em vista a produção acadêmica brasileira é ter em vista as formas com que tais operações foram realizadas e, portanto, as tendências de investigação estabelecidas. Essas apresentam certos crivos embasados em exclusões, uma das mais marcantes se refere à hostilidade em relação à Soka Gakkai por parte de grupos budistas, ora definida dentro da categoria de Nova Religião Japonesa¹⁸, ora em Budismo. Essa hostilidade é refletida na produção acadêmica justamente pelas proximidades que vários autores têm em relação às escolas budistas.

Criada no Japão na década de 1930 por Tsunesaburo Makiguchi e Josei Toda, a organização “[...] atuava como um grupo de estudo voltado principalmente para professores de escola primária visando reformar o sistema de ensino japonês, com a proposta de transformar a ‘criação de valores’ no objetivo principal da educação” (PEREIRA, 2002, p. 255). Entre os percalços que envolvem sua história, a Soka Gakkai atuou como organização leiga da escola budista Nichiren Shōshu até 1991, quando ocorreu o cisma entre as duas instituições.

¹⁸*Shinshūkyō*, termo utilizado para definir diferentes movimentos religiosos que surgiram no Japão entre os séculos XIX e XX.

O cisma foi motivado por disputas públicas de poder entre os líderes da Soka Gakkai e da Nichiren Shōshu, tendo como apogeu da crise um vídeo de Daisaku Ikeda em 1990, na época líder da Soka Gakkai, em que “[...] insultava o clero e, particularmente, questionado a integridade e os dogmas do sumo prelado Nikken.” (PEREIRA, 2001, p. 175). A partir disso, foi enviada a ordem de dissolução da Soka Gakkai pela Nichiren Shōshu e a própria excomunhão de Ikeda emitida por Nikken (PEREIRA, 2001). Essa cisão gerou disputas em relação à posse de bens materiais, como templos¹⁹, mas principalmente em relação à posse das cópias do *gohonzon*²⁰ emitidas a partir do *daigohonzon* de posse da Nichiren Shōshu, que supostamente teria sido escrito por Nichiren em 1279.

A história particular dessa organização religiosa leva muitos trabalhos a não a considerar como parte do Budismo na realização de suas análises. Por exemplo, ao discorrer sobre a presença do Budismo no Brasil como um todo, Gonçalves enfatiza

Temos ainda as pseudomorfozes japonesas do Budismo, movimentos de massa de caráter laico inspirados nas doutrinas de Nichiren (1222-82) como a Reiyukai, a Risshokoseikai e a Soka Gakai, esta última com grande penetração entre os brasileiros. Ainda que consideradas por alguns pesquisadores (cf. Usarski, 2002) como escolas budistas, não são reconhecidas como tais pelas correntes budistas tradicionais nipônicas, sendo classificadas pelos especialistas japoneses como Shinkō Shūkyō (novas religiões). Não levo em conta essas organizações neste trabalho e adoto idêntica postura em relação a movimentos mais recentes plenos de influências neotântricas, teosófico-ocultistas e new age, classificados pelos estudiosos japoneses como Shin-Shin Shūkyō (novíssimas religiões), como o Agonshū, o Kōfuku no Kagaku (ciência da felicidade) (ambas presentes no Brasil) e o controvertido OM – A Verdade Suprema, hoje rebatizado como Aleph, responsabilizado pelos ataques terroristas com gás sarin ao metrô de Tóquio em 1994. Uma última pseudomorfoze budista japonesa é a Shinrankai, organização laica inspirada no Budismo shin, que conta com uma sucursal em São Paulo. (GONÇALVES, 2005, p. 203).

Adjetivar uma crença de pseudomorfoze, termo que em fisiologia se remete a um crescimento anômalo de uma parte saudável, é também uma forma de tirar legitimidade enquanto uma vertente do Budismo, além de negar a historicidade que as próprias práticas budistas assumem em seus desenvolvimentos. O mesmo pode ser aplicado para entender caracterizações como neotântricas, teosófico-ocultistas e new age. A argumentação de que as

¹⁹ No Brasil, por exemplo, o templo Kaisenzan Itijoji em São Paulo foi alvo de disputas judiciais entre o clero e a diretoria composta por membros da Soka Gakkai (ou Brasil Soka Gakkai Internacional). Em 1998 no Tribunal de Justiça de São Paulo e posteriormente em 2000 no Supremo Tribunal Federal, o espaço foi restituído a antiga diretoria que renomeou o templo como Sede Social Josho (PEREIRA, 2002).

²⁰ Termo utilizado para se referir ao objeto de devoção do Budismo Nichiren constituído por uma mandala inscrito com ideogramas que foi expressa pelo fundador desse Budismo, Nichiren Daishonin, no século XIII.

religiões não são reconhecidas pelas escolas “tradicionais” do Budismo e a classificação por “estudiosos japoneses” (GONÇALVES, 2005, p. 203) é demasiadamente lacunar e imprecisa.

A utilização desses termos não são apenas formas de delimitar a crença, mas também se tornam marcadores das tendências de pesquisa, isto é, criam linhas que eventualmente podem ser seguidas pelas próximas gerações de pesquisadores por meio da legitimação de objetos, recortes e espacialidades. Além disso, circunscreve os locais de consagração e circulação das pesquisas que por ventura tenham tais Budismos como enfoque, ou seja, os trabalhos que envolvem essas “pseudomorfoses” não são convidados para composição de dossiês ou capítulos de livros sobre o Budismo, ou quando o são, ocupam pequenos espaços em comparação a escolas “tradicionais”. No caso específico de Gonçalves, podemos nos indagar até que ponto sua formação sacerdotal como monge nas escolas “tradicionais” do Budismo japonês – Zen Budismo, Shingon e Verdadeira Terra Pura – não tem impactos nessa adjetivação.

De fato, como aponta Pereira (2002, p. 283), desde que foi introduzida no Brasil a Soka Gakkai “[...] nunca pertenceu à Federação das Seitas Budistas (Burajiru Bukkyô Rengôkai ou, em forma abreviada, Butsuren).”, essa organização foi “Fundada em 1958, a Butsuren conta apenas com seis grupos budistas japoneses, entre os vários existentes aqui: Nishi Honganji, Higashi Honganji, Jôdoshû, Sôtô Zenshu, Shingon e Nichirenshû. A seita Honmon-butshuryû-shû participou por um curto período, retirando-se depois da Federação.” (PEREIRA, 2002, p. 283). A trajetória de Gonçalves no Budismo foi justamente por escolas que fazem parte da organização, dessa forma, é controversa a adoção de tais exclusões em trabalhos acadêmicos.

Com esse grande exemplo, queremos apontar para um possível desmerecimento e desqualificação de grupos budistas que penetram na produção acadêmica brasileira sobre o Budismo. Essas escolhas e tendências possibilitaram visões e questionamentos sobre o desenvolvimento do Budismo no Brasil. Por exemplo, como aponta Pereira (2002), por um lado, enquanto as escolas budistas ligadas à Butsuren ficaram restritas à comunidade japonesa e quando houve aberturas, como o caso Zen budista, acabou se concentrando em grupos específicos como intelectuais e profissionais liberais. Por outro, “[...] a Soka Gakkai propõe-se como um movimento de massa” (PEREIRA, 2002, p. 284), tendo inclusive alcançada uma maioria de membros não descendentes de japoneses.

Esse sucesso da Soka Gakkai, em comparação com as demais escolas de origem japonesa, configura um quadro diferente e fora de classificações generalizadas de um suposto Budismo em crise no Brasil. Nesse sentido, não estamos questionando nem negando as

qualidades das contribuições acadêmicas realizadas, mas sim as bases epistemológicas sob as quais foram construídas. Essas particularidades do “lugar de produção” (CERTEAU, 1982) têm implicações em relação ao assunto a ser tratado e ao ponto de vista proposto, conforme Certeau (1982, p. 32), “[...] enquanto falam da história, estão sempre situados na história.”, e, portanto, as operações científicas estão ligadas à realidade que se analisa.

Ao olhar o Budismo ligado aos imigrantes e descendentes, a produção acadêmica parece ter se defrontado com uma questão de difícil resolução: podemos falar da existência de um Budismo brasileiro? É sintomático a resposta que alguns autores produziram, por exemplo, Maria de Lourdes dos Santos argumenta que:

Desde a década de 1960, o Budismo vem buscando se adaptar ao contexto brasileiro em um processo de ‘abrasileiramento’, ‘domesticação’, ‘nativização’ e ‘nacionalização’ (Usarski, 2001; Pereira, 2001; Marrach, 1978; Soji, 2004). *Certamente, criou-se aqui um ‘Budismo diferente’ do que se encontra no Japão. Mas não consideramos que haja um ‘Budismo brasileiro’.* Defendemos a ideia de um ‘Budismo de fronteira’, andando paralelamente ao cristianismo. Fronteira, não como delimitadora de espaço, mas como lugar para novas ações ou mesmo para práticas múltiplas, permitindo aos indivíduos trilhar religiões completamente diferentes e se apossar de uma ou de outra no momento em que as relações sociais exigirem. (SANTOS, 2014, p. 67 – grifos nossos).

É interessante perceber uma clara dificuldade em conceituar o fenômeno, ao mesmo tempo em que a autora apresenta que existe um processo de adaptação ao contexto brasileiro, com a formação de algo diferente, mesmo assim, esse Budismo presente no Brasil ainda não pode ser considerado um Budismo brasileiro. Diante dessa argumentação, podemos questionar: quais seriam as condições para a religião se tornar brasileira? Seria no momento em que os grupos estabelecessem uma autonomia diante das sedes japonesas? Quando os indivíduos passassem a se identificar como budistas brasileiros? Ou ainda, quando fosse registrado em cartório a criação de um templo budista brasileiro sem vínculos com organizações internacionais?

Tais questões de cunho provocativo e reflexivo nos ajudam a problematizar as maneiras com que os Budismos foram abordados no Brasil. As questões acima levantadas foram respondidas em parte da produção sobre o Budismo no Brasil, como aponta Rocha (2008, p. 84), há grupos Zen budistas espalhados pelo Brasil que foram fundados por iniciativa de monges japoneses como Tokuda e Moriyama que saíram do templo Busshinji, esses grupos têm uma relativa autonomia respondendo apenas pessoalmente aos seus fundadores. Da mesma forma, não é difícil encontrar referências de budistas brasileiros que se posicionam distanciando-se das práticas ritualísticas, por exemplo, em relação ao culto aos

ancestrais tão caro ao Budismo japonês. Exemplo maior dessa rejeição é a preferência dos praticantes do Busshinji nos anos que precederam a saída de Coen em participar das sessões de meditação, deixando os rituais memoriais para os imigrantes e descendentes japoneses (ROCHA, 2016). Por fim, curiosamente, o próprio Albuquerque recebeu certificados registrados em cartório que atestavam suas práticas no templo Busshinji como monge missionário brasileiro (Anexo I).

É notório que a utilização da nomenclatura “Budismo brasileiro” se refere mais ao olhar subjetivo do pesquisador do que propriamente ao fenômeno em si²¹, mas conforme será exaustivamente explorado na presente tese, o grande elemento para compreender e analisar as cartas enviadas a Albuquerque é o que há de “brasileiro” na interpretação do Budismo por parte dos leitores. Nesse sentido, em vez de pensarmos em um Budismo japonês no Brasil, parece ser mais preciso falar de um Budismo que é transformado, ou, nas palavras de Hervieu-Léger (2008), “bricolado” a partir dos interesses dos próprios brasileiros.

No nosso caso em análise, tal processo ocorre duplamente: em primeiro lugar, pela leitura de Albuquerque em relação às práticas de origem japonesa. Ocupando o “lugar social” (CERTEAU, 1982) de um historiador brasileiro institucionalmente ligado a um templo budista étnico, Albuquerque entrou em contato com diferentes expressões do Budismo: a dimensão divulgada por intelectuais para os ocidentais, a pesquisa acadêmica e a prática presencial no templo étnico na condição de monge. Com base nessas diferentes expressões, Albuquerque construiu discursos seletivos do Budismo para os leitores do Notícias Populares (conforme demonstrado ao longo da tese) de acordo com o que o Budismo era para ele. Em segundo lugar, essas “representações”²² no jornal passaram por novos processos de “apropriação”²³, bricolagem e “representação” por parte dos leitores que as materializaram no conteúdo das cartas.

Nesse sentido, Albuquerque ressaltou o papel positivo do Budismo como meio de transformação da vida, indicando sempre a meditação e a presença no templo Busshinji. Por outro lado, os leitores do jornal, que se tornaram autores nas cartas, aventaram outros

²¹ Devo essas reflexões a conversas informais com Richard Gonçalves André.

²² A partir da definição elaborada por Roger Chartier, a representação é aqui entendida como uma organização das formas (discursos e práticas) com que os grupos/indivíduos realizam a consolidação dos elementos fundamentais sobre si mesmos. Isto é, o processo de “[...] transformar as propriedades objetivas que são comuns a seus membros em uma pertença percebida, mostrada, reconhecida (ou negada)” (CHARTIER, 2002, p. 11). O conceito é discutido com mais profundidade no próximo capítulo da tese.

²³ Utilizada aqui a partir de Roger Chartier “A apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem (CHARTIER, 2002, p. 68). Isto é, a maneira de se interpretar e utilizar as práticas ou discursos em dada circunstância.

caminhos que se relacionaram com suas próprias individualidades, associando o Budismo a temas amplos como: busca por cura de doenças físicas ou psicológicas, resoluções de problemas conjugais e familiares, ajuda material ou financeira, “apropriações” (CHARTIER, 2002) muito próximas aos ideais de Albuquerque em relação à meditação, desejo de seguir o Budismo na condição de monge, entre outras.

De toda forma, se por um lado essa constituição de um Budismo brasileiro é dificilmente reconhecida na pesquisa acadêmica atual, por outro, o perfil do praticante budista no Brasil é relativamente bem estabelecido pelos pesquisadores. Ao apresentar o cenário do Budismo no Brasil, Usarski (2002, p. 12) argumenta que “É possível distinguirem-se três linhas principais: o Budismo de imigração; o Budismo de conversão da ‘primeira geração’, o Budismo de conversão de ‘segunda geração’.”, nessa definição, as duas primeiras linhas estão ligadas aos espaços étnicos japoneses e a terceira aos círculos Zen budistas, grupos tibetanos e movimentos da Soka Gakkai, que “[...] terão dificuldades de crescer continuamente no futuro, por haver uma concentração de seus membros na classe média.” (USARSKI, 2002, p. 32). Percebe-se que o autor concebe essas três dimensões como sendo as mais significativas do Budismo brasileiro, mas é importante ressaltar que esse recorte específico não significa o esgotamento das manifestações budistas existentes no Brasil.

Mesmo tendo suas pesquisas voltadas a entender o declínio do número de “*budistas de carteirinha*” (USARSKI, 2006, p. 132), isto é, dos budistas que afirmam tomar refúgio nas três joias – o Buda, Dharma e Sangha –, Usarski (2006) reconhece que há uma distinção importante entre pessoas que se autoafirmam como budistas e o impacto do Budismo no Brasil:

Por conseguinte, sugere-se uma distinção entre ‘budistas’ e ‘impacto do Budismo’, seja no sentido de uma adoção individual seletiva de algumas das suas doutrinas e/ou práticas, seja no sentido de uma influência mais geral e indireta, por exemplo, sobre determinadas artes marciais ou expressões estéticas como a poesia, arranjos de flores, etc. (USARSKI, 2006, p. 133).

De fato, isso que o autor chama de “impacto do Budismo” alcançou dimensões amplas, mas os trabalhos acadêmicos têm se focado nos “budistas”. Esse enfoque envolve noções conceituais que partem de pontos de vistas institucionais para pensar o praticante religioso. Destaca-se, por exemplo, a utilização do refúgio nas três joias como forma de estabelecer a distinção entre budistas e não budistas, pois essa seria “[...] uma distinção inequívoca entre membros e não-membros da própria religião.” (USARSKI, 2006, p. 132), tal

recorte tem implicações que do ponto de vista da história das crenças limitam o entendimento do fenômeno, pois liga a prática com uma “tradição”.

Uma última prática historiográfica em relação ao Budismo que podemos apontar é a referida tendência brasileira em focar os interesses dos intelectuais brasileiros para com o Budismo, particularmente o Zen Budismo. Um dos principais autores nessa orientação foi Eduardo Basto de Albuquerque no texto “Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil” (2008)²⁴, no qual o autor demonstra como os intelectuais brasileiros se relacionaram com o Budismo no Brasil ao longo do tempo. Albuquerque resalta o processo de descoberta do Budismo japonês por poetas, escritores, jornalistas, romancistas, artistas, universitários e profissionais liberais, esses indivíduos das classes médias altas partiram de interesses por um “Budismo genérico” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 23), que os levaram ao Zen Budismo e se concretizou pela prática da meditação no templo Busshinji. Como pode ser percebido, essa é uma forma de estudar o Budismo no Brasil que se distancia da ideia de templos que mantêm suas práticas junto aos imigrantes e descendentes de japoneses. Nesse sentido, o texto de Albuquerque enfoca em outros grupos e suas relações de “apropriação” e “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo japonês, tal mudança de objeto e recorte permite observar e inferir um sucesso no processo de acomodação do Budismo no Brasil.

Dessa forma, com base no que foi exposto a respeito da produção brasileira sobre o Budismo, inspirados no trabalho de Rocha (2016) sobre o referido templo Busshinji, buscamos realizar uma análise enfocando contextos ainda não explorados pela historiografia. No trabalho de Rocha, a autora realiza uma etnografia que apreende as relações estabelecidas entre os grupos de imigrantes e os não descendentes que frequentam o templo. Nessa análise, a autora percebe que mais do que grupos separados por fronteiras estáticas, eles são permeados por trocas mútuas, na qual não descendentes realizam funerais seguindo a ritualística do Budismo japonês e descendentes de japoneses praticam a meditação.

Como argumentado, na produção acadêmica brasileira os autores adotaram a visão que privilegiou esse suposto praticante regular, o que levou os trabalhos a se enfocarem em expressões específicas do Budismo dando destaque a certos fenômenos e expressões em detrimento de outros. Tal codificação que divide o Budismo em expressões distintas como étnico, de conversão e intelectualizado fornece uma categorização que é reproduzida em diferentes trabalhos buscando justamente algumas das três dimensões acima referidas. Ou

²⁴ Como homenagem póstuma, o texto foi publicado em língua portuguesa pela revista Plura em 2011, versão a qual recorreremos no presente trabalho.

seja, os pesquisadores vão a campo ou arquivo esperando encontrar alguma das dimensões citadas.

Essas categorizações avançam ao ponto de os autores desconsiderarem a existência de outras formas da expressão religiosa. Por exemplo, Cristina Rocha (2016, p. 16) argumenta que

Em contraste [com o Zen Budismo], outras escolas budistas japonesas têm ficado restritas, até recentemente, à comunidade japonesa e nipo-brasileira enquanto outras tradições budistas não têm sido historicamente tão relevantes na ‘alta’ cultura urbana brasileira. (ROCHA, 2016, p. 16).

Em outras palavras, segundo a autora, as diversas escolas budistas são presentes entre descendentes de japoneses, já o Zen Budismo alcança não descendente e as classes mais altas da sociedade brasileira. Acrescenta-se a essa argumentação a ideia apresentada por Rocha no mesmo livro que parte de um debate em 2003, quando a autora leu em uma lista de e-mail para praticantes budistas uma discussão sobre a participação de uma budista que recorria também às crenças afro-brasileiras no programa do Faustão da Rede Globo. Diante disso, a autora afirma que ao estudar o fenômeno do Budismo em 1997 “[...] o interesse pelo Budismo na cultura brasileira ainda não se percebia claramente” (ROCHA, 2016, p. 14), entretanto, essa mensagem na lista de e-mail e as capas de jornais que alardeavam o crescimento do Budismo demonstravam que algo havia mudado. Por isso,

Ao ler essa mensagem em 2003, eu percebi que ele [**Budismo**] tinha se tornado **pela primeira vez** mais que um fenômeno restrito às classes média-alta e alta. Não é de se surpreender que tenha alcançado classes mais baixas através de um programa de TV muito popular, e não através de livros, jornais, revistas e *websites* da internet escritos pelas e para as elites. (ROCHA, 2016, p. 14 – grifos nossos).

Não é difícil perceber a tendência da autora em restringir o fenômeno do Budismo, especialmente do Zen Budismo, ao grupo de classe média alta no Brasil, não percebendo os impactos da religião em outros grupos muito antes dos anos 2000. Essa visão é, como argumentado, parte de uma tendência historiográfica que estabeleceu modelos a serem encontrados. Entre tais modelos interpretativos, Rocha aponta a ideia que

Os fluxos do Budismo no Brasil e sua indigenização é uma área que requer estudo. Não porque seja encontrado por toda parte no país, mas porque **seus adeptos são parte de uma pequena e pouca estudada camada da sociedade: os profissionais e intelectuais brancos de classe média-alta.** (ROCHA, 2016, p. 17 – grifos nossos).

Possivelmente por um deslize na escrita, a autora afirma que o Budismo, em vez de Zen Budismo, está na camada de brancos de classe média alta. Tal afirmação possuiu duas imprecisões: a primeira já amplamente debatida na produção acadêmica é a presença do Budismo (e Zen Budismo) entre os grupos de descendentes de japoneses; a segunda é justamente o cerne do presente trabalho: existem evidências que apontam para a presença do Budismo entre setores das classes baixas antes do período referido pela autora. Além disso, mesmo entre outras formas de Budismos que não o Zen Budismo, os autores brasileiros sugeriram certa presença entre as classes baixas²⁵.

No caso do Zen Budismo, podemos aventar que a explicação para esse silêncio é diretamente relacionada com: em primeiro lugar, a tendência dos pesquisadores em seguir e se apegar a própria narrativa da trajetória do Budismo entre os imigrantes e descendentes. Ou seja, estabelecer recortes a partir da história na qual há um caminho teleológico em que o Budismo se desenvolveu entre os imigrantes, com o passar do tempo interessou setores de classe média alta, enfrentou problemas de perpetuação em território brasileiro e adotou estratégias para se adaptar ao Brasil. Esse é certamente o caminho que o pesquisador consegue encontrar a maior diversidade de fontes, seja em termos de documentos ou mesmo da prática institucional ativa, e, como argumentado, faz parte de certo entendimento a partir da ideia de “praticante regular” da religião (HERVIUE-LÉGER, 2008).

Em segundo lugar, a quantidade diminuta de pesquisadores sobre o fenômeno tem um grande peso na concentração dos estudos de fôlego (teses e dissertações) em uma das categorias de Budismo citadas. Claramente que os “lugares sociais” (CERTEAU, 1982) desses poucos estudiosos influenciam, quando não determinam, o enfoque do estudo. Por exemplo, Rocha (2016) deixa explícito que seu objetivo é analisar o Budismo entre as classes médias altas, pois justamente ela advém de tais setores da sociedade.

Dessa forma, pode-se aventar que a diversificação de pesquisadores tem muito a contribuir não apenas em volume de trabalhos, mas também em abordagens de fenômenos até então negligenciados. Afinal, como Usarski (2016, p. 730) afirma, o Budismo brasileiro é um conglomerado de fenômenos interligados no qual o Budismo de imigração “[...] representa não apenas uma faceta específica do Budismo, mas também uma linha estatisticamente minoritária, em comparação com grupos e centros cujos membros são convertidos a esta

²⁵ Rafael Shoji (2006) analisa o caso do Budismo Shingon em Suzano que atraiu interessados das classes médias e baixas sem descendência japonesa. Já Regina Yoshie Matsue (2002) destaca para o caso do templo do Budismo de Terra Pura em Brasília, que atrai tanto pessoas intelectualizadas quanto interessadas em uma religião alternativa. Ambos trabalhos partem de outros recortes temporais e analisam outras vertentes do Budismo.

religião.”. Mais do que pensar a ideia de convertidos, propomos analisar os indivíduos que expressaram e se interessaram pelas concepções budistas e como eles são parte significativa da presença de tais crenças no Brasil.

1.3 MONGE HISTORIADOR – CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Frente ao apresentado até aqui, convém destacar que a epígrafe que abre este capítulo se refere à fala de Leila Marrach Basto de Albuquerque, viúva de Eduardo Basto de Albuquerque, a respeito da cerimônia de cremação realizada no templo Busshinji em 2009. Ela apresenta elementos marcantes na trajetória intelectual e pessoal de Albuquerque que foram as bases aqui utilizadas para entender tanto a sua prática budista quanto a sua atuação como historiador das religiões. Ao mencionar o “Japão já brasileiro” (ALBUQUERQUE, 2022) como um traço característico de Albuquerque, Leila Albuquerque indicou um elemento fundamental para entender a presença e circularidade das ideias budistas entre os praticantes no Brasil: a crença passou por profundas transformações ao longo do tempo.

Dessa forma, mais do que falar da presença de um Budismo japonês no Brasil, ao recorrer às informações da vida de Albuquerque e a sua trajetória enquanto monge e historiador, buscamos caracterizar as próprias transformações desta crença de origem japonesa em algo novo, no Brasil. Essas mudanças foram resultado de uma série de adaptações empregadas como parte da própria dinâmica religiosa frente a constante transformação histórico-social-cultural a qual era submetida. Portanto, analisar a trajetória de Albuquerque por meio de entrevistas, publicações acadêmicas e demais documentos foi, também, uma forma de entender como as ideias budistas foram construídas no Brasil.

Embora não tenhamos a pretensão de realizar uma biografia de Albuquerque, mas sim sistematizar informação de sua vida que permitam compreender as produções no Notícias Populares, ainda assim, é necessário o estabelecimento de diálogos com a bibliografia especializada em discussões sobre o ato de biografar. Dessa forma, como alertam Pierre Bourdieu (2006) e Giovanni Levi (2006), todo o esforço em biografar uma vida faz recortes e escolhas no sentido de compreender os universos nos quais um indivíduo circulou, aos quais se atribui alguma importância. No caso de Albuquerque, seu universo enquanto monge budista e historiador das religiões.

Conforme aponta Levi (2006), longe de buscar uma identidade estável, progressiva e linear, deve se ter em vista a complexidade das identidades com suas contradições, hesitações,

recuos e incertezas. Da mesma forma, a narrativa cronológica das vivências do indivíduo não significa a ordenação que era clara no período, ou seja, o contexto histórico não deve ser visto como forma de atribuir sentido lógico e ordenado para as escolhas de Albuquerque, pois os indivíduos estão em constante movimento dentro do contexto, muitas vezes, sem plena certeza dos processos em que estão inseridos.

Dito isso, faz-se necessário destacar que, sendo Albuquerque um professor e pesquisador universitário, há uma abundância de documentação quando comparada a outros indivíduos, como aponta Sirinelli (2003). Dispusemos desde obras acadêmicas escritas por Albuquerque, como “produções de si”, como o Currículo Lattes e o Memorial, escritos para as colunas do Notícias Populares, além de entrevistas com pessoas ligadas a Albuquerque ele. Essa variedade de documentação nos permitiu explorar diferentes aspectos, mas concentramos os esforços em compreender as relações de Albuquerque com o Budismo ao longo das décadas de 1970 e 1980.

Ao refletir sobre o que é um intelectual, Sirinelli aponta o caráter polissêmico presente nessa noção. Para o autor, a existência de vários significados parte de duas noções gerais: uma “[...] englobando os criadores e os ‘mediadores’ culturais, a outra mais estreita, baseada na noção de engajamento.” (SIRINELLI, 2003, p. 242). No caso de Albuquerque, podemos indicar seu papel de mediador cultural enquanto professor universitário atuante em diferentes momentos na divulgação do Budismo em mídias distintas e, como consequência, também a existência de um engajamento em relação a essa religião.

Nesta mesma reflexão, Sirinelli aponta a existência de diferentes posições ocupadas pelos intelectuais: um primeiro grupo seriam os grandes intelectuais, em seguida um estrato intermediário e, por fim, os despertadores. Conforme demonstramos ao longo do capítulo, Albuquerque esteve ligado à última definição, ou seja, os intelectuais

[...] que, sem serem obrigatoriamente conhecidos ou sem terem sempre adquirido uma reputação relacionada com seu papel real, representaram um fermento para as gerações intelectuais seguintes, exercendo uma influência cultural e mesmo às vezes política. (SIRINELLI, 2003, p. 246).

Refletindo sobre as atividades desempenhadas por Albuquerque ao longo de sua vida, percebemos que o meio ao qual ele exerceu influências e teceu os principais laços foi o acadêmico no campo da História e as atividades religiosas no Budismo, especialmente, no templo Busshinji em São Paulo. Nesses meios, Albuquerque atuou no fomento às discussões das questões ligadas às religiões.

É justamente por conta disso que optamos por categorizá-lo enquanto monge historiador, afinal, suas atividades desenvolvidas no período foram fundamentais para os discursos criados no jornal. Ao analisar tais discursos, percebemos o constante movimento em que os aspectos religiosos e acadêmicos emergem nas colunas publicadas por Albuquerque. Como afirmado, Albuquerque teve contatos múltiplos com a crença: por meio de livros de divulgação produzidos para ocidentais, pela pesquisa acadêmica em História e pela própria prática no templo na condição de monge. Ao escrever no jornal, essas diferentes dimensões ganharam forma, na medida em que o autor recorria aos livros lidos ao longo de sua formação de historiador e aos ensinamentos aprendidos no espaço do templo como um monge.

Ainda nessas reflexões sobre a biografia, é importante ressaltar que a vida não constitui um todo unitário em torno de um projeto original. Dessa forma, como argumentado por Bourdieu (2006), embora tenhamos estabelecido uma narrativa que enfoque a questão do Budismo, isso não significou que Albuquerque tivesse um projeto de vida que girasse em torno dessa religião. Ao utilizarmos certa sequência de eventos, buscamos, didaticamente, tornar a leitura mais acessível e não estabelecer uma sequência lógica e ordenada da vida de Albuquerque. Ressaltamos a questão do Budismo, pois é o tema central da presente tese, entretanto, por vezes podemos notar distanciamentos nas escolhas de vida de Albuquerque em relação a essa religião, principalmente quando analisado do ponto de vista institucional. De toda forma, ser um “intelectual” (SIRINELLI, 2003) que estimulou toda uma geração de historiadores e, ao mesmo tempo, um monge budista que teve importantes contribuições para a consolidação do Budismo no Brasil são as características essenciais de Albuquerque presentes neste trabalho.

Devemos destacar que muitos dos materiais utilizados para construção da biografia são provenientes das produções do próprio Albuquerque. Assim, como destaca Sirinelli (2003), é necessário ter em vista que há uma preocupação por parte dos intelectuais com os seus pares leitores, por exemplo, a narrativa criada em seu Memorial de elevação de nível para Professor Titular na disciplina de História das Religiões (ALBUQUERQUE, 2008) há uma construção de sua própria vida para ser lida e avaliada. Portanto, é importante ter em vista que

[...] o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tonar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário. (BOURDIEU, 2006, p. 184).

Portanto, consciente ou não, recortes foram feitos e determinados elementos foram destacados nesse processo de narrativa. Pois, a apresentação pública do discurso de si criada em documentos como o Memorial e o Currículo Lattes são uma forma de oficialização de uma representação da vida do indivíduo. Por fim, buscamos relacionar e destacar os principais elementos do contexto histórico de acordo com os lugares que Albuquerque atribuiu importância para sua vida, não como uma forma de justificar suas escolhas, mas para refletirmos a respeito dos diferentes universos que ele entrou em contato.

Ao longo do capítulo, buscamos sistematizar informações sobre a vida de Albuquerque dando destaque para os anos de atuação como colunista no Notícias Populares. Com base nesse recorte da vida do autor, percebemos que existem dois elementos chaves para compreender a atuação de Albuquerque: o ambiente acadêmico e o religioso.

Conforme discutido, estabelecer tais recortes não significa dizer que a vida de Albuquerque possa ser resumida nesses dois aspectos, nem significa que exista uma identidade estável e linear por parte do indivíduo. As discussões aqui presentes, embasadas nas considerações elaboradas por Levi (2006) e Bourdieu (2006), nos permitem perceber como houve um constante processo de construção e reelaboração de identidade ao longo da vida de Albuquerque.

Levando isso em consideração é que sistematizamos as informações de vida do autor. Por esse esforço, percebemos que sua incursão na academia ocorreu devido ao ambiente familiar privilegiado em que se encontrava, entretanto, isso não significou a inexistência de dificuldades e hesitações ao longo de sua trajetória universitária. Até se decidir qual carreira profissional percorrer, Albuquerque teve diversos momentos de incertezas e recuos. Em partes, tais momentos foram superados devido aos incentivos que Gonçalves lhe ofereceu: convite para frequentar o templo, ministrar aulas no curso de Ioga, escrever no Notícias Populares e a parceria na realização do doutorado. Sem dúvidas, a figura de Gonçalves parece ter marcado o período de recorte da presente tese, pois desses convites uma série de trocas informais ocorreram entre ambos, na medida em que desempenhavam o papel de orientador e orientado.

De qualquer forma, ainda a respeito do aspecto acadêmico, Albuquerque atuou como um instigador para gerações seguintes de pesquisadores do fenômeno religioso no Brasil. Justamente por isso, o consideramos um “intelectual” (SIRINELLI, 2003) que fermentou ideias nas gerações subsequentes de pesquisadores do fenômeno religioso, seja por intermédio das universidades que trabalhou, nos grupos de pesquisa ou organizações como a ABHR.

De maneira mais específica, sua produção sobre o Budismo é parte importante da pesquisa que se preocupa com as religiões orientais e também com as problemáticas próprias da História Cultural. Como vimos, Albuquerque esteve presente no momento seminal do interesse acadêmico com o tema, justamente, por isso, tal produção enfrentou diversas dificuldades. Embora tenhamos apontado as problemáticas em relação ao “lugar de produção” (CERTEAU, 1982) ao qual o autor estava inserido, isso não significa a desvalorização do seu trabalho, afinal, sem o mesmo, as presentes reflexões não seriam possíveis.

É importante estabelecer tais limites para que seja possível encontrar novos horizontes na pesquisa acadêmica brasileira, pois os pesquisadores tem se direcionado a partir de certas características, a saber: o papel institucional, as vertentes japoneses mais numerosas entre os imigrantes, o recorte a partir de 1950, a busca pelo “praticante idealizado” (HERVIUE-LÉGER, 2008) e demais aspectos relacionados com o denominado processo de acomodação do Budismo no Brasil. Diante disso, nossa pesquisa propõe o olhar que complexifique a presença do Budismo no Brasil ao investigar novos recortes temporais, lugares da prática não institucional e visualizando outras figuras que não a do “praticante idealizado”, mas sim a do “peregrino” (HERVIUE-LÉGER, 2008) interessado no Budismo.

No que tange a vida de Albuquerque, é igualmente importante sua atuação religiosa, seja como praticante individual ao longo da vida ou como monge ordenado no Busshinji. Essa atuação nos revelou quais aspectos da religião eram ressaltados como mais importante e quais eram deixados de lado ao construir a “representação” (CHARTIER, 2002) no Notícias Populares. Analisando as fontes, percebemos que elementos como a meditação no templo com um grupo de monges ou mestre constituem a centralidade do Budismo praticado por Albuquerque e, como veremos nos próximos capítulos, trata-se do cerne de sua recomendação de prática e de “representação” (CHARTIER, 2002) no jornal. Por outro lado, rituais memorialísticos não ocupam o mesmo espaço de destaque, pois ao contrário dos praticantes imigrantes e descendentes, um brasileiro não se via tão atraído por tais práticas.

De fato, enquanto um brasileiro pertencente às camadas médias altas, Albuquerque praticou aspectos seletivos do Budismo e acreditava que esses aspectos iriam transformar o Budismo em algo para o grande público no país. Mesmo não se tratando de uma estratégia de divulgação elaborada por parte da instituição, conjecturamos que sua atuação como divulgador no Notícias Populares foi parte desse desejo/crença. Efetivamente, a atuação de Albuquerque pode ser vista como uma importante contribuição ao esforço de fazer o Budismo ser conhecido entre os brasileiros.

Como demonstrado, sua “apropriação” (CHARTIER, 2002) esteve em consonância com os circuitos intelectuais aos quais esteve ligado. Mas é importante destacar que essa “apropriação” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque se baseava na experiência/ideia de que o Budismo teria espaço no Brasil. É esse Budismo que não apresenta centralidade para o culto aos antepassados que Albuquerque destacou no jornal.

CAPÍTULO 2 – CARTAS AO MONGE HISTORIADOR

“Escrever cartas exige tempo, disciplina, reflexão e confiança. Há sempre uma razão ou razões para fazê-lo: informar, pedir, agradecer, desabafar, rememorar, consolar, estimular, comemorar” (GOMES, 2004, p. 19). Escrever uma carta não é um ato passivo, de fato, é necessário brio para escrever a uma figura pública, mesmo que parabenizando pela qualidade do texto publicado, afinal, o autor da carta está em um processo de “Dar-se a ver” (GOMES, 2004, p. 19) que não deve ser ignorado.

Aqui, entendidas como “produções de consumo” (CERTEAU, 2014), os autores operam por meio da escrita das cartas um questionamento das “representações” (CHARTIER, 2002) dominantes apresentadas nas colunas sobre Budismo, em Notícias Populares, dos quais são leitores. As cartas permitem o que aqui conceituamos enquanto “leituras táticas” (CERTEAU, 2014), à medida que há, por meio de golpes de manipulação, alteração e utilização para si daquilo que foi construído pelo outro. Essas cartas, enquanto “maneiras de fazer”, são elaboradas por uma formalidade que lhes é própria (CERTEAU, 2014), e nos permitem perceber “apropriações” e “representações” (CHARTIER, 2002) feitas por brasileiros situados historicamente nas décadas de 1970 e 1980 que tensionaram os modelos de Budismo apresentados por Eduardo Basto de Albuquerque.

Como destaca Michel de Certeau (2014, p. 38), “a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais”, sendo assim, embora as cartas tragam as contradições, oposições, discordâncias e peculiaridades individuais, elas também apresentam um panorama sociocultural que tornam essas individualidades possíveis de uma abordagem de um cotidiano que não seria possível sem o acesso a esse suporte documental.

Se “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 2014, p. 38), percebemos que, diante de uma produção racionalizada e expansionista, como as colunas do jornal, as cartas se direcionaram para algumas questões pessoais específicas em proveito de outras. Faz-se necessário, portanto, uma sensibilidade de leitura visando o entendimento de como os leitores expressaram suas angústias e dúvidas a partir de seus repertórios.

Quando pensamos metodologicamente as cartas, aqui se multiplicam a quantidade de autores, pois são raras as pessoas que enviaram mais de uma carta. Por isso, o conteúdo, as motivações, as crenças e condições socioeconômicas dos autores de tais missivas se

avolumam de forma exponencial. Além disso, algumas cartas possuem experiências pessoais sensíveis, enquanto outras foram pedidos, de poucas linhas, por informações, o que torna imprecisa a viabilidade de uma ampla abordagem quantitativa.

As cartas foram cedidas pela professora doutora Leila Marrach Basto de Albuquerque, viúva de Eduardo Basto de Albuquerque. A coleta das mesmas se deu por meio de fotografias da documentação que estavam separadas em acervo particular de acordo com o ano de envio em envelopes de plástico. A partir dessa digitalização, reorganizamos as cartas em pastas digitais, nas quais separamos as que eram de leitores do Notícias Populares de eventuais outras missivas. Nessa organização, levantamos em torno de 172 epístolas, separadas por data e com todos os componentes materiais disponíveis: os envelopes, selos e as cartas em si. Em alguns casos, notamos envelopes vazios, assim como a ocorrência de cartas cujos envelopes se tinham perdido ou mesmo selos soltos. Também notamos que nem todas missivas foram escritas por leitores do jornal. Houve cartas escritas por amigos de Albuquerque, por associações ou editoras e também encontramos epístolas destinadas a outros indivíduos que participaram do templo Busshinji.

Algumas dessas obviamente estão fora do nosso objeto ou mesmo do recorte temporal, mas não devem ser totalmente ignoradas, pois nos permitem conjecturar que Albuquerque atuou como uma espécie de correspondente oficial do templo. Argumentamos isso, uma vez que as cartas mais antigas que possuímos se referem ao ano de 1974, portanto, antes do início das publicações no jornal.

Duas cartas do referido ano foram escritas em 25 de maio de 1974 (ALBUQUERQUE, 1974a; 1974b) pelo próprio Albuquerque como resposta às cartas de 29 de abril de 1974 e 27 de maio de 1974. Não entrando em detalhes sobre as mesmas, é importante notar que as missivas que Albuquerque respondeu não lhe eram diretamente endereçadas, pois uma era para o “Mestre Seuzok” em 29 de abril de 1974 (J. B. R., 1974) e a outra para a “Comunidade Budista Sotô-Zenshu” em 27 de maio de 1974 (L. S. O., 1974). Em resposta as ambas, Albuquerque assinou como “Monge Zen” e se colocou à disposição para outros possíveis esclarecimentos por parte dos autores. Diante disso, podemos afirmar que, devido sua proximidade com as pessoas do templo e por sua formação universitária e religiosa, é possível supor que lhe tenha sido atribuída a função de responder comunicações que chegassem em língua portuguesa.

De toda forma, por intermédio da leitura de todo o conjunto documental, discernimos 139 cartas escritas entre 1976 e 1981 que possuíam indícios suficientes para serem consideradas como escritas por leitores do Notícias Populares. A maioria dos documentos se

concentra nos anos de 1977, 1978 e 1979. As datas de cada uma das cartas são referentes ao dia, mês e ano de sua produção, não existindo indícios que permitam rastrear quando foram recebidas e lidas. Conforme demonstraremos, embora existam diversas evidências de que Albuquerque leu e respondeu diversas cartas, não é possível generalizar essa constatação para todas, mas, mais do que as leituras e respostas, nos interessa perceber as diversas “táticas” (CERTEAU, 2014) empregadas pelos leitores ao “representar” (CHARTIER, 2002) o Budismo.

Muitas das questões apresentadas por Albuquerque em suas “representações” (CHARTIER, 2002) do Budismo no jornal foram ignoradas, reconstruídas, contestadas, reafirmadas ou “ressignificadas” (CHARTIER, 2002) pelos leitores. Poderemos notar que o cerne discursivo presente na coluna Budismo, isto é, a necessidade da meditação junto a um templo budista não foi a preocupação central presente nas cartas, pois, por meio delas, os autores buscaram saber de que forma o Budismo poderia solucionar seus problemas do presente.

Podemos conjecturar que algumas cartas tenham demorado para serem enviadas, transportadas, recebidas pelo templo e lidas por Albuquerque. Também devemos considerar possíveis perdas de outras missivas devido a eventuais desatenções com o material, falta de armazenamento adequado, entre outros cuidados na preservação. Nesse sentido, conforme aponta Greyce Kely Piovesan (2009), é preciso lembrar que

As cartas geralmente são papéis pessoais, que dificilmente chegariam ao domínio público. Na maioria das vezes, são jogadas fora pelos próprios destinatários ou seus familiares. Porém, as correspondências de intelectuais que as preservaram e que tiveram seus arquivos doados às instituições culturais (que geralmente visam à preservação da memória), ou ainda, que foram conservadas e colocadas ao alcance de pesquisadores pelos familiares, têm, há alguns anos, ultrapassado do espaço restrito do arquivo pessoal privado para o domínio público. (PIOVESAN, 2009, p. 12).

Tendo em vista como tais fontes possuem aspectos íntimos, optamos por suprimir toda informação de identificação pessoal. Além disso, as cartas, enquanto documentos dispersos e fragmentados, foram serializadas e ordenadas de maneira temática com base nas ocorrências que despertaram nossa atenção a partir da leitura e fichamento das mesmas. Dessa forma, em cada carta nosso roteiro de análise teve que se adequar, mas adotamos critérios examinados em todas as missivas por meio de um roteiro orientador que buscou identificar: 1 – os dados gerais (estado de emissão; gênero do autor(a); materialidade da carta); 2 – a temática central abordada; 3 – existência de referências a outras crenças; 4 – identificação de aspectos

socioeconômicos; 5 – solicitação de algum tipo de ajuda (material ou espiritual); 6 – demais aspectos. A partir desse roteiro abrangente, foi realizado o fichamento e posterior sistematização dos dados que constituem a base para a escrita do presente capítulo.

2.1 ASPECTOS GERAIS DA DOCUMENTAÇÃO

Cada carta é única, assim como a motivação pessoal para a escrita dos leitores/autores. Isso implica em uma sobreposição de temas, em que uma carta pode versar longamente sobre vários temas diferentes, enquanto outras apresentam menções pontuais de difícil aglutinação no mesmo grupo temático, e mesmo essas menções são captadas pelo olhar subjetivo do pesquisador. Por isso, buscamos ao máximo apresentar as cartas mais expressivas na íntegra e contextualizá-las à medida que se relacionam com as demais, dando destaque para os aspectos centrais da presente tese, isto é, o processo de reconstrução da “representação” (CHARTIER, 2002) criada sobre o Budismo por Albuquerque.

É importante ter em mente que a escrita das missivas não é um ato automático, afinal, as cartas eram respostas aos jornais, ou seja, os vários autores liam a coluna Budismo, e possivelmente, outros trechos do Notícias Populares, refletiam a partir de suas experiências e só então escreviam a Albuquerque. Em diversos momentos, isso gerou certa sensação de intimidade com Albuquerque, que não necessariamente foi recíproca, em outras palavras, embora os leitores da coluna tivessem a oportunidade de ler toda semana uma mensagem de Albuquerque, o contrário não acontecia. Esse efeito de intimidade para apenas um lado das partes envolvidas não deve ser desconsiderado: alguns autores das missivas viam em Albuquerque um conselheiro, orientador ou mesmo um amigo. Entretanto, ao mesmo tempo, certos textos do jornal foram respostas para cartas. A diferença aqui está na personalidade da mensagem: Albuquerque sabia/pensava que seria lido por muitas pessoas, os autores das cartas, não.

Conforme detalhado nas análises a seguir, as missivas possuem questões individuais que, partindo das considerações metodológicas sugeridas por Angela de Castro Gomes (2004), abrem espaço para a investigação do privado e da vida dos homens comuns. Adotamos a perspectiva metodológica, que considera as cartas como uma escrita de si, sendo que “[...] o ato de escrever sobre a própria vida e a vida de outros, bem como de escrever cartas, seja praticado desde há muito, seu significado ganha contornos específicos com a constituição do individualismo moderno.” (GOMES, 2004, p. 11), isto é, na contemporaneidade, escrever para alguém é uma forma de individualizar suas próprias

questões. Essa necessidade de registrar suas individualidades e experiências é um importante elemento que nos permite averiguar, por exemplo, o repertório religioso dos que se interessaram pelo Budismo.

Também precisamos ter em vista que os textos presentes nas missivas foram “representações” (CHARTIER, 2002) de vários autores que materializavam suas individualidades. Além disso, ao escrever as cartas, esses autores estiveram realizando também as funções de editor, ou seja, o “[...] trabalho de ordenar, rearranjar e significar o trajeto de uma vida no suporte do texto, criando-se, através dele, um autor e uma narrativa.” (GOMES, 2004, p. 16).

Como as cartas enviadas a Albuquerque contam com diversas informações pessoais, devemos nos atentar para o estabelecimento de relações de intimidade entre autor e receptor,

[...] a correspondência tem um destinatário específico com quem se vai estabelecer relações. Ela implica uma interlocução, uma troca, sendo um jogo interativo entre quem escreve e quem lê – sujeitos que se revezam, ocupando os mesmos papéis através do tempo. Escrever cartas é assim ‘dar-se a ver’, é mostrar-se ao destinatário, que está ao mesmo tempo sendo ‘visto’ pelo remetente, o que permite um *tête-à-tête*, uma forma de presença (física, inclusive) muito especial. (GOMES, 2004, p. 19).

Embora Gomes argumente que esse jogo interativo das cartas “[...] é, com frequência, um espaço que acumula temas e informações, sem ordenação, sem finalização, sem hierarquização.” (GOMES, 2004, p. 21), em nosso caso existe uma hierarquia presente: Albuquerque é visto por grande parte dos seus correspondentes como uma autoridade possuidora de “capital religioso”²⁶, mas, como será demonstrado, isso não significou o abandono do discurso sem formalidades, descontraído e, por vezes, íntimo.

Uma primeira preocupação para a exploração das nossas fontes foi a identificação geral, na qual percebemos uma estrutura básica presente nas epístolas. Constituída por um cabeçalho, em que via de regra se escrevia o estado ou cidade e data; posteriormente uma saudação inicial ao próprio Albuquerque ou menções genéricas a “comunidade de monges”; seguido pelo conteúdo da carta em si; e por fim, a saudação de despedida, às vezes sendo assinada pelo autor. Gomes (2004, p. 20) argumenta que essa composição de escrita tem “[...] fórmulas muito conhecidas, porque aprendidas, inclusive nas escolas [...]”, conhecer essa estrutura básica nos permite refletir sobre um primeiro indício do grau de instrução escolar

²⁶ Utilizamos o termo com base na definição elaborada por Pierre Bourdieu (1989; 2005) que, a partir do conceito de campo, isto é, o espaço de disputa hierarquicamente organizado no qual os agentes lutam em busca de troféus específicos com regras mais ou menos estabelecidas, considera o capital religioso como um elemento que proporciona autoridade para se falar de algo, no caso, Albuquerque por ter se representado como um sacerdote budista tem legitimidade e foi reconhecido como um especialista no Budismo.

dos autores: no Brasil dos anos 1970 e 1980 eram necessários certos conhecimentos para ler as notícias no jornal e escrever para Albuquerque aplicando esse modelo padrão.

Observando a materialidade das missivas, notamos que 112 cartas foram escritas à mão, isso está de acordo com o que afirma Jorge Ferreira (2004, p. 279), “Em período recente, ainda na década de 1980, época em que os computadores pessoais eram artefatos para poucos privilegiados, papéis de carta e canetas esferográficas eram largamente utilizados.”. Em contraste, apenas 27 cartas foram escritas em alguma máquina. Independente se escritas à mão ou digitadas, há todo um trabalho em que “Geralmente as epístolas são elaboradas primeiramente no rascunho, e somente após a revisão são passadas à limpo e enviadas para o remetente [...]” (PIOVESAN, 2009, p. 25), mesmo sem um rascunho, a pessoa pode, hipoteticamente, ter ficado horas (ou dias) pensando/hesitando até efetuar o ato da escrita.

A primeira informação de identificação das cartas que nos chama atenção é a localidade. Do conjunto de epístolas coletadas, 104 foram emitidas do estado de São Paulo, 08 do Paraná, 08 do Rio Grande do Sul, 07 de Minas Gerais, 02 do Rio de Janeiro, 02 da Bahia, 02 do Ceará, 02 do Mato Grosso, 01 do Pará, 01 do Espírito Santo, 01 do Mato Grosso do Sul e 01 de Portugal. Como podemos perceber, existiu uma predominância de cartas emitidas a partir de São Paulo, essa abundância não pode ser reduzida a falta de interesse no Budismo nas demais regiões, mas sim por esse estado ser onde ocorreu a maior circulação do jornal. Sendo também possível que algumas edições dispersas circularam pelos estados vizinhos, constituindo a maior parte das cartas no sul e sudeste do Brasil.

Outro elemento de identificação de autoria foi que em pelo menos 29 cartas as pessoas que escreveram se identificaram como mulheres, seja pela rubrica, pelas flexões de gênero ou por meio da descrição de sua situação de vida no corpo do texto. Por outro lado, apenas 07 pessoas identificaram suas profissões (ou a falta dela): jovem desempregado (duas vezes), estudante universitário, policial militar, mestre de obras, funcionária pública e professor.

Ainda em termos materiais, devido ao armazenamento das cartas, nem todas foram preservadas com seus envelopes. Apenas 83 cartas estavam conservadas com os devidos envelopes que foram enviados, esses envelopes nos ajudaram também a delimitar o local das cartas quando as informações eram imprecisas ou ausentes no texto.

2.2 AS CELEUMAS DAS CARTAS

Diante dessa variedade documental, parece que a definição de interessados é pertinente à medida que o próprio esforço de escrever uma carta revela certa disposição para

com o Budismo, portanto, tal ato não deve ser subestimado. Os textos do jornal foram lidos e interpretados por indivíduos que denominamos de interessados em Budismo, essa escolha de nomeação é feita como forma de organizar a diversidade de pessoas que escreveram as cartas sem cairmos em reducionismos. Embora a ausência de outras fontes impossibilite classificar esses leitores como budistas, com base nas cartas, sustentamos que existiu uma busca efetiva pelo Budismo por parte dos leitores. Entretanto, cada leitor possuía uma definição e entendimento do que seria o Budismo. Portanto, esse interesse foi muito diverso, desde casos de busca por informações gerais acerca da crença até contestações das ideias propostas por Albuquerque, ou ainda, vezes em que os leitores entusiasticamente perguntaram quais os procedimentos para adentrar na vida monástica.

Identificamos nas cartas repertórios gerais sobre o Budismo, variando conforme as visões de mundo as quais o autor esteve ligado. Surgiram, portanto, leituras dispersas, silenciosas e quase invisíveis marcadas por maneiras peculiares de entendimento do Budismo que estão presentes na materialidade das cartas. Essas leituras produziram tensões e são aqui entendidas como “táticas”, segundo Certeau

Denomino, ao contrário, ‘tática’ um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. (CERTEAU, 2014, p. 45-46).

Nessas maneiras “táticas” (CERTEAU, 2014) de interpretar o jornal, os leitores conciliaram as “representações” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque com suas próprias experiências e expectativas pessoais em relação ao Budismo. Os registros dessas “leituras táticas” (CERTEAU, 2014), as cartas, evidenciam parte das numerosas formas criativas de “apropriação” (CHARTIER, 2002) e circularidade da crença, que foram marcadas por relatos de angústias, anseios, entusiasmo e felicidades individuais.

Sandra Jatahy Pesavento (2007) chama atenção para a “bagagem cultural” produtora de sensibilidade que cada indivíduo carrega como traço de sua história, “[...] mesmo sendo um processo individual, brotado como uma experiência única, a sensibilidade não é, a rigor, intransferível. Ela pode ser também compartilhada, uma vez que é, sempre, social e histórica.” (PESAVENTO, 2007, p. 13-14). Isso é particularmente importante para nós, pois o processo de “leitura tática” (CERTEAU, 2014) realizada pelos leitores do Notícias Populares foi mediado pelos conhecimentos prévios de ideias como Budismo, religião, meditação, entre

outros termos presentes no jornal. Dessa forma, ao analisarmos as cartas, buscamos perceber as bases de tal processo “tático” (CERTEAU, 2014) de leitura do Budismo no Brasil.

As 139 cartas levantadas foram escritas entre 1976 e 1981 e são analisadas a partir dos trabalhos de Angela de Castro Gomes (2004), Greyce Piovesan (2009), Vanessa Gandra Dutra Martins (2011), entre outros autores(as) que ressaltam as contribuições das epístolas como fontes para a pesquisa histórica. A materialidade das missivas é um importante fator para compreender sua produção e circulação. Podemos perceber como esses documentos abrem espaços para a investigação do privado e da vida dos homens comuns, por esse suporte, os indivíduos registraram suas angústias, expectativas, experiências, enfim, individualidades que marcaram as formas de leitura do Budismo. Dentre os assuntos que se sobressaem, destacamos nove tópicos assim divididos: 2.2.1 Pedido de informação geral sobre a crença; 2.2.2 A alusão a outras crenças; 2.2.3 A busca por benefícios; 2.2.4 Pedidos de ajuda; 2.2.5 Pedidos por bênção; 2.2.6 O interesse dos reclusos; 2.2.7 A busca de um interlocutor; 2.2.8 A procura por orientação e 2.2.9 Discordâncias e enfrentamento.

2.2.1 PEDIDO DE INFORMAÇÃO GERAL SOBRE A CRENÇA

Uma marca que esteve presente em pelo menos 74 cartas foi o pedido de algum tipo de informação geral a respeito da crença. Como apontado, as motivações pessoais que levaram a escrita de cada carta estavam conectadas aos interesses particulares por parte desses indivíduos, dessa forma, as pessoas partiram de suas individualidades em busca daquilo que classificamos como um pedido geral de informações sobre a crença. Essa característica é o que nos leva a denominar esses leitores como interessados em Budismo, pois independente de se tratarem de pessoas que vieram ou não a praticar, foram indivíduos que despertaram algum tipo de curiosidade e, portanto, um entusiasmo para com o Budismo no Brasil.

Exemplos desses pedidos por informações foram vastos e expressos de formas específicas pelos autores, entretanto, podemos apontar certa estrutura básica presente, por exemplo, no dia 31 de janeiro de 1977 com a seguinte carta

Araçatuba, 31 de janeiro de 1977.
 Ilm° Sr Eduardo Basto de Albuquerque
 Li o artigo sobre Budismo escrito, pelo senhor, no jornal.
 Gostaria muito de saber mais sobre o Budismo.
 Faço ioga e ficarei satisfeitíssima se receber algo sobre o assunto. Obrigada,
 V. L (V. L., 1977)

A autora da carta é concisa no seu pedido, mas, ao mesmo tempo, nos fornece informações valiosas sobre seus interesses. No caso, partindo de uma prática anterior, a Ioga, a autora leu o Notícias Populares se interessou pela coluna escrita por Albuquerque e buscou obter informações tanto sobre Budismo como a respeito da Ioga. Embora a carta tenha sido sucinta, ela nos permite refletir sobre a possibilidade da coluna de Albuquerque no jornal ser o primeiro contato de muitos indivíduos com o Budismo.

De fato, de todas as cartas analisadas apenas em 26 ocasiões os autores deixam claro que tinham entrado em contato com o Budismo antes de lerem o jornal ou de escreverem para Albuquerque. Desses, 15 pessoas afirmaram terem tido contato direto com monges, templos ou grupos budistas, 09 expressaram contatos por meio de revistas e livros sobre o Budismo e 02 não deixaram claros quais tipos de contatos anteriores tiveram com a crença. Esses dados indicam que o pedido de informação pelos autores vinha justamente por desconhecerem os aspectos elementares do Budismo, como consequência, podemos supor que os textos de Albuquerque de alguma forma chamaram atenção. Além disso, esse primeiro contato por meio do jornal demonstra o resultado da ação de divulgação do Budismo empreendida por Albuquerque.

Inclusive, em 28 cartas, os autores assinaram a coluna no jornal como sendo seu primeiro contato com a crença e logo em seguida expressaram a vontade de se tornarem budistas. Como pode ser percebido na carta a seguir de 21 de março de 1977

São Paulo 21=03=77

Sr Eduardo Bastos desejaria de saber mais sobre o Budismo, sendo eu leitor de Noticias Populares li sobre uma coluna publicada este mês achei uma maravilha e gostaria saber mais detalhes para e como se tornar um budista sabendo que seria atendido fico=lhe grato desde já

O. S. C. (O. S. C., 1977)

É importante observar que, embora o autor tenha realizado um pedido de informações sobre o Budismo, ele também expressou a vontade de se tornar budista, isso, mesmo tendo lido apenas uma vez a coluna no jornal. Esse rápido interesse na crença pela leitura do jornal nos indica caminhos para entender a circularidade (GINZBURG, 2006; 1988) da mensagem de Albuquerque entre os leitores do Notícias Populares, afinal, o autor da carta se apresentou como um leitor do jornal que eventualmente encontrou a coluna.

Essa mesma trajetória ganha contornos mais significativos nas 32 cartas que deixaram claro o desejo de conhecer pessoalmente templos, mosteiros ou grupos de monges. Foi o caso da carta a seguir de 12 de abril de 1977

Rio Claro, 12/04/77

Prezado Eduardo B. de Albuquerque

Há muito tempo, tento saber explicações detalhadas sobre o Budismo, mas infelizmente nunca consegui.

Apesar de não saber muita coisa a respeito, gosto muito dessa seita.

O pouco que sei, me foi transmitido através de livros.

Gostaria muitíssimo de pertencer a uma Associação de Admiradores de Buda.

Por favor, escreva-me dizendo o que preciso fazer para entrar p/ essa associação.

O quadro de admiradores de Buda, tem que aumentar, pois essa seita é maravilhosa, tem que ser divulgada.

Eu moro no Interior na cidade de Rio Claro, mais ou menos 2h30 de São Paulo, me chamo S.A.P e tenho 19 anos.

Por favor não se esqueça de mim, e me responda o mais breve possível.

Obrigada.

S.A.P

AV - XX, XXX

Rio Claro. SP

CEP – XX.XXX (S. A. P., 1977)

Como argumentado, por vezes, os temas tratados se sobrepujam, nesse texto percebemos o interesse da autora no Budismo e, ao mesmo tempo, o desejo de frequentar uma “associação” budista. Isso tudo “Apesar de não saber muita coisa a respeito” da crença (S. A. P., 1977), por meio de suas leituras, a autora claramente se mostrou interessada em tomar mais conhecimentos da prática. Descrever seu local de residência e a vontade de entrar em contato com outros budistas é revelador da disposição em transformar os “poucos” conhecimentos lidos em uma prática efetiva para sua vida.

É importante perceber como a coluna no Notícias Populares foi um meio privilegiado de aproximação em relação ao Budismo. A possibilidade de ler periodicamente sobre a crença no jornal, Albuquerque se identificando como monge e disponibilizando o endereço do templo para correspondência foram elementos que diferenciam significativamente da leitura em livros. Pois, mesmo ao adquirir um livro, seja pela compra ou empréstimo, o autor da obra por vezes permanece distante sendo muito difícil entrar em contato para dialogar sobre o assunto. Por outro lado, a personalidade que transpassava na coluna do Notícias Populares permitia uma proximidade entre autor e leitores.

Essa proximidade ganhou forma materializada pela relação epistolar entre o autor e seu público no qual o jogo de interesses foi convergente: por um lado, Albuquerque queria ser lido e divulgar a crença, por outro, os leitores se interessam por aspectos da crença e se comunicaram. Dessa maneira, pode-se dizer que alguns leitores tinham a esperança de que Albuquerque lhes apresentaria os caminhos de se tornarem budistas, independente do que isso significasse para cada indivíduo.

Somadas com essas, ao total, 61 cartas possuem referências ao jornal/coluna. Tal forma de deixar claro que suas epístolas eram produzidas a partir da leitura do jornal, possivelmente pode ter chamado a atenção de Albuquerque e produzido a ideia de que o trabalho de divulgação do Budismo estava surtindo algum tipo de efeito. Ao olharmos e somarmos os dados citados acima, podemos conjecturar que Albuquerque poderia ter sentido a impressão de êxito no seu trabalho de divulgação religiosa, pois as pessoas estavam procurando mais informações sobre o Budismo e queriam entrar em contato institucional com a crença, justamente o que conjecturamos que levou o autor a publicar no jornal. Entretanto, ao analisarmos em detalhes como os indivíduos leram a coluna surgem vozes que não necessariamente foram dissonantes, mas que buscaram elementos diferentes do que foi “representado” (CHARTIER, 2002) por Albuquerque.

Conforme indicado, um aspecto importante dessa documentação se refere à variedade dos seus escritores, por isso percebemos duas tendências a partir dos quais é possível diferenciar os interesses por parte do público: primeira, pessoas que tiveram um interesse orientalista em relação ao Budismo; segunda, indivíduos que nunca tiveram contatos com o Budismo. Isso obviamente não significou uma homogeneidade, por exemplo, em suas relações socioeconômicas, na medida em que essa separação da qual utilizamos é em relação ao tipo de contato e visão que se teve do Budismo.

No primeiro grupo podemos incluir indivíduos que liam o Notícias Populares em busca do diferente presente no jornal. Ao encontrar a coluna de Albuquerque, esses indivíduos eram atraídos por uma série de elementos, que aqui chamamos de orientalistas, empregando o sentido definido por Edward Said (1990). Um exemplo está na carta de 28 de janeiro de 1977:

São Paulo 28 de Janeiro 1977

Caro sr: Eduardo.

Sendo leitora assidua de noticias Populares, me interresei muito, pela sua coluna sobre Budismo.

O meu problema é o seguinte sr: é que já uns quatro anos eu venho lendo os livros do autor Lobsang Rampa, e me interresei pelo assunto, pois pelo que eu sei ele é um monge ou foi, e o que me intriga mais, é saber, se o que ele escreve, são coisas Reais ou não, e eu gostaria que o sr: me orientasse um pouco, porque como diz o sr: Rampa, nos podemos fazer viagens astrais, ele fala muito em Karma e também que podemos desenvolver mais a nossa mente através da meditação, e também despertar o nosso Kundalini com a orientação de gurus especializados, sem os quais seria um tanto perigoso, e eu queria saber se tudo isso não seria cultos misticos, ou pseudo-religião, e se com um bom preparo mental poderíamos mesmo obter revelações divinas.

Sabe sr: Eduardo, existe aqui em São Paulo algum lugar onde a gente poderia conhecer o Budismo mais profundamente entender melhor do assunto, ou mesmo praticar alguma coisa a respeito.

O Sr: poderia me dar uma orientação mais precisa, por carta, por telefone ou como o sr: achar melhor.

Se o Sr: quizer ou puder me telefonar, eu chego em casa sempre as 7 horas da noite pois trabalho fora e o meu telefone é xxx-xx-xx, 'J.'

Sem mais despeço-me, aguardando uma resposta sua.

Por favor não me deixe sem uma resp:

Desde já agradeço

Uma amiga J. (J., 1977)

Como podemos perceber, a autora partiu de uma pergunta muito específica, mas em alguns momentos também solicitou informações gerais sobre o Budismo. Embora a informação sobre “trabalhar fora” seja valiosa, não é possível afirmar sobre o pertencimento socioeconômico da autora, mas são notáveis uma série de elementos semelhantes aos que estão presentes na descrição desse grupo. Ela se descreveu como leitora assídua do Notícias Populares e demonstrou ter um grande interesse em assuntos orientalistas em conexão com o oculto, pois o autor mencionado, Lobsang Rampa, ficou conhecido por seus escritos que revelariam segredos e poderes a partir do Budismo.

Todo esse repertório ocultista parece ser o principal interesse da autora da carta em relação ao Budismo e, ao reconhecer em Albuquerque uma autoridade budista (ou “guru especializado”), ela buscava a confirmação do que já era conhecido por meio dos livros. Tal interesse não foi apenas uma mera curiosidade para saber se o que ela leu era verdade ou não, pois a autora da carta desejava saber se em São Paulo existiria algum lugar onde se poderia praticar e, possivelmente, desenvolver tais poderes.

Os limites da documentação não permitem inferir se ela teria se tornado Zen budista e frequentado o templo Busshinji, que não pratica a meditação buscando desenvolver os referidos poderes, mas é factível dizer que por intermédio das leituras do jornal alguns elementos do Zen Budismo foram incorporados ao seu repertório religioso e em sua maneira de lidar com a vida. Sendo significativo perceber como essas crenças e ideias religiosas “circularam” (GINZBURG, 2006; 1988) no Brasil na década de 1970 entrando em contatos multifacetados, muitas vezes, servindo como base para se interpretar o próprio Budismo “representado” (CHARTIER, 2002) por Albuquerque.

2.2.2 A ALUSÃO A OUTRAS CRENÇAS

A menção de outras crenças pode ser constatada no discurso de 54 autores. Embora Albuquerque tenha citado outras crenças em sua “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo, elas assumiam um caráter de complementaridade como forma de fomentar o interesse e a centralidade no Budismo. Entretanto, na fala dos leitores, as demais crenças passam a ser referenciadas de maneira central a partir de suas experiências de vida e projeções em relação ao Budismo.

Nesse sentido, houve uma inversão de perspectiva: enquanto Albuquerque olhou a partir de uma posição budista em direção as outras práticas visando centralizar o Zen Budismo; os leitores partem do conhecimento de suas crenças particulares para entenderem o Budismo. Dessa forma, algumas falas foram construídas na interpretação de como o Budismo poderia contribuir com suas práticas atuais. Essa interpretação pode ser encontrada na carta de 26 de janeiro de 1977:

Alto Paraná 26-1-1977

Inr. Eduardo B. de Albuquerque

S Paulo

Prezadissimo Senhor.

Li em Notícias Populares, sobre Budismo. Não conheço o Budismo. Mas, de acordo com o que li, é uma Filosofia Espiritual e Cristã, baseado na lei da reencarnação, e meditação (concentrar o pensamento).

Desejo alguns esclarecimento: Pode-se invocar o espirito de ‘Buda’ (meditando nele) para fins de curar doentes desenganados?

Ou pedir-lhe algum favor: (sem prejudicar ninguém é claro?) Ou pedir algum milagre?

Eu sou Evangelico Lutereo mas li, e estudei varias Filosofias como: Espiritismo, Umbanda, Rosacruz e outras. Com o fim de ajudar os sofredores. Concentrandome em orações, já foram muitos doentes curados (Magnetismo) ou Benção Divina. Desejava melhorar meus poderes. Por este motivo apelo ao Senhor. Com um Abraço fraternal, assino Respeitosamente

Cx. Postal, X

F.F.F.

Rua XXX XXX XXX XXX

Alto Paraná Pr. (F.F.F., 1977)

Como podemos notar, o autor deixou explícito que seu contato com o Budismo se deu por meio da coluna, desconhecendo-o até então. Ao entrar em contato com o texto de Albuquerque, ele passou a entender o Budismo como uma “Filosofia Espiritual e Cristã”, por meio da qual desejou aumentar seus poderes de cura visando o auxílio dos desfavorecidos. É significativa a presença da ideia de que o Budismo, e outras crenças como o espiritismo, umbanda, etc., são “Filosofias”. O autor da carta possuía uma grande preocupação e interesse na possibilidade de cura por intermédio de tais práticas e justamente esse interesse o levou a escrever a Albuquerque, pois em suas expectativas o Budismo favoreceria a ampliação dos

seus poderes. Inclusive é revelador uma possível aplicação de suas habilidades religiosas, isto é, da sua prática pois “[...] já foram muitos doentes curados [...]” (F.F.F., 1977). Nesse sentido, sua “apropriação” (CHARTIER, 2002) do Budismo visa à combinação com outros saberes e a real utilização, dependendo da resposta de Albuquerque.

A presença das outras crenças em tal carta parece ser uma forma de incrementar o repertório do autor, visto que o mesmo não deixa de se definir como “Evangelico Lutereno”, também não vê contradições em estar interessado nessas “Filosofias” (F.F.F., 1977) e nem em considerar o Budismo como crença cristã com base na reencarnação. A denominação como filosofia não parece significar o entendimento que tinham menor importância que sua religião, mas sim parte de uma clara identidade religiosa que não excluía outras práticas em sua vida cotidiana.

Essa forma de “representação” (CHARTIER, 2002) por parte do autor pode ser entendida a partir das discussões de Venancio:

O ato de escrever cartas vincula-se diretamente às experiências vividas pelos indivíduos, representando a comunicação epistolar uma das mais claras formas de escrita subjetiva e existencial. A carta é um instrumento de configuração da própria identidade. Através dela, o autor se constrói para o leitor, mesmo inconscientemente. (VENANCIO, 2004, p. 124).

Isto é, nesse e nos demais relatos houve o processo de configuração da própria identidade religiosa por meio da criação de uma autorrepresentação em que os autores se constroem e se mostram a partir de uma narrativa sobre sua vida e práticas. No nosso conjunto documental não há outras formas de contatos entre autor e leitores/autores, portanto, foi com base na leitura dessas autorrepresentações que Albuquerque respondeu nos jornais e repensou sua “representação” (CHARTIER, 2002).

A preocupação em enquadrar o Budismo em definições concretas e palatáveis (como cristã, filosofia, religião, etc.) foi um elemento percebido em diversas cartas. Em algumas dessas, a busca de definição ia justamente relacionando o Budismo com as outras crenças, como é o caso da carta de 23 de setembro de 1977

Votorantim 23-9-1977

Senhores Budista

Venho por meio destas linhas, afim de lhe fazer um pergunta eu li no Jornal Noticias Populares a sua a coluna, e gostei muito mais eu desejaria de Saber. Se os Senhores Budistas acreditam Em Jesus Cristo, ou não acreditam Eu uma ocasião fui com uma budista na igreja Budista, lembro que eu entrei tinha um buda muito grande, num altar, cercado de madeira, a gente chega e saudava o Buda e punha um medalhas de pano numa fita larga, tinha budista Japoneses tinha Preto eles sentaram de costas para o Buda e tinha os da

missas que davam uma especi de Passe talvez um prece em silencio com as maos como os espiritas fazem. unica coisa que eu desejava mais saber é se os Senhores Cre em Jesus Cristo.
Sem mais nada Deus lhe de felicidade e Saude a todos,
M.A.C. (M. A. C., 1977).

No caso dessa autora, percebemos uma grande preocupação advinda de uma crença cristã em descobrir qual a relação do Budismo com a figura de Jesus Cristo, talvez incomodada em estar interessada por uma crença que não acreditaria na figura central do cristianismo. Mesmo tendo relações anteriores com um recinto budista, a autora confiou a Albuquerque a solução para tal problemática, fazendo questão de descrever como era o lugar em que foi. Chama atenção sua leitura da experiência por meio do olhar cristão, no qual o ambiente foi descrito como uma “igreja Budista”. Também é notável a preocupação em descrever os participantes “Japoneses”, “Preto” e como a celebração se parecia com o passe espírita, aqui percebemos um conhecimento e repertório de crenças amplos que lhe permitiram vislumbrar e comparar diferentes relações com o sagrado.

Essa autora também destaca a preocupação primária que, antes de qualquer benefício que o Budismo poderia trazer em sua vida, está em saber como a crença se relacionaria com a sua possível verdade atual. Nesse sentido, a condição esteve preestabelecida: a figura de Jesus Cristo era fundamental. De toda forma, fica latente que Albuquerque foi visto como um conhecedor capaz de solucionar essa e outras questões relacionadas à fé. O movimento dessa carta tem aspectos parecidos com a de 17 de maio de 1977

Botucatu, 17 de maio de 1.977

‘Caro Professor’

Estou escrevendo-lhe para dizer-lhe que fiquei muito influenciado pela sua coluna neste jornal.

Quando o li pela 1a vez foi sôbre o assunto: ‘Como’ Tornar-se Budista’; e isso deixou-me muito complexo sobre o assunto.

E também queria pedir-lhe mais explicações sobre a pessoa seguir o ‘Budismo’, mais não precisar abandonar a sua religião. E também queria saber qual a ligação (se houver) entre ‘Budismo’ e ‘SEICHO- NOIE’.

Estou escrevendo-lhe, também para pedir-lhe o catecismo e para dizer que já possuo uma pequena ‘Estátua de Buda’...

Por hora é Só. Esperando sua resposta para breve.

Atenciosamente agradeço.

L. F. S. (L. F. S., 1977).

Essa missiva apresenta uma preocupação análoga a anterior: os autores aparentemente não desejam abandonar suas crenças atuais, mas se interessaram pelo Budismo ao ponto de buscarem mais informações junto a Albuquerque. Esses movimentos foram iniciados a partir da leitura do próprio texto de Albuquerque que conseguia atrair os leitores. É interessante

perceber também a menção a Seicho-No-Ie, embora o autor não deixe claro a existência de prática, a referência indica um conhecimento anterior em relação às religiões orientais. Ainda pela leitura da carta é possível perceber um sentido de urgência na escrita do autor, não por alguma necessidade de ajuda imediata, mas pelo grande interesse em entrar em contatos mais profundos com o Budismo. Essa disposição e esse engajamento são visíveis no trecho em que afirma já possuir uma estátua budista.

Todo esse arcabouço interpretativo foi construído justamente a partir da “bagagem cultural” (PESAVENTO, 2007) dos autores, isto é, existem relações, pontes e trocas entre a “representação” (CHARTIER, 2002) criada por Albuquerque e a realidade das pessoas do período. Nesse sentido, destacou-se a presença das diversas crenças brasileiras. Essa afirmação encontra respaldo nos trabalhos de Pierre Sanchis (2001), que indicam, por exemplo, a existência no Brasil de referências generalizadas ao cristianismo, entre as quais a noção de pecado e salvação, termos por meio das quais as outras crenças e práticas foram lidas e pensadas.

Diferente desses autores, existiram aqueles que estavam convencidos dos benefícios budistas e de que sua crença atual era conciliável com o que o Budismo oferecia:

São Jose dos Campos 30-12-76

Sr. Eduardo Basto de Albuquerque

Sou leitor da noticias Popular [Ininteligível] dia 27-12 pasei ler a coluna Budismo já muito tempo. Venho procurando um meio de chegar este coincimto apois de muito tempos tinha muita vontade de entrar este coincimto mais não tinha meide encontra uma opotunidade como agora encontrei nesta colona quero eu saber que são as esgiscencia para tornar Budista qual são as fonte de enformação pois tenho muito vontade a dois anos atrais procurei para ir em São Paulo conversando com gente mais o menos de São Paulo mais não soberam dar endereço certo pois me achava tão otimesta que estava desposto entregarmi de corpo e alma para Budismo pois sou espirita acredito muito na realidade do outro seres poois tenho recebido grande comunicação dos irmãos de luz [Ininteligível] queria eu saber mais um poco sobre o Budismo e como também ci for pocivel sigir esta Religião aqui fico eu esperando Sua resposta quanto mais Breve pocivel.

C. R. A.

meu endereço Rua XXX XXX. XXX XXX São Jose dos Campos São Paulo
C. R. A. (C. R. A., 1976).

Aqui o Budismo foi “apropriado” (CHARTIER, 2002) a partir de certas proximidades com o espiritismo, tanto é que o autor faz questão de deixar explícita sua crença em outros seres e o recebimento de “comunicações dos irmãos de luz”. A partir de sua leitura, o autor estabeleceu a “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo como algo compatível com sua crença atual e estando convencido de que o Budismo deve fazer parte de sua vida. O

mesmo descreveu ter procurado templos em São Paulo e que pretende se entregar de “corpo e alma” ao Budismo independentemente de quais sejam as condições de ingressar. A coluna e conseqüentemente a figura de Albuquerque surgem como importantes chaves para a facilitação de se chegar ao fim dessa longa procura.

Pela breve descrição apresentada não é possível dizer exatamente o porquê de seu interesse no Budismo, mas conjecturamos que, por intermédio da análise das cartas, é possível afirmar que parte significativa dos autores se “apropriaram taticamente” (CERTEAU, 2014) das “representações” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque ao buscarem benefícios em suas vidas pela prática da crença. De fato, por vezes em suas “representações” (CHARTIER, 2002), Albuquerque indicou a existência de vantagens ao se praticar o Budismo, mas em seu discurso esses benefícios não deviam ser o que motivaria o praticante budista. Entretanto, certamente podemos dizer que diversos leitores se interessaram justamente por esses benefícios e a partir disso escreveram cartas em busca de mais informações. Ao fazer isso, gradativamente se distanciavam do entendimento “representado” (CHARTIER, 2002) e tido como ideal por Albuquerque.

2.2.3 A BUSCA POR BENEFÍCIOS

Um aspecto importante no conjunto das cartas analisadas foi a preocupação com a resolução de problemas emocionais que muitas vezes tiveram repercussão na vida material e na saúde física dessas pessoas. À vista disso, as cartas de 28 de julho de 1977 (F. F. G., 1977), 05 de janeiro de 1978 (M. R. T., 1978), 02 de fevereiro de 1978 (F. A., 1978), 09 de março de 1979 (C. B. E., 1979), 06 de setembro de 1979 (L. A. R., 1979) e 21 de novembro de 1979 (A. Q., 1979) foram enviadas por indivíduos que se descreveram como afetados por transtornos mentais e que necessitavam de tratamento psicológico por conta da depressão, melancolia ou solidão.

Pela descrição presente nas cartas é possível notar como essas questões acabaram tendo repercussão na vida dessas pessoas, principalmente na ordem material e na saúde física. Um exemplo significativo é a missiva de 06 de setembro de 1979, na qual o autor afirmou estar “profundamente abalado minha cabeça não funciona direito vivo amgustiado” (L. A. R., 1979) e, por conta disso, sente dores no corpo. Esse estado o levou a um quadro em que mesmo tendo trabalhado durante toda a vida, “agora minha vontade é só de dormir” (L. A. R., 1979), ele afirmou também já ter procurado ajuda espiritual num “centro de UMBANDA” (L. A. R., 1979). Como pode ser depreendido, ao escrever para Albuquerque, a busca por ajuda

foi visando uma solução imediata que lhe proporcionasse conforto espiritual e resolvesse também os problemas materiais advindos desse quadro.

Por outro lado, existem aqueles com situação inversa, ou seja, que escreveram devido a problemas materiais com repercussões no espiritual/emocional. Cartas como a de 16 de fevereiro de 1978 (M. A. N., 1978), 25 de junho de 1978 (A. C. B., 1978), 28 de setembro de 1978 (O. C. L., 1978) e 01 de setembro de 1979 (R. D., 1979) estão nesse grupo. Por exemplo, o autor da carta de 01 de setembro de 1979 (R. D., 1979) descreveu seus problemas com álcool e vícios sexuais que o levaram à solidão, sua busca era por uma orientação espiritual sobre como lidar com esses assuntos sem cair no desejo. Nesse mesmo sentido, também foi significativo o caso de 28 de setembro de 1978 (O. C. L., 1978), que devido aos problemas nos negócios, o autor procurou refúgio em diversas religiões, sendo o Budismo a opção ainda não tentada.

Em ambos os casos, o ato de escrever, principalmente para alguém que se espera a acolhida das angústias, pode ser considerado como uma forma terapêutica de lidar com os problemas. Nas palavras de Gomes (2004, p. 20)

A escrita de si e também a escrita epistolar podem ser (e são com frequência) entendidas como um ato terapêutico, catártico, para quem escreve e para quem lê. O ato de escrever para si e para os outros atenua as angústias da solidão, desempenhando o papel de um companheiro, ao qual quem escreve se expõe, dando uma 'prova' de sinceridade. (GOMES, 2004, p. 20).

Dessa forma, em todos os casos citados podemos perceber pessoas angustiadas com os problemas de suas vidas que tinham esperanças no Budismo como atenuador das dificuldades. Tanto os primeiros que se descreviam como afetados pela saúde mental com consequências na vida material quanto os segundos com dificuldades materiais que repercutiam em suas vidas espirituais e/ou mental foram esperançosos que, de alguma forma, suas vidas mudariam pela ajuda de Albuquerque/Budismo.

Quando nos referimos a respeito da esperança de que Budismo poderia ajudar essas pessoas, isso deve ser entendido de maneira ampla, pois os próprios autores não direcionavam suas angústias apenas para a crença em si, mesmo a figura de Albuquerque por vezes foi vista como foco de súplica. A título de exemplo, podemos citar a carta de 28 de julho de 1977 (F. G., 1977)

Ribeirão Preto. 28-7-77
Prezado Senhor:
Venho por meio desta em busca de alguns conselhos.
Tenho 20 anos de idade.

Ando muito agitado, inseguro não consigo encontrar alegria em nada e isto só me tras confusão.

Fico em casa só pensando nestes problemas, quando saio de casa para distrair, não consigo distração alguma. Parece que a insegurança e a tristeza me acompanham.

Eu tento vencer estes obstaculos mas não consigo bom resultados.

O Sr. Como uma pessoa experiente creio que pode me ajudar a vencer estes problemas, com sua filosofia de vida, que para mim é correta.

Atenciosamente:

F. F. G.. (F. F. G, 1977).

Percebe-se que não é apenas o crer no Budismo ou “sua filosofia de vida” correta que levou o autor a escrever, mas sim, somado a isso, essa percepção de que Albuquerque é “uma pessoa experiente”, portanto, apta para “ajudar a vencer estes problemas” (F. F. G, 1977). Esse tipo de relato sobre si é descrito por Martins (2011, p. 67) como uma forma de

Um exercício mental de memorização com o objetivo de se constituir como inspetor de si mesmo e avaliar as faltas comuns e reativar as regras de comportamento que é preciso ter sempre no espírito. Todo o conjunto de sutis informações sobre o corpo, a saúde, as sensações físicas, o regime e os sentimentos mostram a extrema acuidade de uma atenção vivamente concentrada em si próprio. (MARTINS, 2011, p. 67).

Nesse sentido, é importante salientar como o ato da escrita em si é também uma forma de ousadia na qual a pessoa pode, hipoteticamente, ter ficado horas (ou dias) pensando/hesitando até escrever ou enviar a epístola (PIOVESAN, 2009).

Houve ainda cartas como as de 07 de maio de 1977 (J. C. M., 1977), 29 de junho de 1978 (S. E., 1978) e 17 de novembro de 1979 (SEM IDENTIFICAÇÃO, 1979) nas quais seus autores se descreveram como pessoas buscando um caminho ou refúgio espiritual no Budismo. Embora muito parecidas com as que procuram amparo emocional, aqui os autores das cartas parecem não terem tido os mesmos problemas em suas vidas materiais, sendo o Budismo muitas vezes interpretado como parte de uma “filosofia” (S. E., 1978). Nesses casos, a busca por algo que ampare suas vidas poderia passar por vários tipos de conhecimentos religiosos como observado na carta de 29 de junho de 1978

São Paulo. 29 de Junho de 1978

Eduardo lendo o Jornal N.P. deparei com esse artigo que me deixou bastante curiosa e gostaria se possível de maiores esclarecimentos sobre o assunto.

Eu tenho 24 anos e estou a procura de alguma coisa em que possa me afirmar e seguir, a procura talvez no meu ‘eu’, ainda desconhecido por mim mesma.

Eu já ouvi falar sobre o ‘Budismo’ e suas filosofias mas nunca encontrei um lugar ou pessoa que pudesse me dar maiores esclarecimentos. Por isso resolvi lhe escrever, crendo ser essa a pessoa que procuro.

Aguardo seu pronunciamento ansiosa. Despeço-me

S. (S., 1978).

A ideia de uma procura por um “eu” desconhecido por si mesma pode ter levado a autora a experimentar diferentes práticas e crenças religiosas, mesmo que descobertas ao acaso, como foi com a coluna Budismo.

Podemos elencar também que ao solicitar ajuda diretamente a Albuquerque um novo conjunto de leitores surge. Foram pessoas que procuravam por uma “benção”, na qual as orações deveriam ser direcionadas para seus problemas e, conseqüentemente, esperava-se a solução de conflitos em suas vidas, seja para resolver brigas familiares em 27 de junho de 1977 (S. C., 1977) ou conseguir emprego em 13 de fevereiro de 1979 (D. V. C., 1979). Essa forma de escrita parte da ideia de que o Budismo traria impactos positivos para os praticantes, não se tratando de benefícios da ordem espiritual, mas de graças recebidas que melhorariam o dia a dia.

Nesse sentido, a carta de 15 de março de 1977 (J. B., 1977a) relacionou benefícios da Ioga com o Budismo, tal relacionamento criado pelo autor é indiciário de como os diversos leitores partiram de seus interesses particulares ou repertórios religiosos para ler, interpretar e escrever para Albuquerque. Em sua escrita, o autor não tem dúvidas de que é possível ter certas melhorias em sua vida ao praticar a Ioga/Budismo, o uso do “Sei” denota uma convicção que foi basilar para a escrita da carta. Seu desejo foi de poder trabalhar longos períodos sem se cansar e conseguir prolongar a própria vida, isso pode indicar mais que uma visão orientalista do tipo intelectual, mas também uma “leitura tática” (CERTEAU, 2014) na qual a aplicabilidade do Budismo é fator fundamental.

O mesmo autor voltou a solicitar informações para Albuquerque em carta de 08 de junho de 1977, em que acrescentou o desejo de praticar a Ioga desde “que não sejam dispendiosos, pois não possuo muitos recursos” (J. B., 1977b). Escritas pela mesma pessoa, essas cartas possuem muitas ligações com solicitações para benefícios na vida presente.

Nessa mesma perspectiva, também a carta de 01 de fevereiro de 1978 afirma entrar em contato, “Pois bem sei o poder que exerce a meditação.” (E. P., 1978) e, portanto, gostaria de aprender. Assim como na epístola anterior, aparece o uso do verbo saber, denotando um convencimento efetuado dos benefícios do Budismo, essas cartas se diferem justamente pelos autores não somente buscarem as informações básicas sobre a crença, mas também por partirem de uma busca mais específica e com convicção de sua efetivação.

Em outras epístolas ainda se destacaram a busca para tirar dúvidas sobre assuntos específicos que os autores interpretaram ter relação com o Budismo. Foram casos de pedidos

de sugestões sobre o “regime macrobiótico” em 21 de janeiro de 1980 (R. F., 1980) ou mesmo a busca de “melhorar meus poderes” em 26 de janeiro de 1977 (F. F. F., 1977) por meio da crença descrita no Notícias Populares.

É significativo como diversos leitores interpretaram a figura de Albuquerque como alguém com capacidade para oferecer conselhos que poderiam ou não estar necessariamente relacionados com o Budismo, por exemplo, a carta de 25 de maio de 1977 diz o seguinte

Praia grande, 25-5-1977

Sr. Eduardo

Os meus cumprimentos.

Como aqui em casa se lê diariamente o jornal ‘Notícias Populares’ costumei lêr o relato sôbre Budismo que muito aprecio.

Frequento quando é possível, reuniões budistas, mas contra a autorização de meu marido. Só assisto a essas reuniões quando meu marido está ausente em S. Paulo, e não quero que êle nunca saiba, pois tem um gênio que muito nos faz sofrer a todas aqui em casa.

Gostaria que o senhor me esclarecêsse o porquê de tanto sofrimento em minha vida.

Meu marido sempre teve amantes e sempre fêz questão que eu soubesse. Tem vícios sexuais que sou obrigada a suportar para não apanhar ou êle me matar pois já me ameaçou várias vezes.

Alem disso ando doente: tenho uns caroços debaixo do braço e êle não quer que eu vá no médico.

Me encontro muito com Deus, e assim meu sofrimento se torna bem mais leve.

Sigo a Seicho-No-ie, mas por revistas e livros, pois não tenho liberdade para frequentar reuniões, mas mesmo assim só com a leitura dêsse livros meu sofrimento é menor e me sinto mais confortada.

Já tentei me separar de meu espôso e saí de casa para casa de minha mãe onde fiquei 10 dias, mas êle me foi buscar dizendo não me judiar mais. Passados 8 dias tudo voltou a sêr inferno com êle. Êle não quer separação de forma alguma e não se regenera.

Êle esteve 7 anos no estrangeiro e êsse tempo foi para mim um paraíso. Trabalhei muito para criar 5 filhos que eram pequenos e hoje são homens e mulheres, mas o trabalho era maravilha pois não era judiada por ninguém.

Agora eu pedia a Deus que êle voltasse para lá para o estrangeiro e que Deus o abençoasse e êle me deixasse viver sossegada com os filhos que tenho solteiros e que são muito bons.

O que o senhor acha? Pode me orientar o que devo fazer?

Deus há-de o iluminar cada vêz mais e também o Sr. Buda.

Aguardo uma resposta para o Posta Restante do Correio de S. V. – Código XX.XXX. Estado de São Paulo.

Sem mais os meus cumprimentos.

Fico muito agradecida pela atenção.

Sou C. A. (C. A., 1977).

Para entender as angústias apresentadas pela autora da carta e as razões que a levaram escrever, temos que realizar um exercício de sensibilidade e empatia considerando o papel da religião e da figura do sacerdote na vida das pessoas. De imediato chama a atenção as

angústias que a mesma passou em sua vida com uma situação de abuso e violência doméstica, que passaram tanto pelo aspecto físico, psicológico, moral, sexual e patrimonial. Sua vida estivera em perigo tanto pelas atitudes contra sua integridade física por parte do agressor como pela doença não tratada. Diante dessa situação-limite, as diversas crenças, nominalmente o Budismo, a Seicho-No-Ie e “Deus”, parecem ocupar um papel significativo em sua vida, já que serviram como refúgio do sofrimento.

Com base na análise da carta, pode-se dizer que a autora buscou a solução de duas grandes questões em sua vida, a primeira está contida na pergunta “Gostaria que o senhor me esclarecesse o porquê de tanto sofrimento em minha vida.” (C. A., 1977). Questão extremamente objetiva que antecede grande parte do relato e tem como ponto de partida a ideia de que o sofrimento é um dado em sua vida, aspecto marcante da própria maneira como o Budismo trata suas formulações. Enquanto a segunda pergunta “O que o senhor acha? Pode me orientar o que devo fazer?” (C. A., 1977) é a sutileza de uma abordagem que viu em Albuquerque uma figura possuidora de conhecimentos religiosos capazes de trazer soluções imediatas.

Mesmo com sua vida correndo perigo, a autora não está apenas buscando soluções instantâneas para dificuldades materiais ou espirituais. Para ela, essas são coisas que poderiam se resolver com a distância ou regeneração do marido, sua grande busca aparentemente foi por entender o sofrimento em si presente na sua vida. Mesmo com o amplo repertório religioso exposto na carta, a opinião de Albuquerque foi buscada. O pedido de orientação e também de esclarecimentos sobre o seu sofrimento não devem ser entendidos apenas como uma reflexão a respeito disso. De fato, para essa autora, tanto o Budismo como Albuquerque poderiam ajudar de maneira concreta e sem demora na solução do problema, sua vida corria riscos e a carta seria uma das formas de alcançar ajuda.

Tendo isso em vista, seria incoerente afirmar que sua busca foi guiada pelos interesses “modernistas” (ROCHA, 2016) no Zen Budismo, isto é, na meditação ou aspectos intelectuais, o sofrimento da autora esteve no agora e sua busca foi tanto para o fim desse sofrimento quanto para entendê-lo. E é nesse ponto que Albuquerque foi visto como alguém que possuiria conhecimentos capazes de guiá-la, tal percepção não é fruto de indicações ou da intervenção de terceiros, mas sim da sua própria experiência direta e prática de leitura em relação ao Budismo. Mesmo que Albuquerque tenha se apresentado como monge Zen budista, foram as leituras da autora que a levaram a encarar tal possibilidade de ajuda.

2.2.4 Pedidos de ajuda

Conforme mencionado, as cartas ultrapassam limites de enquadramentos estáticos. A última carta discutida no tópico anterior bem poderia também estar inserida no presente tópico, pois configura parte dos requerimentos em que os autores se dirigiram a Albuquerque visando saber dos benefícios que o Budismo e suas práticas poderiam trazer para suas vidas. Em tais cartas estão presentes diversos pedidos de ajuda feitos pelos autores, os pedidos eram relativos tanto a ordem material como espiritual. Nessas, houve certa estrutura básica na qual o autor(a) da carta teria entrado em contato com o Notícias Populares, apreciado a coluna de Albuquerque e tomado convicção de que a crença poderia ajudar em seus problemas.

A partir dessa trajetória, os diferentes autores descreveram os problemas que enfrentavam e, com isso, dirigiram a Albuquerque a indagação de como o Budismo poderia lhes ajudar. Um grande exemplo disso é a carta de 01 de setembro de 1979, escrita em espanhol e enviada a partir de Santa Maria no Rio Grande do Sul, o autor se descreveu como católico, que devido aos problemas com álcool e sexo acabou se tornando solitário, o mesmo também afirmou haver a presença de espíritos em sua residência. Diante dessa angústia, o autor buscava um guia espiritual que seria concretizado no pedido de ser aceito como budista.

Infelizmente, não temos acesso a detalhes de sua interpretação do significado de ser budista, entretanto, por meio dos indícios na “apropriação” (CHARTIER, 2002) da crença podemos afirmar que para o autor o Budismo significaria o fim desse sofrimento e a necessidade de seguir as normas morais que lhe levariam a uma vida sem vícios. Menções a meditação ou qualquer outro ritual e prática budista descrita por Albuquerque nas colunas não são encontradas, inclusive o autor solicita “[...] por favor deseo que me envíen toda la informacion que puede sobre el Budismo y que libros debo comprar [...]” (R. D., 1979). Ou seja, dentro de seu momento de sofrimento não importaria o que precisa ser feito, era latente a convicção de que o Budismo ajudaria.

Esse encadeamento de solicitações a Albuquerque em busca de algum tipo de orientação religiosa ou amparo espiritual no qual o Budismo foi reconhecido como algo positivo também esteve presente em outras cartas que seguiram o mesmo esquema descritivo. Embora exista essa trajetória comum, os pedidos variaram desde orientações sobre o estado de “saúde e pensamento” em 21 de novembro de 1979 (A. Q., 1979), a busca de “alguma coisa espiritual” em 07 de maio de 1977 (J. C. M., 1977), a como “combater minha depressão nervosa, melancolia, solidão, moro só, em um apartamento, sou solteira, tenho 65 anos.” em 02 de fevereiro de 1978 (F. A., 1978). Como podemos perceber, a complexidade dos motivos

que levaram cada autor a escrever a Albuquerque é particular, seria um simplismo reduzir essas individualidades em dados estáticos. O que podemos afirmar com segurança é de que o interesse na crença, independente do que cada pessoa qualificava como sendo Budismo foi frequente.

Como as cartas foram individualizações das questões por parte dos autores, existiram vezes em que eram apresentadas dúvidas que lhes acompanhavam há muito tempo, como é o caso da carta de 28 de setembro de 1978

Belo Horizonte 28-9-78

Fraternais saudações, Caro Amigo Eduardo Basto de Albuquerque, lendo um texto em um jornal Notícias Popular sobre, Budismo, me interessou colher mais detalhes, no qual tenho procurado já diversas seitas para selessionar um Problema que me atinge a anos e não encontrei solução até hoje. eu trabalho de Mestre de Obras a muitos anos por diverssos Estado do Brasil não tenho uso de Bebida Alcoolicas não fumo não jogo não faço farras já completei 57 anos de idade e desde que Casei pela primeira vez não consigo nada em meus negócios tudo da errado isto é desde 1943. por motivo deste Casamento fui jurado de não seguir nada na vida e está acontecendo, já procurei tudo que e seita e religião nada da certo só faltava esta, espero um Conselho do Amigo e tenho esperança de encontrar uma Solução para o meu caso. no mais espero que o Amigo Consideras este pedido.

Aguardo aqui ao inteiro despôs grato.

O. C. L.

Meu indereço e este,

Rua XX XXX, XXX

XXX XX XXX.

Bairro da XXX

Belo Horizonte Minas gerais.

CEP. XX.XXX (O. C. L., 1978).

O tratamento como amigo é uma marca importante da relação epistolar entre os autores. A intimidade de sua história de vida brevemente resumida foi construída tendo tanto a esperança de uma solução como a empatia e conselho que Albuquerque ofereceria. Essas formas pessoais de tratamento são, de acordo com Gomes (2004), traços distintivos do discurso sem formalidades, descontraído e íntimo presentes em cartas. Segundo a autora, “Daí ele poder ser apressado e conter ‘erros’ sem culpas e até sem desculpas. Daí ele poder promover a amizade a distância, mesmo entre pessoas que não se conhecem e que nunca se encontram [...]”, (GOMES, 2004, p. 22), como já indicado, a diferença é que os autores conheciam, ou melhor, tinham maiores contatos com os discursos de Albuquerque, do que o contrário.

Entretanto, essa falta de formalidade presente nas cartas não pode ser analisada simplesmente como um discurso espontâneo, pois não temos acesso às condições objetivas de

produção de cada autor que poderiam ter levado dias até decidirem escrever para Albuquerque. Além disso, conforme argumenta Piovesan (2009),

As cartas são documentos geralmente presentes nos arquivos pessoais, trazendo revelações íntimas e públicas e, ao contrário do telefonema, serve como documento e é o local onde se pode expor ou esconder-se, de maneira pensada, argumentar com calma, esboçar pensamentos e apagá-los, rasgar o papel e escrever outro. (PIOSEVAN, 2009, p. 25).

Desconsiderar essas especificidades das fontes seria uma forma de reducionismo. Voltando para análise da carta em questão, é importante perceber como a sequência descritiva criada pelo autor partiu de um encontro imprevisto com a coluna Budismo, mas que despertou um interesse genuíno em conhecer melhor como forma de solucionar seu problema. É significativa a ausência de atribuições de suas dificuldades com crenças específicas ou em espíritos, o autor deixou claro que foi “jurado”, mas em sua concepção a solução para isso seria por meio da “seita e religião” em que solicitou orientações ao longo de sua vida (O. C. L., 1978). Não tendo obtido sucesso, surgiu a figura de Albuquerque como opção a quem ainda tem esperança. É perceptível o direcionamento de suas expectativas para Albuquerque em si e não nos ritos e práticas budistas. Essa forma de “representação tática” (CERTEAU, 2014) diverge da “representação” (CHARTIER, 2002) elaborada por Albuquerque e formam os indícios de como o Budismo foi visto por públicos tão diversos presentes na sociedade brasileira.

Tais olhares “táticos” (CERTEAU, 2014) estiveram profundamente relacionados com a busca por outras crenças, tema também tratado na carta de 06 de setembro de 1979, na qual o autor afirmou ter frequentado a “UMBANDA”, mas que atualmente não crê e segue na busca de uma “[...] religião para mim seguir que me desse conforto.” (L. A. R., 1979). Essa procura muda quando ele encontrou em um ônibus um livro chamado “O ACENDEDOR” da “SEICHO-NO-IE” e se encantou com o conteúdo. Diante do livro e da coluna no Notícias Populares, o autor escreveu perguntando se o Budismo e a Seicho-No-Ie seriam a mesma coisa.

Além disso, expressou que gostaria de “[...] seguir esta religião para me sentir mais feliz” (L. A. R., 1979), pois nos últimos três anos não obteve sucesso nos negócios, sentiu dores no corpo, quando ia “dormir rezo coisas feia”, isso tudo o levou a ficar angustiado e abalado (L. A. R., 1979). Por fim, solicitou também o envio de “orações” e questionou se existe alguma “Igreja” em sua cidade, Campo Grande, para frequentar. Por fim, o autor finalizou o texto pedindo a proteção de “Deus”.

Novamente, podemos perceber a angústia do autor, que, por meio da narração de sua história, expressou a busca pela solução do problema que carregava a pelo menos “3 anos” (L. A. R., 1979). Sua trajetória nas religiões, no caso a Umbanda e o interesse na Seicho-no-Ie/Budismo, tem relação intrínseca com o enfrentamento e resposta para tal angústia. Temos que destacar também que, uma vez mais, o autor/leitor se encantou com o texto do Notícias Populares e mesmo não conhecendo detalhes da crença, se colocou à disposição em seguir, dependendo da resposta de Albuquerque. Por fim, essa carta abre também a presença do elemento de uma benção solicitada em diversas outras ocasiões.

2.2.5 PEDIDOS POR BENÇÃO

O termo é aqui utilizado para designar a solicitação de orações, preces e demais súplicas por parte dos autores para que Albuquerque e/ou a comunidade budista dirigisse suas atenções para as aflições de quem escrevia ou de seus parentes. É interessante notar que muitas vezes nem sequer era tocado na possibilidade de se tornar budista, sendo o contato com o Budismo algo pontual da leitura de apenas um texto do jornal. O exemplo da carta de 27 de junho de 1977 a seguir é indicativa

São Paulo 27-6-1977

Saudações

Rua São Joaquim 285 S.P

Budista Soto zenshu

Gostaria ter um Benção para a minha família que esta toda e desevena meu filhos meus netos minhas nora aguardo uma resposta por favor eu quer que volte a paz com meus filhos meu marido

aguardo uma resposta

uma mãe aflita que pede uma respota

De S.C.

R XXX XXX X XX

XXX XXXXX (S. C., 1977).

Como podemos observar, para a autora, Albuquerque, ou melhor, os monges budistas teriam a capacidade de aliviar as suas desavenças familiares por meio do direcionamento de suas preces. Aqui a autora da carta não se preocupou em aprender técnicas budistas de meditação ou de ponderar sobre a origem do sofrimento na impermanência como muitas vezes apareceu nas colunas do Notícias Populares, mas sim partiu da crença e esperança de que as pessoas para quem ela escrevia poderiam lhe ajudar.

A aflição dessa mãe com as desavenças em seio familiar se destaca pela forma sucinta que os elementos foram diretamente ordenados em direção a crença de que a intervenção

budista por meio da benção solucionaria seu problema. Em outras cartas também podemos perceber o mesmo entendimento de que era possível colocar as aflições para serem atendidas, seja em relação ao desaparecimento do filho em 16 de fevereiro de 1978 (M. A. N., 1978) ou orações para ser contratada e voltar a trabalhar em 13 de fevereiro de 1979 (D. V. C., 1979).

A ordem narrativa dos relatos indica que, mais do que o convencimento da eficácia do Budismo, esses indivíduos estiveram encantados e recorriam à própria figura de Albuquerque enquanto um sacerdote. Deve-se destacar que a própria “representação” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque como monge mantida no Notícias Populares favoreceu tal “apropriação” (CHARTIER, 2002) à medida que nas cartas a figura de um monge se aproxima a construção idealizada de um indivíduo sábio. Assim, muitos leitores escreveram visando extinguir seus problemas pessoas por meio de um conselho, como a carta de 21 de janeiro de 1980, em que o autor se descreve como parálítico há 25 anos por conta de um tumor na coluna e que vem enfrentando “[...] problemas com os intestinos e com os rins.” (R. F., 1980). Após descrever sua situação, o autor faz a seguinte pergunta: “Sobre remédios: o que é bom tomar? E, o que não é bom tomar?” (R. F., 1980).

A figura de Albuquerque parece ter sido entendida como alguém possuidor de conhecimentos a respeito de vários assuntos do mundo. Nesse sentido, é sensível a confiança depositada em alguém que aparentemente seja um estranho para um assunto tão importante como a própria saúde. Para pensar isso, devemos levar em consideração o investimento de tempo, bem como emocional e financeiro, etc. semanal na leitura dos textos publicados por Albuquerque. Essa possível leitura constante poderia ter levado alguns leitores a se identificarem e estabelecerem laços de confiança com Albuquerque, que passaria de um estranho a um conhecido possuidor de saberes transcendentais e imanentes. Com base nisso, podemos dizer que o investimento de Albuquerque na sua “representação” (CHARTIER, 2002) como um monge, isto é, um sábio/guru e do Budismo como algo que ajudaria as pessoas na presente vida, possibilitou essas “apropriações” (CHARTIER, 2002) que buscavam um conselho, uma oração ou a solução de problemas na ordem não material.

Entretanto, também podemos notar que as questões materiais e econômicas foram importantes para os autores de algumas cartas. Em diversos pedidos, foi presente a solicitação que as soluções ou benção não fossem dispendiosas, indício importante da disponibilidade de investimento monetário em relação ao Budismo. Exemplo disso é a carta a seguir de 05 de janeiro de 1978

Porto Alegre, 5 de janeiro de 1978

Queridos colegas

Happy new year!

Lendo hoje o artigo do colega Budista, resolvi escrever esta para pedir maior informações sobre as sessões de meditação que estão realizando, pois preciso muito das vossas ajudas, tão espiritualmente como materialmente pois não tenho dinheiro para fazer ou melhor continuar meu tratamento com psicalista.

Não podendo comparecer pessoalmente peço orientação pois estou desorientada.

Deus lhes pague.

* Eduardo Basto de Albuquerque sitado na folha 13 do jornal popular.

Quarta feita dia 4 de janeiro de 1978 1:30h da noite

Good by.

Escrevam por favor em português ou melhor brazileiro.

Tiau.

AtéBreve se Deus quiser.

P.S

O meu Buda ou melhor o nosso Buda chama-se 'Cristo'. E o meu Pai Deus.

Eu sou quem vocês buscam. Tenho 3 anos 6 meses e 4 dias e 2 horas.

Parapsicologia. (SEM IDENTIFICAÇÃO, 1978).

Além de pedir as informações gerais sobre as meditações, a autora deixou explícita sua pretensão em obter amparo espiritual por intermédio da crença, que seria oferecida pela orientação dos “queridos colegas”. Mas não para por aí, pois foram também indicadas suas dificuldades financeiras em continuar seu tratamento psiquiátrico, no qual o ensinamento budista foi entendido como capaz de elucidar e orientar seu problema. A menção às suas dificuldades financeiras para lidar com o tratamento e o pedido por ajuda material representam suas esperanças em encontrar respostas nos destinatários da carta.

A visão de Budismo presente na carta foi peculiarmente “apropriada” (CHARTIER, 2002) pela presença de uma série de crenças, sendo significativas as menções ao repertório cristão, particularmente ao final da epístola com o paralelo traçado entre Buda e Cristo, isso sem citar as várias menções a “Deus” ao longo do texto (SEM IDENTIFICAÇÃO, 1978). Também não podemos deixar de lado a presença do termo Parapsicologia, uma pseudociência, que podemos incluir como parte do movimento das correntes culturais discutidas pelo historiador das religiões Mircea Eliade (1979). De acordo com Eliade, esse interesse que congregou um pressuposto científico com o oculto e místico ganhou grande destaque nos anos 1970 em vários pontos do conhecimento, sendo a astrologia a provavelmente mais bem-sucedida.

No caso da autora, podemos inferir que essas novas crenças se ajustavam ao seu repertório cristão, que também era modificado a partir de novas experiências. Mesmo o Budismo a quem recorre não seria estranho, afinal, “O meu Buda ou melhor o nosso Buda chama-se ‘Cristo’.” (SEM IDENTIFICAÇÃO, 1978). Produzida no mesmo dia em que a

autora leu a coluna, inclusive com um suposto horário das “1:30h da noite” (SEM IDENTIFICAÇÃO, 1978), podemos utilizar tais indícios para conjecturar a angústia enfrentada pela autora, que preferiu se comunicar de imediato com as pessoas que poderiam lhe ajudar.

2.2.6 O INTERESSE DOS RECLUSOS

Como mencionado, embora exista uma variedade grande de leitores, as cartas foram escritas a partir dos contatos com a crença por intermédio das próprias colunas do Notícias Populares. Ao se comunicarem, tais pessoas despertaram interesses que iam além das questões meditativas ou discussões intelectualizadas, e ao fazerem isso, relacionavam seus repertórios religiosos particulares aos novos conhecimentos sobre o Budismo realizando pedidos de ajuda material, espiritual e conselhos. Nesse movimento nos chamou a atenção a presença de 04 cartas de presidiários enviadas de diferentes cidades, algumas inclusive foram escritas coletivamente.

Embora aparentemente os autores das cartas não possuíssem relações diretas entre si, todos compartilhavam a mesma condição de presidiários. A primeira dessas cartas é a de 05 de janeiro de 1977

Suzano 5 do 1 77

Senhor Eduardo venho por meio destas pocas linhas cheias de erros e a mau caligrafia mais eu acho que o senhor não vai inguinara pois por ter comitado um grande mal ao semelhante em ligitima defeza e hoje mim encontro atraz das grade sendo um humilde prisidiario pois por gosta tua de/ler todas as noticias que vem no jôrnal chegou ao meu conhecido estas sua religião budista então eu queria ter um prazer de ler um grande livro de oração budista por não ter codição de compra tive audacia de escrever pidido umildimente um livro do senhor e espero ser atendido como o senhor tem o coração generozo fico esperando este presente aceite um aperto de mão nada mais

Atensizamente [Ininteligível] escrevo

J. S. S. (J. S. S., 1977).

Diversos elementos distanciam o autor dessa carta em comparação com as cartas marcadas por interesses em elementos místicos, ocultos ou orientalistas. Em primeiro lugar, sua condição socioeconômica parece ser mais clara, embora ao se descrever como um presidiário que cometeu um crime em legítima defesa não seja possível afirmar exatamente o pertencimento a uma camada social específica, o pedido de um “livro de oração budista” por

não ter condição de comprar e o oferecimento de um aperto de mão “nada mais” são indícios valiosos do não pertencimento aos grupos de classe média e alta interessados na meditação.

Além disso, não podemos deixar de apontar para a linguagem simples contendo erros gramaticais e de concordância verbal. Indicamos isso não no sentido de desrespeitar o autor, mas de levantar indícios relativos ao grau de escolaridade, círculos sociais e para as próprias condições de produção da carta, pois conforme Giselle Martins Venancio escreve: “Estas não são denunciadas apenas pelo tipo de letra ou pela tinta utilizada, mas também pelo suporte usado, pela qualidade do papel, pela formatação e pelas imagens, desenhos ou gravuras porventura presentes.” (VENANCIO, 2004, p. 120).

Nesse mesmo sentido, Gomes (2004) alerta que as marcas da linguagem, vocabulário e materialidade das cartas são evidências importantes das condições dos autores. No caso em questão, a carta foi produzida em uma folha de tamanho A5, isto é, aproximadamente 148 mm x 200 mm proveniente de uma encadernação em brochura. Além disso, o pedido de desculpa inicial pelos erros e pela caligrafia é um forte indício da forma com que o autor via em Albuquerque uma autoridade, mas que devido ao seu “coração generoso” (J. S. S., 1977) essas falhas seriam relevadas.

Em segundo lugar, apesar de seu interesse aparentemente ser por um produto representativo dos intelectuais, um livro, o pedido feito é mais específico: o autor da missiva deseja um livro de orações budistas. Possivelmente, a partir de um conhecimento cristão socialmente partilhado, o autor visou algo parecido com a *Bíblia*, que atendesse ao duplo significado de proporcionar conhecer a história budista e, ao mesmo tempo, buscar conforto emocional para o crime cometido. Por fim, um terceiro elemento é que o autor teve seus primeiros contatos com o Budismo por intermédio da coluna de Albuquerque. Isso tem importantes implicações, pois, como argumentado, é possível a existência de uma leitura contínua durante algumas semanas até a escrita da carta, o que denota uma relação epistolar entre as colunas de Albuquerque e seus leitores.

Essa carta possui semelhanças com a de 08 de abril de 1977 também enviada de um presídio brasileiro

São Roque 8 de Abril de 1.977

Ilmo Sr Prof: venho por meio desta e através de o Jornal Noticias Popular cumprimentar vos e parabensia-lo, em ser a pessoa de algo a que mim possa obter algu alguns conhecimentos ematuro e desconhecidos por mim, e tambem por irmãos que pendem ao vago do meio ambiente.

Sendo eu e mais alguns amigos em que me encontro atualmente, esportivo a leitura de Jornais e Revistas, embora um pouco oprimidos porque somos detentos, viemos através desta solicitar de Vossa Senhoria, se possivel nos

enviar alguns exemplares, ou melhor, dizendo (O Catecismo Budista, pois eu R., principalmente acompanho a aqueles artigos em que sai estampado no jornal, e passei a acompanhar com todo o interesse e admiração em cada (pausa) ato escritor.

Contamos com a sua amável atenção e sem mais nada por hora, ficamos mui gratos, os que aqui assinam

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

[Assinatura]

Carcereiro

[Assinatura]

SÃO ROQUE, 08/04/77 (R. et al., 1977).

Assinada por sete detentos e pelo carcereiro, essa carta chama atenção justamente pela escrita coletiva, portanto, não há o mesmo espaço para o investimento emocional como na primeira carta. De toda forma, segue um padrão parecido da anterior no que se refere às congratulações e elogios pela coluna que lhes levaram ao interesse na crença até então desconhecida. Isso foi seguido pela explicação da situação como presidiários e, por fim, a solicitação de mais informações por meio de textos, no caso específico, o Catecismo Budista divulgado no Notícias Populares. Inclusive, pode-se dizer que há um claro reconhecimento do Budismo como uma religião que possibilitaria um conforto diante da situação em que se encontravam. Em ambas as cartas, também fica nítido o interesse em ler mais sobre a crença e a esperança em contar com o “generoso” (J. S. S., 1977) ou a “amável atenção” (R., et al., 1977) de Albuquerque, que parece ser interpretado pelos autores das cartas como uma pessoa benevolente e disposta a enviar o solicitado.

Essas cartas se diferem das duas a seguir, em primeiro lugar a de 21 de março de 1977

Osasco 21-3-1977

Senhor dirigente Eduardo Basto de Albuquerque

Eu C. R. D. sou um presidiario e me encontro a 2 anos encarcerado na cadeia [Ininteligível] de Osasco e frequento a Religião da NITIRIM-SHOSHO e tambem aqui há Varios Elementos junto comigo que acompanha-me na Religião. Então eu [Ininteligível] para o senhor se há possibilidade do senhor me arrumar uma imagem do Budista e uma suta que e o livro de Reza

Senhor Eduardo eu tenho muita fé nos budista dentro desse 2 anos que me encontro aqui cumprino a pena de 5 anos e Quatro mês eu estava atras de uma imagem e de uma suta e não tive condições de arrumar pelo seguinte motivo; não tenho nenhuma visita que possa fazer este favor para mim

Por intermedio do jornal eu estava lendo uma redação sobre o budista e encontrei o seu nome e o endereço do senhor foi há onde que eu e um companheiro meu J. A. S. e C. R. D. resolvemos escrever essa carta para que Vossa pessoa compreenda e faça este favor para nos.

A gente se encontra detido aqui na cadeia e fazemos nossa reza para o Budista todas as tardes e noites rezamos antes de dormi, Senhor Eduardo nos não temos famílias para que possa arrumar dinheiro para nos comprar a imagem do Budista e a suta então pedimos esse favor para o senhor, Nos não podemos pagar para o senhor, porque a situação que nos se encontra e precaria mas todos os Budista e de ajudar, Vossa pessoa se o senhor fazer este favor para nos; Senhor Eduardo Vou terminando esta esperando o mais breve possível a boa Vontade do senhor Vim ate aqui e trazer para nos.

Muinto Obrigado:

Senhor Eduardo a Visita aqui é aos Domingos das 8 Horas as 11 Horas da manha espero reseber uma Visita do Senhor o mais breve possível.

C. R. D.

E

J. A. S. (C. R. D.; J. A. S., 1977).

E a de 01 de julho de 1979

São Paulo, 1 de Julho de 1979

Caro: Eduardo Basto de Albuquerque

Venho por meio desta solicitar de vosso conhecimento sobre o Budismo, umas informações sobre a Nitirem Shoshu N.B.S, da qual minha esposa e eu recebemos o Gohonzon e ela mantem a prática e o estudo. Somente eu, é que realmente, não estava na pratica e nos estudos, simplesmente porque eu não achava justo uma pessoa seguindo a religiões, participando de reuniões, explanação, [rabisco] sobre a pratica e fé no Gohonzon e fazer muitos Daimoku para eliminar os mal carmas e alcançar grande beneficios, sendo que eu não estava agindo corretamente, como se deve agir uma pessoa que tem plena convicção, de ser uma pessoa digna de tal proeza. Minha esposa é [Ininteligível] do Capitulo que faz parte.

Portanto minha perguntas são muito simples.

1° A N.S.B Nitirem Shoshu ensina o verdadeiro Budismo?

2° Qual é realmente a finalidade do Buda?

3° O Buda conseguiu saber se o mundo, ou melhor os primeiros seres a habitar a terra nada tem que haver sobre Deus

4° E se atravez do Estudo a Pratica e Fé conseguirei saber algum dia.

Hoje encontro-me preso e preciso de uma explicação.

Detento: A. C. G.

Protuario XXXX

Xadrez XXXX

Av. XXX. XXX S.P.

Casa de Detenção (A. C. G., 1979).

Ambos os casos se referem a indivíduos que aparentemente já eram praticantes de escolas do Budismo Nichiren e que se descrevem como possuidores de muita “fé” no Budismo (C. R. D.; J. A. S., 1977). Na primeira carta, percebemos que também se trata de uma escrita por demanda coletiva, embora tenha sido assinada por dois indivíduos, foi descrito que “tambem aqui há Varios Elemento junto comigo que acompanha-me na Religião” (C. R. D.; J. A. S., 1977). A escrita, encabeçada por um dos autores, se focalizou na solicitação tanto do sutra como em uma imagem do Buda. Esses objetos parecem ser

importantes para os autores continuarem suas orações na fé budista, cujo pedido foi explicado pela falta de visitas que os mesmos recebiam. O Budismo enquanto religião pareceu ocupar um papel fundamental diante dessa situação da falta de suporte familiar. Relacionado a isso, os autores afirmam realizarem suas orações todos os dias, possivelmente a imagem ou o sutra seriam para ajudar nesses momentos, o que podemos interpretar como forma de aliviar toda a angústia pela qual estavam enfrentando em suas vidas.

As condições dos autores ganham mais clareza quando afirmam não possuírem formas de pagar a Albuquerque, mas que acreditam na generosidade dos budistas em ajudá-los. É interessante perceber que as datas e horários de visitação foram demarcadas para a entrega dos objetos solicitados, mas podemos ir além e conjecturar que essas foram formas pelas quais os autores buscaram estabelecer contatos com grupos budistas e, ao mesmo tempo, receberem visitas que lhes prestariam amparo espiritual e emocional para enfrentar a situação. Dessa forma, também há uma “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo e da imagem de Albuquerque como uma pessoa benevolente e caridosa que entenderia a difícil situação e lhes ajudariam presencialmente.

No que se refere à segunda carta, é emblemático o impasse interno pelo qual o autor enfrentou entre seguir os preceitos da crença junto a sua esposa em oposição a suas próprias ações. Diante de tal dilema, aparentemente o autor optou por se afastar da religião. Entretanto, ao frente a angústia que é estar desprovido de liberdade, a crença reapareceu como forma de explicação da realidade e da possível transformação pessoal em uma “pessoa digna” (A. C. G., 1979). Nesse sentido, a coluna Budismo parece ter sido um incentivo para voltar os olhos à prática, sendo a figura de Albuquerque vista como uma oportunidade acessível que lhe permitiria entender suas crenças.

As quatro perguntas colocadas refletem uma grande preocupação em conhecer uma espécie de verdade, seja em relação a sua própria crença no Budismo Nichiren ou no que se refere ao imanente da vida humana. Parece que o autor parte do pressuposto de que o Budismo verdadeiro poderia chegar a essas respostas e sua dúvida é referente a se ele também conseguiria “através do Estudo a Prática e Fé” (A. C. G., 1979). Para esse fim, foi confiado a Albuquerque a explicação da crença e da própria condição humana, essa carta, portanto, também foi uma maneira de se aconselhar com o monge.

2.2.7 A BUSCA DE UM INTERLOCUTOR

Como pode ser notado até aqui, muitos autores viam na figura de Albuquerque uma “representação” (CHARTIER, 2002) de alguém sábio que poderia discorrer e solucionar vários problemas, por isso escreveram em busca de um interlocutor para suas reflexões individuais sobre o mundo. Exemplo desse movimento pode ser percebido na carta de 28 de julho de 1977, que, embora também seja um pedido de ajuda para a solução de uma dificuldade relacionada ao estado emocional, chama atenção a “apropriação” (CHARTIER, 2002) da imagem de Albuquerque como “uma pessoa experiente”, que teria a capacidade de ajudar com seus conselhos elaborados a partir do Budismo, ou melhor, de sua “filosofia de vida” (F. F. G., 1977).

A forma com que o autor descreveu sua angústia em não saber a razão de seu sofrimento e não conseguir superar essa tristeza demonstra uma confiança estabelecida em Albuquerque. Consideramos que essa esperança de encontrar respostas foi construída a partir de cada texto publicado no jornal ao ponto de se solicitar não apenas explicações sobre a crença como também de assuntos que os autores concluíram estar relacionados com o Budismo.

Nesse sentido, novamente, a interpretação de outras crenças parece ter sido um ponto privilegiado. Possivelmente alguns leitores tenham sido atraídos pela forma de “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo criada por Albuquerque e, interessados por aquela crença, buscaram pensar suas próprias práticas como é caso da carta de 15 de dezembro de 1977

São Paulo, 15 de dezembro de 1977.

Caro Amigo,

Gostaria de manter contato com vocês afim de receber esclarecimentos sobre o ‘BUDISMO’ ao// qual até o presente o momento eu não tenho um certo conhecimento sôbre este personagem.

Minhas dúvidas consiste na origem do Buda, sua vida aqui na terra, sua doutrina e morte. Queria saber também se existe alguma correlação com a Bíblia. Gostaria de saber também alguma coisa sobre/ os deuses mitológicos, origem e suas existências // concretas, indicando-me também as teses as quais dizem que o Buda era irrepreensível e como atingiu o auge da perfeição.

O meu interêsse pessoal consiste em eu // desconhecer a origem do Budismo. Solicitaria de vocês explicações sobre a Bíblia, o qual relata cumprimentos de profecias no Novo Testamento. Um dos casos que eu gostaria de receber explicações é sobre o Messias, o Cristo (sem/percado), que veio a terra, os quais os profetas falaram dêle a milhares de anos. Gostaria de saber se isto é errado ou verdade. Pretendo me corresponder/ sempre, porque tenho muitas dúvidas.

Antecipadamente gratos pela obsequiosa/ cooperação, subscrevo, mui

Atenciosamente

[Assinatura]

J. J. S. (J. J. S., 1977).

É interessante perceber como o autor partiu do seu universo de conhecimento sobre o sagrado para ler o que seria o Budismo, sua carta parece ser uma busca em ordenar as informações obtidas pela própria experiência de vida e reflexões com as encontradas no Notícias Populares. Isso ocorreu porque, de alguma maneira, o autor se interessou pela mensagem propagada por Albuquerque, que era visto como sábio e, portanto, conhecedor (não do ponto de vista acadêmico) das crenças. Por isso, conseguiria responder sobre elementos que fogem ao que normalmente seria o domínio do Budismo discutido no jornal. Delegar a Albuquerque a solução para a questão da crença segundo a qual Jesus Cristo seria um ser sem pecados não significou que o autor da carta concordaria com o que lhe fosse respondido. De toda forma, a relação de confiança estabelecida parece indicar que ele via em Albuquerque alguém disposto e com capacidade para orientar nessa busca religiosa.

Esse mesmo pedido foi realizado por outros autores que buscaram orientações seja sobre um “[...] ‘eu’, ainda desconhecido por mim mesma [...]” em 29 de junho de 1978 (S., 1978) ou para tirar dúvidas sobre a maçonaria sem sequer mencionar o termo Budismo em 08 de setembro de 1978 (R. F. D., 1978). Mesmo uma jovem de “catorze anos” encontrou nos textos de Albuquerque uma religião que condizia “[...] com meus pensamentos.” em 15 de fevereiro de 1978 (T. C. B., 1978) e desejou se tornar budista. Esses vários autores com angústias e questões próprias têm em comum a forma de representar a figura de Albuquerque como alguém capaz de informar sobre o Budismo e também de orientá-los nos mais diversos assuntos, ou como a autora da carta de 29 de junho de 1978 afirmou que ele seria a “[...] pessoa que procuro.” (S., 1978) para prestar esclarecimentos a respeito do mundo.

2.2.8 A PROCURA POR ORIENTAÇÃO

Ainda dentro da categoria de autores que viam em Albuquerque um interlocutor para suas questões particulares, podemos destacar as cartas que deram um passo adiante ao ponto de procurar por conselhos mais específicos. Nesses casos, mais do que uma troca de informações entre destinatários, os autores buscavam orientações concretas para problemas diversos, como é o caso da carta de 01 de março de 1978 na qual a autora representou seu interesse no Zen Budismo como embasado em leituras e “pensamentos logicos” (T. N., 1978), isto é, com uma “apropriação” (CHARTIER, 2002) da crença mais próxima ao universo intelectual, na medida em que a autora também solicitou indicações de leituras,

comportamentos e como realizar a meditação. Efetivamente, sua “apropriação” (CHARTIER, 2002) parece ir ao encontro da importância da prática que por vezes foi frisada nos jornais.

Esse pensamento e escrita foi elaborado visando à concretude da prática Zen budista em sua vida, na qual Albuquerque ocuparia o papel de orientador e a pessoa que permitiria “[...] alcançar melhor aquilo que procuro.” (T. N., 1978). É nesse sentido que existiram em alguns autores a ideia de que Albuquerque seria um guia que abriria os caminhos para passar do interesse na crença para a prática efetiva. Essa postura inclusive levou diversos autores, como o de 17 de novembro de 1979, a elaborarem uma série de perguntas específicas a respeito da crença:

Santos, 17 de novembro de 1979

Prezado Sr. Eduardo B. De Albuquerque

Saudações

Certo dia, lendo sua coluna no jornal 'Notícias Populares' foi que despertou em mim o interesse em conhecer os ensinamentos Budista.

Gostei imensamente da verdade contida na lição 'Sem Esforço' publicada no último dia 14, principalmente no trecho que transcrevo: 'O Caminho para a transformação interior, para encararmos os problemas de nossa vida esta a nossa frente ao alcance de todas as pessoas. Se uma pessoa fica Cristalina, todos os males deste mundo, passam por ela e ela não será alcançada' e foi na meditação dessas palavras que resolvi escrever a V.S.

Já fui adepto fervoroso da doutrina UMBANDISTA, porém lá não encontrei resposta aos meus anseios espirituais, sinto-me inseguro, me falta um guia perfeito que leve-me ao caminho da vida interior.

Se o Sr. puder me orientar nesse sentido, gostaria muito.

Sr. Eduardo, gostaria também que esclarece-se, por obsequio, as perguntas que a baixo formulo, se fôr possível.

1º) Qual é o conceito de DEUS, o Arquiteto do Universo na religião Budista?

2º) E o Mestre Jesus o que representa sua Divindade? Idem, idem

3º) Sidharta Gautama, (SAKYAMUNI) Buda, certo? Porque existem vários outros Budas, no caso chamados de falsos Budas?

4º) Qual o significado da palavra 'Gohonzon'?

5º) Existem imagens de Buda, que são completamente diferentes, porque?

6º) A imagem de Buda, ou que dizem ser, representando um homem gordo, sentado, tendo as pernas cruzadas, quem é? Seria esse o falso Buda?

7º) Para essa mesma imagem que fala na linha acima, costumam oferecer num prato, arroz e moedas, o porque dessa prática? É pratica Budista, ou se não tem nada que vêr?

8º) Existe em Santos, alguma Comunidade Budista?

9º) Pode-se pertencer a Comunidade Sotozenshu, mesmo morando aqui?

10º) Por favôr, se fôr possível, enviar o nome de um livro de iniciação Budista e para terminar gostaria de saber se o sr. é monge Budista.

Sem mais ficarei muito agradecido se o Sr. responder o que irá na certa clarear minha mente para um futuro espiritual melhor.

Subscrevo-me atenciosamente

[Assinatura]

END.

XXX XX XXX

Rua XXX, XXX. XXXX
Santos-SP CEP: XXXXX (N. S., 1979).

É importante perceber que o ato de escrever para Albuquerque parte justamente por um interesse no Budismo em si, que surgiu por concordar com um dos textos publicados no jornal. Esse interesse primário se desdobrou em diversas questões que provavelmente o autor da carta já tinha se deparado em sua vida e também foi uma forma de obter um melhor entendimento do que se trataria tal crença. É significativo notar como o autor parte de certos pressupostos nos quais possuíam convicções: a linguagem utilizada para perguntar sobre a figura de deus como “Arquiteto do Universo” ou Jesus como representação de divindade é uma importante marca discursiva que o autor partiu para pensar o Budismo.

As indicações presentes na carta demonstram que o autor já teve algum tipo de contato anterior com informações sobre o Budismo ao utilizar a palavra “Gohonzon”, termo que Albuquerque não trabalhou em suas colunas. Da mesma forma, as diversas perguntas sobre a verdadeira prática do Budismo também indicam uma grande preocupação tanto em entender melhor a crença como em diferenciar o Zen Budismo, o qual parece ter se interessado de outros possíveis contatos, tanto é que o autor solicitou um livro de “iniciação Budista”. Além disso, questionou se Albuquerque é monge, afinal, as afirmações dadas por um monge reconhecido provavelmente lhe seriam mais satisfatórias.

Podemos apontar também uma possível referência aos Sete Deuses da Sorte japoneses, que por vezes são apropriados como budas, principalmente Hotei, visto como um “homem gordo” (N. S., 1979). De toda forma, as perguntas não parecem ser de tom provocativo, pois indicam uma busca de orientações práticas visando se aproximar do Budismo. Essas se diferem das cartas a seguir em que os autores buscaram questionar alguns pontos da “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo propagado por Albuquerque.

2.2.9 DISCORDÂNCIAS E ENFRENTAMENTO

Conforme demonstrado nas cartas, houve investidas em buscar na figura de Albuquerque uma forma de interlocução para as questões próprias de cada indivíduo. Até aqui mostramos como por vezes essas buscas se revelaram formas de obter ajuda, conselhos ou orientações para a solução de questões e problemas concretos que os autores enfrentavam. Entretanto, também existiram ocasiões de ousadia em questionar afirmações propostas no jornal, sugerir novos apontamentos ou mesmo discordar do que foi publicado por Albuquerque. Denominamos de ousadia, pois como indicado, há um jogo de poder na relação

epistolar estabelecida: Albuquerque se “representou” (CHARTIER, 2002) como monge, publicava no jornal, tinha longos laços institucionais com a crença, enquanto os autores eram desconhecidos frente a esse indivíduo. Embora o anonimato seja visto como uma vantagem, esse pode ser relativizado, pois os autores assinavam as cartas e, portanto, estavam abertos ao debate.

Mesmo quantitativamente em número menor, essas são cartas importantes na medida em que revelam o processo pelo qual esses leitores/autores se tornam editores dos textos de Albuquerque, pois suas sugestões, correções e críticas também foram incorporadas. Mesmo que Albuquerque não tenha respondido diretamente tais cartas, não podemos menosprezar o possível impacto que elas tiveram, assim como, demonstram incisivamente outras possíveis “apropriações” (CHARTIER, 2002) do Budismo. Começando com a carta de 18 de fevereiro de 1978 transcrita a seguir

Cotia 18 de Fevereiro de 1978

Prezado Eduardo

Li o seu artigo publicado no jornal ‘Noticias Populares’ do dia 15/02/78 e fiquei muito interessado no assunto acerca do Budismo. Antes porém, você nesse artigo diz que o Budismo, hermetismo é uma forma de fuga a esse mundo difícil, a esse mundo cheio de sofrimento.

Eu não posso concordar com isso pois na medida que nós adquirimos poderes, considero como mais um grande avanço da nossa mente que aos poucos consegue se distanciar das coisas terrenas e dedicar à meditação elevando o nosso ‘Eu Maior’ ou seja a alma.

E também não acho que este mundo seja cheio de sofrimento, pois considero que cada pessoa faz o seu meio de vida conforme o que for predestinado anteriormente nas outras gerações. É como se nós estivéssemos na escola, em que cada ano precisamos nos esforçar para passar na outra classe mais adiantada. O mesmo acontece com o ser humano e com todos os seres vivos em que cada vida significa uma classe a qual cada um precisa-se esforçar o mínimo para atingir um estágio mais elevado, que caso contrário teria que volta para a mesma classe ou para classe mais de nível mais baixo.

Gostaria que você me desse alguma opinião a esse respeito e também o que você acha sobre a viagem astral, clarividência, telepatia.

Quanto ao Budismo, gostaria de saber se você tem algum livro publicado ou se pode me dar algumas referências a respeito dos alguns autores a verda que falam sobre o Budismo, pois pretendo me aprofundar um pouco sobre esse assunto que tanto me intriga, mas que tanto gostaria em descobrir a verdade.

Desde já agradeço a sua atenção e espero com grande ansiedade a sua resposta.

Atenciosamente

A. H.

Cotia 18/02/78. São Paulo. (A. H., 1978).

No texto o autor nutriu certas suspeitas sobre o assunto e, embora tenha interesses para com o Budismo, mantém uma posição cautelosa buscando averiguar informações e examinar

se elas estariam de acordo com o seu pensamento, afinal, ele busca “a verdade” (A. H., 1978). Nesse ínterim, o autor confrontou diretamente dois pressupostos que Albuquerque teria defendido em sua coluna: a busca por poderes seria uma forma de fuga da realidade e de que o mundo é sofrimento. Ambas foram ideias defendidas por Albuquerque com base em suas “representações” (CHARTIER, 2002) do Budismo, entretanto, o autor vê a busca por poderes como uma forma de elevação espiritual e que o sofrimento está relacionado às vidas passadas e ao esforço atual para se progredir.

Nesse ponto parece haver uma reinterpretação da ideia de carma, na qual se sobressai a analogia com a escola e a progressão para um “estágio mais elevado”, sendo necessário um esforço (A. H., 1978). Essa espécie de combinação entre carma e meritocracia foi aplicada pelo autor para sustentar a ideia de que adquirir poderes é uma forma de se elevar espiritualmente e se distanciar das coisas terrenas. É interessante notar que o autor criou esse raciocínio com base em suas experiências de mundo, no qual a comparação com a progressão escolar é um elemento de suas próprias vivências.

Ainda diante desses questionamentos, há a imagem de Albuquerque como um conhecedor de assuntos diversos, essa posição foi respeitada pelo autor que lhe questionou sobre outros temas como “viagem astral, clarividência, telepatia.” (A. H., 1978). Essas perguntas nos levam a considerar que, embora discorde de Albuquerque, o autor respeita sua posição e opiniões desejando escutá-las, portanto, vê em Albuquerque um interlocutor. Da mesma forma, essas discordâncias não o impedem de se interessar pelo Budismo, mas o desejo aqui está sutilmente ligado a conhecer a respeito ou, nas palavras do autor, “gostaria em descobrir a verdade.” (A. H., 1978) e não sobre a prática (ou uma predisposição para tal).

As discordâncias aumentaram de tom na carta a seguir de 13 de setembro de 1979, em que outro autor respondeu/corrigiu afirmações de Albuquerque

São Paulo, 13 de setembro de 1979

Ilmo Sr.

Eduardo Basto de Albuquerque

Saudações:

Recebi sua carta de 09/09/79, pela qual muito agradeço.

Com referência ao assunto publicado pelo jornal Notícias Populares, o senhor diz ‘... mas onde está o caminho que nos leva a soluções?’.

Minha resposta é muito simples e objetiva: só há um caminho, e esse é Jesus Cristo. Quem tem Cristo tem vida quem não o tem está morto nos pecados. João 14:6; João 5:24; Romanos 3:23; Romanos 6:23; João 6:68.

Somente as Escrituras Sagradas (Bíblia) pode nos esclarecer a respeito de Cristo. Estou mandando um folheto para sua apreciação.

A sua disposição,

Pr. A. Q. F.

[Assinatura] (A. Q. F., 1979 – Grifos nossos).

Junto à carta, foi anexado um folheto grampeado intitulado “A quem você vai Culpar?”, que conta com várias passagens da *Bíblia*, sendo a última página carimbada pela “Igreja Batista”, portanto, aparentemente é um folheto de divulgação religiosa distribuída pela instituição. A carta foi assinada por um indivíduo que utilizou a abreviação “Pr.”, o que provavelmente se refere a um pastor trocando correspondência com Albuquerque. A missiva foi iniciada com a significativa afirmação que Albuquerque o teria enviado uma carta anterior, que não possuímos acesso, mas que constitui importante indício da possibilidade de trocas privadas entre leitores e Albuquerque.

Logo após agradecer, o autor respondeu a um dos assuntos discutidos no jornal. Sua resposta foi objetiva e se trata de uma clara rejeição da interpretação budista de Albuquerque, pois enxerga nas escrituras cristãs as verdadeiras respostas para a solução dos problemas. De fato, no texto de 05 de setembro de 1979 intitulado “Não se iluda”, Albuquerque realizou diversos questionamentos sobre o sofrimento e argumentou que o Budismo oferece um caminho para sua superação. Possivelmente a carta do autor seja uma resposta a isso, tanto devido à proximidade temporal como a familiaridade dos temas.

A resposta do autor amparado nos textos bíblicos não indica nenhuma forma de interesse no Budismo ou em suas práticas. Entretanto, essa carta é um importante indício de que Albuquerque manteve relações epistolares com seus leitores que muitas vezes rejeitavam suas “representações” (CHARTIER, 2002) budistas. Da mesma forma, como indicado pelas divulgações de celebrações ecumênicas no jornal, Albuquerque parece ter mantido conexões com outras crenças e líderes religiosos.

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS “LEITURAS TÁTICAS”

O presente capítulo objetivou realizar a análise detalhada das diversas cartas que foram endereçadas a Albuquerque por leitores do Notícias Populares. Ao escreverem suas dúvidas, angústias e problemas, esses indivíduos se tornaram autores que deram materialidade às suas reconstruções das “representações” (CHARTIER, 2002) do Budismo presente no jornal. Buscamos mostrar como, embora tenham estruturas básicas similares, as cartas foram individualizações das necessidades que cada autor possuía para com o Budismo ou com a figura de Albuquerque. A marca mais proeminente foi a solicitação de informações gerais a respeito da crença, tal solicitação poderia ser curta, objetiva ou longa, com detalhes a respeito

dos interesses e da própria vida dos autores. Ao fazerem as solicitações por informações nas missivas, por vezes, aparecem pedidos de ajuda material e espiritual, referências as outras crenças, a busca por benefícios, ou mesmo a súplica por um conselho para situações específicas.

Ao mesmo tempo, diante dessa variedade de temas e abordagens, argumentamos que os autores tiveram também elementos comuns de partida para reelaborar a “representação” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque, esses elementos estiveram intrinsecamente relacionados com o contexto da época em que tais missivas foram escritas: o Brasil dos anos 1970. Portanto, as particularidades das cartas fazem parte de aspectos mais amplos do período. Nesse sentido, por exemplo, é perceptível a busca por interpretar o Budismo por meio de conhecimentos prévios relacionados com as crenças presentes no Brasil. As menções ao catolicismo, as religiões afro-brasileiras, os espiritismos, as religiões de origem japonesas e mesmo “apropriações” (CHARTIER, 2002) orientalistas que buscavam aspectos místicos, ocultos ou exóticos²⁷ no Budismo foram significativos pontos de partidas por meio dos quais a “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo no jornal foi lida.

Esses conhecimentos prévios são entendidos a partir do conceito de “bagagem cultural” empregado por Sandra Pesavento (2007) ao discutir a sensibilidade como um dos focos de empenho da História Cultural. Em sua argumentação, toda a realidade é apreendida pelos sentidos que percebe o entorno sem necessariamente partir de princípios racionais. Essa primeira reação é formada pelo conjunto de referências e informações da bagagem de conhecimentos sobre o mundo, que é construída historicamente e socialmente partilhada. Dessa forma, os leitores do Notícias Populares enquanto brasileiros, membros das classes média baixas e que tinham em torno de si manifestações religiosas majoritariamente ligadas ao cristianismo leram a coluna Budismo a partir dessas experiências prévias. Suas reações e respostas são históricas, pois foram construídas em período e espaço específico, nos quais emoções, sentimentos, desejos, súplicas e ideias estiveram presentes nas interpretações da crença.

²⁷ O termo exótico é empregado para se referir a duas facetas, a primeira em relação à criação que atribui ao outro, no caso uma religião oriental surgida na Índia, o aspecto de diferente que possuiria segredos ou rituais esotéricos, isto é, destinados a um público seletivo e que, portanto, poderia ser desvendada. A segunda, associa as religiões orientais “[...] com, entre outras qualidades, tranquilidade, felicidade, paz e harmonia com a natureza e consigo mesmo.” (ROCHA, 2014, p. 61). Essas atribuições de sentido no caso do Budismo ocorrem, principalmente, por indivíduos ocidentais e fazem parte do fenômeno de invenção do Oriente pelo Ocidente debatido por Edward Said (1990), em que as práticas sociais do Oriente foram apropriadas por intelectuais europeus como místicas e as ideias dos orientais foram marcadas por “[...] visões dogmáticas do ‘oriental’ como uma espécie de abstração ideal e imutável [...]” (SAID, 1990, p. 35), conforme será percebido, a maneira com que o Budismo foi interpretado por parte dos leitores do jornal está situada entre essas facetas do exótico.

Entendemos que essas “bagagens culturais” (PESAVENTO, 2007) foram a base a partir das quais as “táticas de leituras” (CERTEAU, 2014) foram construídas. Conforme discutido, para Michel de Certeau (CERTEAU, 2014), o conceito de “tática” se insere dentro dos estudos de representação e consumo como forma de compreender o que o usuário elabora a partir do contato com os produtos que lhe são oferecidos. Esse “processo de consumo” (CERTEAU, 2014) ocorre diante dos materiais propagados nos meios de comunicação, no uso do espaço, nos produtos disponíveis para compra no mercado, enfim, em todo processo por meio do qual os consumidores leem e interpretam os produtos que chegam até si. Esse fenômeno é entendido por Certeau (2014) como “operações”, elas perpassam o cotidiano e são marcadas pelas “práticas”, isto é, as pessoas fazem usos diversos com os produtos que lhe são apresentados.

Esses usos são inventivos, astuciosos e operam em ordens diferentes do que o planejado por quem as fabricou. Para o nosso caso, as colunas do Notícias Populares publicadas por Albuquerque foram “representações” (CHARTIER, 2002) fabricadas com o intuito de proselitismo e de proporcionar uma definição específica do Budismo. Ao serem lidas, essas “representações” (CHARTIER, 2002) passaram por um processo de interpretação por parte dos consumidores do jornal que criaram novas “representações” (CHARTIER, 2002). Embora o Notícias Populares tenha obtido uma circulação expressiva, principalmente em São Paulo, muitas dessas interpretações da coluna realizadas pelos usuários não sobreviveram a ação do tempo. Entretanto, as cartas que chegaram até nós são indícios das formas “táticas” (CERTEAU, 2014) que o Budismo foi lido e reinterpretado pelos leitores/autores.

Seguindo os passos de Certeau (2014), defendemos que ao entrar em contato com as ideias budistas de Albuquerque, esses leitores apropriaram a mensagem e a interpretaram com base em seus anseios, objetos de vida e “bagagem cultural” (PESAVENTO, 2007), em maneiras próprias de uso e entendimento da crença. Esses processos de astúcias são “táticas” (CERTEAU, 2014) empregadas como forma de subverter a linguagem centralizadora, formal e circunscrita que Albuquerque empregou para definir o Budismo. Tal processo foi evidenciado pela forma como as leituras escapam das “representações” (CHARTIER, 2002) criadas por Albuquerque, pois, embora as motivações que levaram cada autor a escrever fossem diversas, os anseios se direcionaram para as soluções de problemas específicos em suas vidas.

Nas análises realizadas, notamos que os pedidos de informações gerais, quando detalhados pelos autores, se ajustavam à busca de benefícios, curas, orientações, conselhos,

enfim, soluções da ordem prática. Quando os autores/leitores discorreram sobre suas vidas, podemos notar justamente pessoas angustiadas com problemas diversos e que tinham em comum a esperança de que o Budismo, ou mesmo a figura de Albuquerque, pudesse atenuar as dificuldades. Tendo isso em vista, podemos descortinar novas atuações do Zen Budismo no Brasil, uma vez que os interesses presentes nas cartas, os grupos sociais dos autores e suas expectativas em relação ao Budismo não podem ser enquadradas nas tradicionais abordagens da historiografia brasileira que relacionam o Budismo aos imigrantes japoneses ou aos intelectuais de classe média alta.

Demonstramos que a partir de suas “bagagens culturais” (PESAVENTO, 2007), essas “apropriações táticas” (CHARTIER, 2002) fabricaram novas definições do que seria o Budismo. Como brasileiros inseridos em um meio marcado por crenças e classes sociais específicas, o processo de leitura dos consumidores formulou definições inusitadas das maneiras de atuação da crença, suas relações e espaços de prática. Essas vozes dissonantes não necessariamente encontraram espaços nos meios budistas formais, isto é, templos ou grupos de estudo, e podemos perceber isso pelo processo de correção exercido pelo próprio Albuquerque. Conforme evidenciado, ao receber as cartas, Albuquerque percebeu que as formas com que os leitores estavam se referindo, definindo e entendendo o Budismo eram diferentes do que ele havia escrito. Para superar esse “erro” de interpretação do ponto de vista do monge historiador praticante, Albuquerque respondeu visando em um primeiro momento acolher os anseios dos leitores, mas direcionar suas questões para as especificidades do Zen Budismo.

Ao fazer isso, Albuquerque priorizou aquilo que considerava como o “verdadeiro Budismo”: a sua prática. Ressaltar a meditação, o templo Busshinji, a inexistência de pontos indiscutíveis da crença, acalentar os leitores para a abertura e acessibilidade de tais espaços a todos os interessados foi a forma de Albuquerque transmitir suas ideias do que era o Budismo. Esses foram também produtos específicos das suas vivências intelectuais e no templo. A leitura atenta de tais respostas demonstra que ao responder seus leitores, Albuquerque divulgou apenas as sessões de meditação, desconsiderando as demais atividades realizadas no templo por outros grupos que o frequentavam. Essa forma de direcionar os leitores também esteve presente na ênfase da importância das instalações oficiais como o melhor lugar para se aprender e praticar o Budismo.

Inclusive, ao esclarecer aos seus leitores que não tinha respostas prontas aos problemas que por vezes lhe eram colocados, Albuquerque parece ter tentado o direcionamento da “apropriação” (CHARTIER, 2002) que relacionava o Budismo com cura

para a necessidade de uma busca interior. Ao fazer isso, buscava-se destacar que era necessário olhar para o interior de si em busca de suas próprias respostas, sendo a meditação Zen budista a melhor maneira de alcançar tais resultados. Dessa forma, percebemos um movimento significativo de fornecer uma interpretação específica do Budismo ao qual ele, enquanto religioso, estivera ligado.

A importância dessas fontes está em evidenciar que havia um interesse no Budismo presente no Brasil da década de 1970, mas esse interesse era de outra ordem do que a esperada por intelectuais ligados à crença. A análise das cartas também nos possibilita argumentar que o autor se comunicou com seus leitores, isto é, foi também afetado por novas leituras da crença, essa atuação dos leitores é sentida pelo direcionamento das discussões para temas que os autores se questionavam mais. Em outras palavras, embora Albuquerque tenha atuado corrigindo as interpretações, o “trabalho com sucata” (CERTEAU, 2014, p. 86) se infiltrou propondo novas maneiras de fazer.

Conforme apontado, embora essas interpretações não tenham garantido espaço no templo, as artes de utilizar (CERTEAU, 2014) não se limitaram a rejeitar ou transformar a crença. Mas, apresentam novas maneiras de empregar construídas a partir de interesses particulares que somente podemos inferir por meio das cartas. De toda forma, as circunstâncias do momento em que estavam inseridos marcam novos olhares em relação ao Budismo. Esses olhares, ou formas de interpretar a crença, foram elementos que contribuíram para a constituição da identidade religiosa de cada leitor que se interessou pelo Budismo por meio dos textos de Albuquerque. Embora, como afirmado, não necessariamente tenham se tornado budistas, as cartas evidenciam que de alguma forma o Budismo impactou suas vidas.

Por fim, o argumento central defendido no presente capítulo foi que para os autores das cartas, o Budismo só faria sentido se dialogasse com as necessidades presentes colocadas em palavras a partir de suas vivências anteriores, Albuquerque foi então visto como um facilitador para a efetivação dessa crença. A análise dessas cartas também tem uma importância significativa por inserir os estudos sobre o Budismo no Brasil dentro do campo da circularidade cultural, principalmente, no que concerne às maneiras com que os indivíduos não pertencentes ao grupo de intelectuais se relacionavam com as crenças budistas. Portanto, por intermédio dos vários indícios e pistas levantadas, podemos afirmar que a atuação do Budismo no Brasil não deve ser analisada apenas seguindo parâmetros restritos institucionais ou a grupos de imigrantes e intelectuais. Nossa análise mostra que existem diversas vozes e espaços ainda não investigados que podem trazer novos olhares para a presença do Budismo no Brasil e a própria constituição do campo religioso brasileiro.

Enquanto no capítulo anterior, buscamos entender as redes de contatos que Albuquerque manteve durante sua vida, tendo como foco os anos em que o jornal foi publicado (1976-1980), no próximo apresentaremos como o monge historiador articulou suas atividades e de quais formas essas articulações foram fundamentais para os discursos criados no jornal. Ao observamos o papel que os textos de Albuquerque ocuparam no jornal, perceberemos que a decisão de publicar a coluna foi uma forma de aproximar os leitores interessados em assuntos “exóticos” (ROCHA, 2014), pois o Notícias Populares buscou vários elementos diferenciadores para concorrer no mercado jornalístico.

CAPÍTULO 3 – EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE E A COLUNA BUDISMO NO NOTÍCIAS POPULARES

Apesar de sua formação acadêmica, ao analisarmos a atuação de Eduardo Basto de Albuquerque enquanto colunista no jornal Notícias Populares, destacaremos sua posição como monge, pois era dessa forma que o mesmo se apresentava nos textos. Embora, isso não significa ignorar os outros espaços de atuação ao qual o autor se vinculava no período. Para tal, partimos das discussões teóricas oportunizadas pelos historiadores Michel de Certeau e Roger Chartier, por compreendermos que houve uma “representação estratégica” (CERTEAU, 2014, p. 50) na forma que a crença budista foi divulgada na coluna Budismo. Atentemos, inicialmente, as definições de Chartier acerca do conceito de representação. Para o autor, o conceito de representação permite articular três registros de realidade

[...] trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuada existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 2002, p. 73).

O conceito é importante, visto que nos permite compreender as formas (discursos e práticas) pelas quais Albuquerque se posicionou e legitimou sua concepção de Budismo. Como vimos, mesmo entre a literatura especializada, falar em Budismo não se refere a um conceito estanque, ao contrário disso, há classificações e recortes diversos que precisam ser considerados. Quando consideramos o exercício de escrever em uma coluna jornalística para um público amplo e diverso, fica ainda mais visível como a ideia de Budismo é contraditoriamente construída pelos diferentes sujeitos sociais.

O trabalho de divulgação, portanto, não pode ser compreendido à revelia do interesse em fazer reconhecer uma identidade social, a do Budismo praticado junto ao tempo do qual ele faz parte. Embora a autoria parta de um indivíduo singular, a autoridade de Albuquerque parte de instâncias coletivas que lhe conferem “capital religioso” (BOURDIEU, 1989; 2005) para tecer afirmações sobre a prática budista, e ele sabia disso, tanto que utilizava de seu estatuto enquanto praticante da crença budista.

Por intermédio da análise dos documentos, identificamos que Albuquerque “representou” (CHARTIER, 2002) o Budismo no jornal de modo a circunscrever as delimitações do Budismo e dos budistas a partir de noções definidoras de acordo com o seu entendimento do que seriam as práticas ideais. Ao fazer isso, o autor criou “representações” (CHARTIER, 2002) que denotam percepções do grupo sobre si mesmo e de como reconhecer um budista, em outras palavras, criou imagens idealizadas do praticante seguindo sua própria experiência com a crença e visando alcançar um público-leitor, isso porque

Quaisquer que sejam, essas representações nunca mantêm uma relação imediata e transparente com as práticas que permitem ver. Todas remetem às modalidades específicas da sua produção, e portanto, às intenções e interesses que levaram à sua elaboração, aos gêneros onde se inscrevem e aos destinatários visados. (CHARTIER, 1995, p. 188).

Entender as “representações” (CHARTIER, 2002) implica reconhecer que essas partem das visões de mundo do autor e, portanto, da especificidade do Budismo praticado. Assim como de sua formação enquanto pesquisador brasileiro com interesse em divulgar a crença budista, a partir de sua experiência como frequentador de um templo de origem japonesa, situado em São Paulo. Essa “representação” (CHARTIER, 2002) visou o público específico do Notícias Populares, o qual era constituído por indivíduos distintos das classes médias baixas.

Salientamos ainda que essas “representações” (CHARTIER, 2002) construídas no jornal foram “estratégicas”, no sentido empregado por Michel de Certeau. O autor chama

[...] de ‘estratégia’ o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico. (CERTEAU, 2014, p. 45).

É importante pontuar sobre a especificidade da documentação utilizada nessa pesquisa. Não se trata apenas de compreender as “representações” (CHARTIER, 2002) sobre o Budismo realizadas por Albuquerque na coluna do jornal Notícias Populares, ou tão somente aquelas presentes nas cartas dos leitores. Certamente, seria possível isolar a documentação e chegar a conclusões parciais, fornecidas pela tipologia do suporte documental. A análise exclusiva das colunas poderia levar a determinadas conjecturas, assim como a análise exclusiva da epistolografia poderia levar a outra. O exercício proposto nessa

pesquisa, no entanto, é dialógico. As colunas não podem ser entendidas à revelia de seus leitores, bem como as cartas não podem ser compreendidas à revelia de seu destinatário.

Existe a intenção em Albuquerque, ao partir de seus lugares institucionais, como pesquisador e religioso, em formular uma “representação” (CHARTIER, 2002) da crença no jornal com o objetivo de propagar o Budismo de uma forma ordenada e controlada. Esse ato de produção que cria operações capazes de impor, mapear e delimitar modelos é entendido por Certeau, como um gesto cartesiano, portanto, é uma ação “[...] racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta [...]” (CERTEAU, 2014, p. 88), que estabelece e gere relações com a exterioridade. Todavia, os leitores podem subverter essa intenção do autor, não a rejeitando ou modificando diretamente, mas a partir do uso e emprego às orientações dadas, utilizadas para referências diferentes das que haviam sido inicialmente pensadas. Isto porque o ato da leitura não é um exercício passivo, e no caso desta pesquisa, há um *corpus* documental, as cartas, que atestam e corroboram esta premissa.

Dessa forma, a enunciação realizada por Albuquerque operacionaliza um exercício de poder e racionalização por intermédio do jornal e da escrita. São estabelecidos discursos religiosos para o público-leitor, independentemente de serem budistas ou não, referendando posições específicas do Budismo. A “representação” (CHARTIER, 2002) não é o objeto em si, nem seu retrato fiel, mas uma elaboração munida de diferentes aspectos e significados, tendo como parâmetro o Zen Budismo, praticado por ele. É nesse sentido que Certeau, inclusive, utiliza o termo “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014, p. 50) para definir o que é oferecido aos destinatários como produto das operações construídas. Tendo isso em vista, nossas perguntas às fontes se direcionaram a compreender os elementos escolhidos por Albuquerque ao construir suas narrativas sobre o Budismo, sem se esquecer do diálogo constante com os leitores.

Considerando o espaço que deu início e possibilitou esse diálogo, os jornais, é preciso, do ponto de vista metodológico, refletir sobre esse tipo de documentação. De imediato é indispensável ter em mente que, devido aos limites do presente trabalho, estamos utilizando partes selecionadas do jornal para análise. Em outras palavras, embora consideremos a história e as características específicas do Notícias Populares, nos concentramos nas publicações da coluna Budismo sem adentrar longamente em outras manchetes ou colunas do período. Esses outros elementos presentes poderiam ser utilizados por Albuquerque para estabelecer diálogos ou contrapontos com temas em voga no período, entretanto, fogem ao escopo delimitado do trabalho.

Isso não significa que estamos retirando partes do jornal sem considerar os usos ou orientação política ao qual está vinculado. Conforme aponta Heloisa de Faria Cruz e Maria do Rosário da Cunha Peixoto (2007), é necessário desenvolver a identificação geral do periódico levando em consideração o projeto gráfico e editorial em questão. Nesse sentido, a história do Notícias Populares é reveladora de sua pretensão em ser um jornal voltado para os segmentos populares como forma de engajamento político antijanguista nos anos de 1960.

É importante sublinhar que não entendemos o popular como uma oposição ao erudito, pois além de considerarmos que não existem posições estanques que separem erudito e popular, “Importa, antes de tudo, a identificação da maneira como, nas práticas, nas representações ou nas produções, cruzam-se e imbricam-se diferentes figuras culturais.” (CHARTIER, 2002, p. 49). Entretanto, o próprio processo ideológico de concepção e produção do jornal estava imerso nessa separação, afinal, seus proprietários e editores concebiam uma noção de popular que deve ser informada por meio de estratégias jornalísticas específicas. Tal concepção, parte da ideia de que esse popular se distancia de um suposto erudito interessado por outras questões e alvo de outras estratégias dos demais jornais do grupo Folha. Ao historicizar o periódico, podemos entender de que forma um jornal criado para tais fins políticos se transformou e, ao longo do tempo, esvaziou os conteúdos políticos de seu editorial se voltando para as notícias de violência e assuntos não tão presentes nos demais jornais da época.

Essas mudanças foram empregadas visando ampliar o público leitor, afinal, conforme argumenta a historiadora Maria Helena Rolim Capelato (1995, p. 15) “Todos os jornais procuram atrair o público e conquistar seus corações e mentes. A meta é sempre conseguir adeptos para uma causa, seja ela empresarial ou política, e os artifícios utilizados para esse fim são múltiplos.”, no período circunscrito da análise, o Notícias Populares se valeu de estratégias envolvendo a veiculação e espetacularização das notícias. Ao fazer isso, deu destaque aos crimes, acidentes e histórias fora do comum recebendo a alcunha de sensacionalista.

Nos trabalhos dedicados a estudar jornais voltados para as classes mais baixas, o termo sensacionalista é definido de formas diversas. Ao analisar o jornal em questão, Danilo Sobrinho Angrimani entende o sensacionalismo como “[...] tornar sensacional um fato não necessariamente sensacional, utilizando-se para isso de um tom espalhafatoso/escandaloso.” (ANGRIMANI, 1995, p. 99), isto é, o projeto do jornal buscou provocar emoções no leitor por meio do choque tanto na linguagem escrita como visual.

Esse mesmo termo é criticado por Cláudio Pereira Elmir (2012), que argumenta a insuficiência do critério sensacionalista para explicar as escolhas do jornal, pois o que era proposto por jornais como o Notícias Populares foi a criação de uma experiência estética que conjugou as dimensões visuais e textuais na produção jornalística. Mais do que se apegar ao termo, devemos ter em mente as estratégias específicas de impacto e instigação do leitor para o consumo do jornal, seja pela linguagem utilizada ou a radicalização ao noticiar.

Não é à toa que o jornal passou por diversas modernizações para seduzir o público leitor: o uso de fotos coloridas, letras garrafais, diagramação que valorizava a notícia, entre outras, foram partes das tecnologias empregadas visando atrair os leitores. Esse emprego, conforme aponta a historiadora Tania Regina de Luca, não tem nada de natural (LUCA, 2008), pois evidenciam os elementos subjetivos da produção editorial, seja do proprietário, editor ou do jornalista. Entretanto, não se trata de pensar tais escolhas como meras imposições visando manipular o público leitor, dado que este age, muitas vezes rejeitando as inovações ou técnicas persuasivas empregadas pelo jornal. Como será demonstrado, isso fica evidente ao observarmos a queda nas vendas do Notícias Populares diante da insistência dos editores em publicar matérias fantasiosas repetidas.

Como indicado, o mesmo deve ser pensado em relação aos textos de Albuquerque. A todo o momento, os leitores estiveram em processo de diálogo com Albuquerque, portanto, longe de considerar uma atividade passiva, a leitura das colunas analisadas é entendida como uma “produção silenciosa” (CERTEAU, 2014, p. 48), isto é, a todo instante os leitores estiverem ocupando o lugar de autor e transformando os textos de acordo com suas expectativas, experiências e práticas. Esse ato ganhou forma material nas cartas analisadas e, sabendo desses usos diversos, Albuquerque tentou controlar as interpretações, entretanto, como aponta Certeau (CERTEAU, 214, p. 87), as “maneiras de fazer” (ler, produzir, falar, etc.) se infiltram estabelecendo novos empregos criativos. Esses processos de empregos e reempregos foram constantes ao longo do recorte estabelecido, pois de forma recorrente a “circularidade” (GINZBURG, 2006; 1988) de trocas entre Albuquerque e seus leitores/autores estabeleciam fabricações consumidoras, algumas assumindo materialidade nas cartas que chegaram até nós.

Pensando a respeito da posição ocupada por Albuquerque no jornal, pode-se dizer que embora tenha desempenhado a função de um “profissional da imprensa”, que atuou visando criar e instigar o interesse sobre determinadas ideias (CAPELATO, 1995), sua atuação não era remunerada e o vínculo com o jornal se deu por intermédio de conhecidos. Dessa forma, é preciso ter em vista que seu esforço em escrever não se deu por questões financeiras, mas sim

deve-se ao interesse em divulgar o Budismo. Em outras palavras, seu interesse era de realizar a divulgação da crença por intermédio do Notícias Populares. Conhecer essas motivações nos permitem vincular a “representação” (CHARTIER, 2002) construída com suas pretensões de divulgação, afinal, o Budismo presente na coluna é sua forma de entendimento da crença.

Para tais “representações” (CHARTIER, 2002) chegarem até os leitores, é preciso considerar não apenas as ideias que Albuquerque manteve contato, mas também a materialidade na qual essa divulgação foi feita, pois conforme aponta Luca (1995, p. 140), “[...] os discursos adquirem significados de muitas formas, inclusive pelos procedimentos tipográficos e de ilustração que os cercam. A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do público que o jornal ou revista pretende atingir.”. Conforme demonstraremos ao se ater na história do jornal, o Notícias Populares utilizou de ferramentas gráficas diversas (imagens, *layout*, manchetes, etc.) para chamar atenção dos segmentos populares, essas passaram por diversas transformações ao longo do tempo, expostas a seguir, até chegar no formato presente nas décadas de 1970, recorte do nosso trabalho.

Mesmo o espaço ocupado pela coluna Budismo foi uma escolha que denota as subjetividades dos editores (LUCA, 1995). Publicada semanalmente (nas quartas-feiras) no canto inferior da página 13²⁸, dentro da seção de variedades, a coluna dividiu espaço com acontecimentos culturais, como programação de televisão, notícias relacionadas a música e artistas, sinopses de filmes e novelas. Além disso, dividia espaço com outras duas colunas, uma de Wladimir Catanzaro: Vida, Paixão e Morte, e outra da Professora Suely: Que diz seu Sonho, localizadas no canto superior esquerdo e no canto inferior direito, respectivamente.

Essa escolha está associada ao projeto editorial (CRUZ; PEIXOTO, 2007) do jornal visando atrair o público por meio de assuntos muitas vezes negligenciados nos demais periódicos. Ao observamos o papel que os textos de Albuquerque ocuparam no jornal, perceberemos que a decisão de publicar a coluna foi uma forma de aproximar os leitores interessados em assuntos “exóticos” (ROCHA, 2014), como forma de concorrer no mercado jornalístico. A utilização de colunas para tratar desses assuntos foi uma forma de recorrer a autoridades que manteriam uma periodicidade e envolvimento com os leitores (CRUZ; PEIXOTO, 2007).

²⁸ Algumas exceções foram no dia 14 de março de 1979 com o texto no canto superior esquerdo; em 16 de maio de 1980 e 27 de fevereiro de 1980 o texto foi publicado na página 11 e no dia 20 de fevereiro de 1980 o texto foi para a página 15.

De qualquer forma, além das questões materiais e da organização do periódico, a própria maneira com que o jornal chegou até os leitores esteve entrelaçada com os planejamentos de vendas utilizadas. Nesse aspecto, conforme aponta Cruz e Peixoto (2007, p. 263), a análise deve voltar-se também “[...] para a discussão dos públicos leitores, espaços sociais e redes de comunicação que se constituem na atuação do periódico.”. No caso do Notícias Populares, por ser um jornal tido como menos importante dentro da hierarquia do grupo Folha, os grandes furos de reportagem eram centralizados na Folha de S. Paulo (ANGRIMANI, 1995). Como consequência, o jornal não contava com um número expressivo de assinantes ou anunciantes, tendo que sobreviver da venda avulsa em banca ou por jornaleiros ambulantes (COHN; HIRANO, 2010). Essas maneiras com que “[...] os impressos chegaram às mãos dos leitores” (LUCA, 1995, p. 138) foram características marcantes das circunstâncias do próprio jornal e suas práticas de leitura. Conforme será demonstrado, entre os leitores era comum a leitura por empréstimo, economizando e ao mesmo tempo, permitindo uma maior circulação do jornal.

Frente ao exposto, o presente capítulo busca analisar o conteúdo da coluna Budismo no jornal Notícias Populares, para isto é necessário em primeiro lugar algumas considerações históricas a respeito do jornal, a fim de estabelecer um panorama dos temas tratados e das tendências gerais presentes nos textos ao longo do tempo. Em seguida, realizamos a demonstração de como tais temas foram abordados em sua especificidade, destacando como os argumentos de Albuquerque eram desenvolvidos em cada coluna.

Dessa forma, ao analisar as colunas, percebemos a possibilidade de abordá-las pela elaboração de grupos temáticos, base para a divisão interna do capítulo, que permitem interpretar e aglutinar as principais preocupações do autor. Por vezes, uma mesma coluna pode ter tratado sobre um ou vários temas, por isso, é preciso frisar que as separações em tópicos apresentadas foram feitas a partir do nosso olhar enquanto pesquisadores, portanto, é uma escolha subjetiva que pretende tornar inteligível o conjunto das fontes.

Em vez de realizarmos uma descrição pormenorizada de cada um dos temas, mostrando exaustivamente cada coluna, buscamos apresentar os eixos centrais que evidenciam as linhas argumentativas e interpretativas que Albuquerque utilizou para apresentar o Budismo no jornal. Dessa forma, buscamos dar destaque para os textos nos quais aparecem argumentações que dão centralidade à “representação” (CHARTIER, 2002) de um Budismo geral, ao qual sutilmente foi introduzido ideias Zen budistas. Isto é, damos ênfase nas colunas em que o Budismo aparece como ao alcance de todos, prático, transformador da vida, mas que deveria ser praticado no templo.

3.1 O NOTÍCIAS POPULARES

Como indicado, para uma análise metodologicamente acurada, partimos do esboço geral do próprio jornal. Este trabalho foi realizado se amparando tanto em discussões sobre a história da imprensa no Brasil (CAPELATO, 1995; LUCA, 2008) como em pesquisas específicas do Notícias Populares ou jornais semelhantes, como o Última Hora (ANGRIMANI, 1995; ELMIR, 2012; COHN; HIRANO, 2010).

No verbete temático produzido por Amélia Cohn e Sedi Hirano (2010), encontramos um levantamento dos eventos marcantes da história do jornal, no qual ganha destaque sua função de arma de oposição ao Última Hora desde o lançamento do primeiro número em 15 de outubro de 1963. Seus fundadores eram militantes da União Democrática Nacional (UDN), mas buscaram não identificar o Notícias Populares ao partido (COHN; HIRANO, 2010).

Sua fundação foi concebida visando camadas específicas da sociedade brasileira,

[...] a questão mais premente que a edição se colocou foi a da conquista do público: o lançamento do jornal foi feito com grande promoção, o horário de circulação foi bem estudado (quando os trabalhadores saíam para o trabalho já encontravam o jornal à venda), a vendagem também era feita por jornaleiros ambulantes (forma de fazer frente ao boicote promovido por proprietário de outros jornais), e finalmente, o preço era cerca de metade do preço de outros jornais. Foram, pois, empreendidos todos os esforços para que o jornal se impusesse ao público de baixa renda. (COHN; HIRANO, 2010, on-line).

Portanto, ao ser fundado, tinha como principais objetivos a conquista dos “corações e mentes” (CAPELATO, 1995, p. 15) dos setores de classe mais baixa, principalmente grupos de trabalhadores de São Paulo. Com uma visão política de cunho antijanguista e posteriormente situacionista nos anos iniciais da Ditadura Militar, após diversas mudanças internas, o jornal gradativamente assumiu uma postura voltada aos acontecimentos ligados aos crimes. Então, a linha editorial predominante operou com um “exagero nas manchetes” (COHN; HIRANO, 2010, on-line) e pelo destaque de notícias de cunho policial.

De maneira mais detalhada, Angrimani (1995) revela que o Notícias Populares iniciou com um capital de Cr\$ 130.000,00, impresso nas oficinas Gazeta Mercantil, ambos pertencentes a Herbert Levy, cujo editor geral foi Jean Mellé. Aliás, foi Jean Mellé quem procurou Levy para criar um jornal popular como forma de combater o comunismo (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002), em outras palavras, percebe-se um desejo por parte do editor em “orientar” os trabalhadores para longe das ideias ditas subversivas.

Com tais propósitos, o primeiro número em 1963 teve 8 mil exemplares impressos, desses, 3 mil foram vendidos. Mas, em pouco tempo de circulação “[...] o ‘Notícias Populares’ vinha dando prejuízo, o golpe militar suspendera as eleições e acabara com as aspirações políticas de Herbert Levy (que não mais sairia como candidato ao governo de São Paulo) [...]” (ANGRIMANI, 1995, p. 86). Nesse momento, foi realizada a venda do periódico para o grupo Frias-Caldeira da Folha da Manhã, que controlava parte significativa do mercado jornalístico de São Paulo.

Essa primeira grande mudança da venda em 1965 levou a alterações expressivas, inclusive no projeto editorial, pois

A partir de então, *Notícias Populares* passou a ser um jornal sem editorial, sem comentarista político ou de qualquer outra especialidade. Passou a apresentar e noticiar somente fatos e eventos pertinentes ao cotidiano das classes populares, como mortes, crimes, roubos, eleições sindicais, aumentos salariais, concursos públicos, problemas e dificuldades previdenciárias etc. (COHN; HIRANO, 2010, on-line).

Mas, como aponta Capelato (1995), apesar de tratar de temas sensacionalistas, isso não significou uma crítica à ordem estabelecida. Pelo contrário, nesse período, houve o investimento de Mellé como editor-chefe em cobrir o cotidiano dos artistas, principalmente, a Jovem Guarda com destaque para Roberto Carlos em proveito de artistas que contestavam o regime político, como Caetano Veloso ou Edu Lobo (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002). O *Notícias Populares* era elaborado a partir de uma estratégia que privilegiava “A fórmula crime-esporte-sexo, aditivada com fofocas sobre os ídolos do povo, fazia com que em 1968 o jornal vendesse 145 mil exemplares em banca, maior venda avulsa no Estado de São Paulo.” (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002, p. 88). Esse período de boas vendas foi alterado com uma série de mudanças internas, entre as quais a mais significativa adveio do falecimento de Mellé e a substituição por Armando Gomide em 1971.

A mudança de editor-chefe alterou também o projeto editorial do jornal, essas transformações podem ser sentidas na publicação de matérias “surreais” (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002) que englobavam temas como viagens astrais, a presença de ETs em São Paulo, assombrações, entre outras. Entretanto, como indicado,

O público não demorou a perceber que publicação já não tinha mais conteúdo. O leitor jamais embarcou na onda de Gomide, e fez a boa média de vendas dos tempos de Mellé, que flutuava entre 80 até mais de 100 mil exemplares diários, despencar para cerca de 25 mil jornais. (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002, p. 101).

Diante desse cenário de dificuldades, em 1972 o editor foi demitido e Ebrahim Ramadan assumiu o cargo, permanecendo até 1990. Para entender o final desse período, Angrimani entrevistou diversos indivíduos que atuaram no Notícias Populares, entre os quais José Luiz Proença, Secretário de Planejamento, atuante entre 1974 a 1992, a partir do qual argumenta que

A informatização foi definitivamente implantada em abril de 1990. O público é ‘ecclético’. Está dividido, segundo Proença, pelas classes C, D e B e um público ‘flutuante’, que é ‘garfado pela manchete’. Sem assinantes e anunciantes significativos, ‘Notícias Populares’ vive da venda avulsa. (ANGRIMANI, 1995, p. 87).

Realizando uma abordagem de entrevistas durante a década de 1990, Angrimani também argumenta que

A maioria dos entrevistados, ao ser questionada se ‘Notícias Populares’ é um jornal de leitura acessível ou complicada, responde imediatamente que ‘é muito fácil de ler’, ‘dá para ler sem problemas’, ‘a gente lê na hora’, ‘dá para ler depressa e emprestar para os outros’, ‘não precisa ler muito para entender. Em quatro, cinco linhas, já dá para saber tudo’. (ANDRIMANI, 1995, p. 110).

Essa linguagem acessível foi um diferenciador buscado a todo o momento pelos editores. Isso pode ser observado na pretensão em exibir manchetes ousadas, no uso de uma linguagem polêmica e na exibição de fotos explícitas de crimes²⁹. Apesar de ser uma pesquisa realizada na década de 1990, os apontamentos levantados por Angrimani revelam perfis de leitores para as décadas anteriores, temporalidade do nosso estudo, pois, conforme foi ressaltado, existiram poucas alterações editoriais até 1991.

Para entender o período em que a coluna Budismo se inseriu, é necessário ter em mente as estratégias empregadas por Ramadan ao assumir o cargo de editor-chefe. Visando recuperar os números das vendas, os editores do Notícias Populares apostaram em aumentar significativamente as notícias envolvendo crimes e sexo. Com um ano de Ramadan como editor-chefe, 24 das 31 edições traziam manchetes com temas polícias, sendo as exceções coberturas de acidentes (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002). Além disso, entre as notícias do jornal, apareciam figuras como a mula sem cabeça, almas, monstros, demônios e alienígenas, existindo ainda reportagens emblemáticas como a do Vampiro de Osasco em 1973 ou a saga do Bebê-Diabo em 1975, que contaram inclusive com a participação do cineasta José Mojica Marins, o Zé do Caixão, para perseguir essas criaturas.

²⁹ O que levou o jornal a enfrentar problemas judiciais, sendo considerado como inadequado ao público menor de 18 anos em 1991.

Mais do que apenas invenções impostas, essas histórias eram limitadas pelos próprios leitores em um processo constante de dialogia, pois, enquanto as primeiras notícias sobre o Bebê-Diabo elevaram a tiragem do jornal a 150 mil cópias, o mesmo sucesso não se repetiu com outros casos inventados como o Bebê Atômico. Diante disso, houve nova reestruturação, na qual o sobrenatural foi realocado para as mãos de especialistas, pois

Além de manter *best-sellers* como os espíritas Chico Xavier (o maior médium do Brasil sempre dizia que o NP era seu jornal favorito) e Moacyr Jorge, o jornal abriu seu leque religioso. Passou a incorporar colunas como ‘Budismo’, ‘Seicho-no-iê’ e ‘Nos Terreiros de Umbanda’, além de continuar reservando seções para católicos e evangélicos. O horóscopo era feito pelo próprio Moacyr Jorge, sob o pseudônimo Shiron Kayen. (CAMPOS; MOREIRA; LEPIANI; LIMA, 2002, p. 138).

A essas colunas foram somadas outras que versavam sobre extraterrestres e interpretações de sonhos. Além disso, o editor abriu espaços para minorias negligenciadas pelos demais periódicos, isso com a criação da coluna Espaço Gay em 1983. Essas variedades de temas foram formas de cativar um público leitor sólido. Com tais abordagens o

[...] o jornal passou a vender, em média, cem mil exemplares em banca, de terça a domingo, chegando inclusive a lançar um sistema de assinaturas, fato raro para um veículo dirigido ao leitor popular. Com o crescimento da venda, o jornal que foi na origem deficitário passou a gerar, nesses anos, uma receita superavitária. (COHN; HIRANO, 2010, on-line).

Nesse sentido, a coluna Budismo fez parte de um movimento mais amplo do próprio jornal em diversificar seus temas, atraindo e consolidando grupos de leitores, diminuindo a dependência das grandes notícias como a do Bebê-Diabo. De toda forma, esse volume de venda e o sucesso caíram progressivamente até o fechamento em 20 de janeiro de 2001, quando vendia cerca de 20 mil exemplares, o grupo Folha então concentrou os esforços usados no Notícias Populares no recém-criado jornal Agora.

Como podemos perceber, esses movimentos de mudanças no jornal ocorreram pelas pressões dos leitores diante das alterações no conteúdo por parte dos editores. Nesse sentido, cabe destacar que ao utilizarmos os termos “leitor” ou “leitura” partimos do entendimento proposto por Certeau (2014, p. 240-241), “Com efeito, ler é peregrinar por um sistema imposto (o do texto, análogo à ordem construída de uma cidade ou de um supermercado).”, ao fazer essa peregrinação, são forjados novos usos e discursos que não necessariamente estavam concebidos pelo autor. Esse entendimento distancia o ato de leitura de uma pretensa passividade de consumo e o caracteriza como uma “produção silenciosa” (CERTEAU, 2014,

p. 48) diante do que é lido, seja por meio de empregos imprevistos, rejeições e expectativas em relação ao que é lido. Esses usos:

[...] torna o texto habitável, à maneira de um apartamento alugado. Ela transforma a propriedade do outro em lugar tomado de empréstimo, por alguns instantes, por um passante. Os locatários efetuam uma mudança semelhante no apartamento que mobíliam com seus gestos e recordações [...]. (CERTEAU, 2014, p. 48).

Essa “arte” é dialógica envolvendo toda a equipe responsável pela produção do Notícias Populares com seus interesses comerciais, a figura de Albuquerque desejando divulgar o Budismo, e os leitores do jornal que, como vimos, estabeleceram usos diversos para a crença.

É importante frisar que os usos elaborados por essa leitura foram realizados pelo “homem ordinário” (CERTEAU, 2014, p. 55). Entendido como o indivíduo comum e anônimo, que elabora golpes de improvisação diante dos discursos e práticas que lhe são apresentados. Pode-se dizer que é a esse homem ordinário que o jornal visava atingir, esse “popular” presente no nome do periódico é quem estabelece o constante diálogo com Albuquerque e se interessa pelo Budismo. Esse público difere significativamente dos setores intelectuais, membros das classes médias altas e possuidores de diploma de curso superior e que se interessaram pelo Zen Budismo no Brasil, pois como vimos seus interesses se voltaram para a aplicação da crença em suas vidas.

3.2 COLUNA BUDISMO NO NOTÍCIAS POPULARES

Em nosso levantamento das fontes, ao total foram coletados 175 textos presentes no Notícias Populares cuja primeira publicação é de 29 de dezembro de 1976 e a última de 25 de junho de 1980. Como argumentado, o encerramento da publicação da coluna Budismo por parte da Folha em 1980 pode ser explicada pelas alterações gráficas e editoriais no período, que visavam tornar o jornal menos voltado para as notícias policiais e de tragédias, passando a enfatizar o cotidiano urbano com doses de humor (COHN; HIRANO, 2010). Há de se notar também uma diminuição dos textos já a partir da tiragem de 02 de janeiro de 1980, no qual o espaço destinado para a coluna se tornou menor.

A coluna passou a ocupar um pouco mais de 1/4 do lado esquerdo da página do jornal em comparação com 2/4 nos textos anteriores. Ao comparamos o texto de 02 de janeiro de 1980 “Culto Japonês da Tranquilidade” (1980a) e um texto anterior como do dia 28 de

dezembro de 1977 “Fim de ano” (1977y), percebemos a diminuição de quase metade dos caracteres utilizados. Em alguns momentos particulares, notamos também a repetição de textos, é o caso das colunas de 21 de novembro de 1979 (1979j) e 24 de outubro de 1979 (1979i), que ambas contêm o mesmo conteúdo, ou ainda a publicação de certos textos na ordem errada. Todos esses elementos apontam para um papel complementar da coluna dentro do jornal, isto é, a decisão de publicar a coluna foi uma forma de aproximar os leitores interessados em assuntos “exóticos” (ROCHA, 2014), pois o Notícias Populares buscou vários elementos diferenciadores para concorrer no mercado jornalístico.

Embora seja evidente que Albuquerque tenha mantido ligações institucionais com o Zen Budismo, um olhar de todo o material publicado no jornal revela que sua preocupação inicial foi a de apresentar aspectos gerais da crença sem se adentrar em especificidades da sua prática de maneira direta. Esse é o primeiro elemento essencial para entender as colunas: o autor buscava se comunicar com o maior número possível de pessoas visando ampliações do público budista ou simpatizante, mas ao mesmo tempo, sutilmente divulgava as atividades realizadas no templo que frequentou.

Ao fazer essa divulgação, Albuquerque estabeleceu “representações” (CHARTIER, 2002) específicas da religião, isto é, as definições de Budismo propostas no periódico têm elementos seletivos que provêm da própria posição de Albuquerque como um monge e intelectual. É preciso ter em vista que essas “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) também são particulares, pois o Budismo é uma religião plural dividida em tradições e escolas, que em muitos casos são distantes entre si. Portanto, preferimos falar em Budismos, ao passo que Albuquerque foi praticante de uma vertente específica, o Zen Budismo do templo Busshinji.

Entendemos que o constante fluxo e interações das ideias religiosas com práticas socioculturais diversas levam a transformações no cerne das próprias religiões, nesse sentido, o Budismo, religião surgida na Índia por volta do século V a.C., passou por muitas modificações até o estabelecimento de uma construção discursiva por parte de Albuquerque. Em outras palavras, a forma com que o Budismo apareceu nas colunas do monge historiador é apenas uma das várias “representações” (CHARTIER, 2002) possíveis, sendo as intenções explícitas e implícitas de Albuquerque foram de propor leituras direcionadas a um entendimento específico: o da sua prática.

De certa forma, reconhecendo essa diversidade religiosa e a especificidade da escola a qual estava vinculado, Albuquerque preferiu dar uma grande ênfase às noções gerais, valores e objetivos da prática religiosa budista e não se concentrar apenas no Zen Budismo do templo

Busshinji. Um exemplo disso pode ser percebido na centralidade da figura do Buda histórico, Sidharta Gautama, que apareceu com maior destaque se comparado ao patriarca japonês do Zen Budismo, Eihei Dogen. A referência ao Buda é mais facilmente reconhecível por um público amplo se comparada a de Dogen, que necessita de conhecimentos mais específicos sobre a crença. Da mesma forma, Albuquerque buscou utilizar termos mais familiares na tentativa de aproximar suas crenças com as informações mais acessíveis a um grande grupo de possíveis leitores. Mas, ao mesmo tempo, conforme demonstraremos, o autor introduzia e conduzia seus escritos a partir das referências Zen budistas, em outras palavras, embora muitas vezes Albuquerque estivesse falando de “Budismo”, as características, descrições, práticas, etc. que ele descreve eram Zen budistas.

Além disso, os temas e as formas de abordagens escolhidas por Albuquerque estavam intrinsecamente relacionados com sua posição social como um brasileiro falando de uma religião que se inseriu no Brasil majoritariamente por intermédio de grupos de imigrantes asiáticos, em especial os japoneses. Isto é, embora pertencesse institucionalmente a um templo de uma escola budista japonesa e seu mestre, Ryohan Shingu, fosse japonês, o Budismo encontrado nos textos da coluna é algo próprio das experiências e expectativas de Albuquerque.

Os contatos iniciais de Albuquerque com o Budismo se deram a partir do meio intelectual, por um convite na Universidade, que posteriormente se concretizou nas práticas meditativas no templo Busshinji. Portanto, estamos falando de um Budismo elaborado para ocidentais, autores como Cristina Rocha chamam essa forma de “Budismo moderno” (ROCHA, 2014, p. 65) ou, por vezes, o termo utilizado é “intelectuais budistas” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 16). De toda forma, os termos se referem ao mesmo conjunto de práticas, isto é, o Budismo voltado para práticas meditativas e distante dos cultos aos ancestrais. Como podemos perceber, essas portas de entrada são muito importantes, pois foi justamente esse Budismo que predominou nos textos de Albuquerque. Percebemos que nas colunas a preocupação não é de fomentar o culto budista nos relicários domésticos, ou incentivar a participação nas cerimônias memoriais realizadas no templo, o que encontramos é uma ênfase nas atividades meditativas, com data e hora marcada, características desse Budismo intelectualizado.

Todavia, como podemos perceber pela preferência a discutir questões gerais nas colunas, consideramos que uma de suas “estratégias” (CERTEAU, 2014) foi representar o Budismo como uma religião aberta à participação de qualquer pessoa, não precisando ter ascendência japonesa. Nessa “representação” (CHARTIER, 2002), as divisões internas ou a

ênfase em alguma escola não deveria ser o ponto de destaque. Isso pode ser percebido em colunas como a do dia 05 de janeiro de 1977 (ALBUQUERQUE, 1977a, p. 13), em que foi destacado o Budismo como atividade diária aberta a todas as pessoas.

Dessa forma, os traços do “Budismo moderno” (ROCHA, 2014) estão presentes nas colunas pelas maneiras com que Albuquerque representou a crença, mas ao mesmo tempo o autor mantinha sua ligação institucional com um Budismo étnico. Analisando os documentos percebemos uma preocupação de Albuquerque em apresentar aos seus leitores aspectos gerais do Budismo (presentes em 139 colunas), sem focar no Zen Budismo ou na própria divulgação do seu templo, e quando o fazia, decidiu por inserir sutilmente nos finais dos textos.

Como consequência, o uso de conceitos específicos dentro do Budismo, tais como Nirvana, o Caminho Octúplo, As Quatro Nobres Verdades, o Samsara, entre outros, apareceram em poucas colunas (aproximadamente 48) e são acompanhados de explicações que envolvem principalmente referências a livros budistas (acadêmicos ou não). Além disso, duas características gerais presentes nas colunas chamaram nossa atenção: a primeira foram as referências as outras formas de saberes ou religiões que o monge fez, isto é, ao longo dos anos Albuquerque buscou explicar aspectos do Budismo com base no repertório religioso do seu público, que solicitava, muitas vezes diretamente, essas analogias; a segunda foi a ênfase em descrever o Budismo como parte do mundo. Em outras palavras, pela linguagem utilizada nos textos parece que era importante apresentar o Budismo como algo que transformava a vida das pessoas no “aqui e agora” (ALBUQUERQUE, 1977k, p. 13), não se tratando apenas de uma filosofia contemplativa que preencheria parte das necessidades humanas. Efetivamente, o Budismo foi “representado” (CHARTIER, 2002) pelo monge como algo que possibilitava uma melhora na vida presente.

Tendo realizada essa caracterização geral do jornal e da coluna, podemos adentrar de forma minuciosa nos principais conteúdos e nas análises de textos específicos. O levantamento indica certas preferências em produzir textos com temáticas introdutórias que mostram o papel transformador do Budismo na vida dos praticantes.

3.2.1 UMA RELIGIÃO PARA A VIDA PRESENTE

A ideia de que o Budismo ofereceria benefícios para a presente vida foi um argumento constante nos textos de Albuquerque, mas para tal o autor deixava claro que a prática deveria ser contínua. Isso apareceu de maneira evidente em vários momentos nos quais o Budismo foi

relacionado com a solução de problemas para a vida presente, essa constatação foi parte significativa da apresentação e introdução do que Albuquerque entendia como Budismo. Na coluna de 12 de janeiro de 1977 podemos perceber tal “estratégia” (CERTEAU, 2014), o texto que não possui título foi iniciado versando sobre a angústia e como o pensamento ocidental encontrara na psicologia ou na religião os remédios para tal problema.

A partir da comparação entre essas posições, o autor argumentou que “Para o cristão a angústia decorre do pecado. O psicólogo a encara como um fato anormal, estando o homem em conflito consigo e com a sociedade. Para o Budismo a angústia é um fato natural, oriundo de estarse vivo.” (ALBUQUERQUE, 1977b, p. 13), em seguida, complementou apresentando um dos cernes da doutrina budista³⁰: 1 – existência do sofrimento; 2 – origem do sofrimento (ignorância/apego); 3 – Existe um caminho que leva a cessação do sofrimento; 4 – o Budismo é esse caminho.

Na narrativa do texto, esse processo de cessar o sofrimento dentro da ótica budista é um trabalho “[...] que tem de ser feito não de forma meramente intelectual, porém, entregando-nos totalmente de corpo e mente.” (ALBUQUERQUE, 1977b, p. 13). Embora Albuquerque trate esse caminho como algo não intelectual, logo em seguida referenciou o livro de Ricardo Mario Gonçalves *Textos Budistas e Zen Budistas* para apresentar ao leitor uma pequena história de um monge Zen budista chamado Hara Tanzan.

Na história, esse mestre teria ajudado uma mulher a atravessar um rio segurando-a no colo, ao ser indagado se não seria um relapso tomar uma mulher nos braços o monge teria respondido “- Ah, aquela moça? - respondeu Tanzan rindo. - Na verdade é mesmo um grande descaramento o fato de continuares a abraçá-la.” (ALBUQUERQUE, 1977b, p. 13). Albuquerque argumentou que Tanzan era tão livre que podia praticar uma ação gentil (embora condenável sob pontos de vista específicos da vida monástica) e continuar sua viagem sem se preocupar. É justamente essa “Paz Espiritual” (ALBUQUERQUE, 1977b, p. 13) é o que o Zen Budismo ofereceria para aqueles que o praticassem de forma diligente. Nas palavras do autor, “Os benefícios por se ter a Paz Espiritual são dos mais variados. Desde a tranquilidade de consciência, como o entendimento cada vez mais profundo dos assuntos religiosos. Então, o homem torna-se melhor para si e para seus familiares, para a sociedade.” (ALBUQUERQUE, 1977b, p. 13). Essa ligação com a vida presente é significativa da “representação” (CHARTIER, 2002) empregada pelo autor para tornar o Budismo atraente aos leitores.

³⁰ É interessante notar que o autor fez isso sem mencionar o nome “As Quatro Nobres Verdades”, mas apresentou o conteúdo desses fundamentos budistas.

De fato, ao desenvolver os aspectos gerais do Budismo e suas implicações na vida dos leitores, o autor não versou apenas sobre as grandes questões, procurou também nos problemas do período temas para suas reflexões religiosas. Por exemplo, na coluna de 19 de abril de 1978, “Quebra mas não dobra”, Albuquerque abordou sobre as pessoas que criticam o modo de vida e ideias alheias, tais pessoas não aproveitariam os momentos importantes de suas próprias vidas se deixando ir para um “[...] mundo de palavras ocas destrutivas dos outros e mais ainda de si próprios.” (ALBUQUERQUE, 1978c, p. 13). De acordo com Albuquerque, a vida é um constante fluir, nada é eterno e não há para onde fugir. Frente a essas incertezas é que a saída budista foi apresentada: o cultivo da concentração deve ser empregado em todas as tarefas da vida, isso possibilitaria um domínio da mente e da felicidade. Em seguida, complementou finalizando o texto

Mas mesmo que você não possa ir ao templo da Comunidade Budista Soto Zenshu, sito à Rua São Joaquim, 285, Liberdade, que às 3.as e sábados à partir das 18h30, realiza sessões de meditação em grupo e abertas para todos os interessados, você pode treinar-se em casa, em cada instante de sua vida diária. Lembre-se que no templo você terá o benefício do auxílio dos monges budistas. (ALBUQUERQUE, 1978c, p. 13).

Como apontado, em termos gerais, o autor buscou elementos que ligassem o Budismo com a vida das pessoas, no caso selecionado, podemos perceber como o problema da angústia perante a realidade vivida se transformou para aplicar os ensinamentos da crença. Se remetendo principalmente a ideia de insatisfação, o autor buscou mostrar que essas angústias são inerentes aos seres humanos ao se encontrarem diante de atos ou palavras que induzem ao sofrimento. Dessa forma, a solução budista não se trataria de algo distante e inacessível ao leitor, o caminho budista pode ser acessado pessoalmente por meio de endereço, data e hora, e se torna benéfico para a vida diária no presente sem a necessidade de soluções temporárias que apenas evitam os problemas.

Outra característica importante dentro de sua “representação” (CHARTIER, 2002) foi a ideia da crença como algo que não possuiria fronteiras fixas, portanto, estando aberto para a livre participação das pessoas. Nesse sentido, no texto sem título publicado no dia 17 de maio de 1978, ele argumentou que não se deveria viver sendo guiado por opiniões alheias, seria necessário experimentarmos por própria conta. Como de costume em diversas colunas, o autor realizou a divulgação do templo Busshinji, mas acrescentou de forma emblemática

Algumas pessoas vão à um templo ver-se a si mesmas. Tão cheias de orgulho que pensam nada a terem aprender consigo próprias. Não se ensina nenhum tema especial para meditar, deixa-se a pessoa com seus

pensamentos, pedindo-se que veja neles, silenciosamente. Mas tais pessoas estão tão cheias de si que não vêem que seus olhos estão na horizontal e o nariz na vertical. E voltam para o mundo, orgulhosos de conhecerem um templo budista. E continuam a buscar mais ilusões ao invés de verem em si próprias. (ALBUQUERQUE, 1978d, p. 13).

Alguns aspectos chamam atenção nessa constatação feita pelo autor, a primeira se refere a possíveis experiências de Albuquerque com interessados no Budismo que foram ao templo. Possivelmente o autor tenha presenciado momentos em que as pessoas atraídas ao templo tenham realizado “apropriações” (CHARTIER, 2002) que, no seu entendimento, se desviaram dos preceitos fundamentais do Zen Budismo. Pode-se acrescentar também suas impressões com as cartas dos leitores ao constatar que alguns autores das epístolas procuravam “ilusões” (ALBUQUERQUE, 1978d, p. 13) ao se interessarem pelo Budismo, dessa forma, o texto pode ser entendido como uma tentativa de rearranjo das “representações” (CHARTIER, 2002) encontradas nas cartas. Em segundo lugar e atrelado a isso, está a clara tentativa de reforçar a ideia de que o Budismo não é algo para se exibir ou, nas palavras do autor, ser “[...] orgulhosos de conhecerem um templo budista” (ALBUQUERQUE, 1978d, p. 13). Dessa forma em sua “representação” (CHARTIER, 2002), embora a meditação seja descrita como simples, é também prática fundamental para colocar em ação o conhecimento que deveria ter sido adquirido no templo. Por fim, a simplicidade na meditação não eximiria a existência de maneiras corretas de se meditar, tais maneiras devem ser seguidas para o pleno benefício dos praticantes. Constatamos que nessa construção argumentativa, Albuquerque, novamente, retorna à tentativa em controlar as “representações” (CHARTIER, 2002) dos leitores e possíveis interessados no Budismo.

Como podemos perceber, o autor reiteradamente representou os aspectos gerais do Budismo ao mesmo em tempo que mantinha delimitados os limites das possíveis interpretações dos leitores. Dessa forma, entendemos que ele pretendia divulgar a crença para o maior número de pessoas, mas também pretendia controlar as leituras. Nessa tarefa, o autor construiu textos como o do dia 27 de julho de 1977 intitulado “Princípios básicos (II)” e na semana seguinte em 03 de agosto de 1977 “Princípios básicos (I)”, em que reuniu as bases de seu entendimento sobre o Budismo. Aqui parece ter existido um engano editorial que inverteu a ordem das publicações, sendo esse um indício do grau de importância/atenção (ou da falta dela) que os editores e revisores do jornal dedicavam à coluna ou ao próprio Notícias Populares (LUCA, 1995), cujas operações, como vimos, não eram a prioridade do grupo empresarial ao qual estava ligado.

Os dois textos contemplam os “Doze Princípios do Budismo” (ALBUQUERQUE, 1977p, p. 13) redigidos por Christmas Humphreys. Humphreys é um dos expoentes do interesse europeu no Budismo durante o século XX e representa a apropriação intelectual da crença. Justamente, por isso, podemos notar que a sequência de princípios expostos por Albuquerque nos textos foi constituída por elementos que não são ritualísticos, isto é, não são relacionados ao culto aos ancestrais, mas a conceitos que se direcionaram gradativamente à meditação, ao estudo da doutrina, à discussão filosófica e à ideia do Budismo como algo amplo e não preso às definições de religião.

A insistência nessa forma de “representação” (CHARTIER, 2002) pode ser explicada pelo fato de que Albuquerque tinha conhecimento de que seus textos eram lidos de maneiras diversas. Essas leituras entravam em contato com suas próprias expectativas de “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo, isso pode ser notado na coluna de 31 de maio de 1978, “Construções”:

Muitas pessoas que lêem esta coluna – como outra já me disseram – consideram que o Budismo é uma bonita religião, com altas intenções porém que é muito difícil. Dizem ainda que o Budismo pode ser adequado aos povos orientais, mas que aqui no Brasil as pessoas só querem saber de dinheiro, sexo, posição social e tantos e tantos e outros atrativos materiais. [...]. Para essas pessoas o Budismo é difícil porque lhes é difícil olhar para dentro de si mesmos. Mas ao mesmo tempo acham que o Budismo está cheio de bonitos ideais. Desta maneira reconhecem implicitamente que não estão satisfeitos consigo mesmos. [...] E justamente é isso que estamos procurando – sermos nós mesmos. Repito, a tarefa não é simples e começa justamente aonde estamos. Além disso, outros que ficam conhecendo um pouco do Budismo acham que Budismo é só meditação, todos os demais meios são postos em menor realce. Budismo é meditação, é sabedoria mas também é prática constante da moral. A grande diferença do Budismo e todas as outras religiões e filosofias, é que sabedoria, meditação e moral não estão balisados por princípios dogmáticos, válidos de uma vez para sempre. (ALBUQUERQUE, 1978e, p. 13).

No texto é possível perceber um dos núcleos argumentativos que Albuquerque defendeu nas colunas: o Budismo não possui dogmas e, ao mesmo tempo, há uma moral, sabedoria e necessidade da presença dos monges budistas para condução desse ensinamento. Embora aparentemente contraditório, é necessário ressaltar que o que está sendo posto é um conhecimento que opera com base religiosa, nesse sentido, podemos dizer que nesse texto existe certo afastamento dos aspectos intelectuais do Budismo por parte do autor, e isso reflete na defesa do Budismo como uma religião.

É precisamente nesse ponto que a ideia de “identidade situacional” levantada no início do trabalho com base nas considerações de Lesser (2001) nos é útil para o entendimento

dessas mudanças na argumentação de Albuquerque. Sua identificação com o Budismo não se trata de uma posição estática, o autor esteve em constante negociação de como representar o Budismo a partir de novas leituras, experiências e das próprias imposições sociais de seu “lugar de produção”(CERTEAU, 1982). Portanto, as constantes mudanças com recuos ou avanços de determinado ponto de vista são parte inerentes à vida do autor.

Parte dessas mudanças ocorreu a partir das trocas de informações ou opiniões envolvendo o meio no qual o autor estava inserido. Isso fica evidente no texto em questão, na medida em que podemos perceber as respostas recebidas por Albuquerque sobre a presença do Budismo no Brasil e a sua própria escrita no jornal. A partir disso, o autor refletia acerca dos interesses das pessoas que se aproximaram da prática, essas respostas parecem terem sido utilizadas como base para a construção de novos textos no jornal.

Nesse ponto, vemos de maneira clara o jogo interativo entre os textos de Albuquerque e as respostas recebidas. Essa “circularidade” (GINZBURG, 2006; 1988) de leituras esteve presente ao longo de todo o período analisado e revelam que cartas e colunas possuem ligações intrínsecas, na medida em que foram elaboradas em diálogo. Albuquerque sabia que era lido e desejava propagar sua forma de Budismo, os leitores/autores se interessavam pela mensagem, mas desejavam entender de que forma essa prática poderia se ligar com suas necessidades. É essa relação que constituiu a interação entre carta e colunas, ou, entre táticas e estratégias (CERTEAU, 2014), a partir da qual as “representações” (CHARTIER, 2002) de Albuquerque e dos leitores ganharam forma.

Por fim, outro elemento que chama a atenção foi a ideia de mudança na moral budista em relação ao tempo e lugar. Possivelmente o autor apontava para um possível Budismo brasileiro, não é coincidência que nesse sentido Albuquerque tenha enfatizado tanto os ganhos que o Budismo apresentaria na vida das pessoas. Pois, conhecendo seu leitor, o autor posicionou o Budismo brasileiro para a solução de problemas na presente vida e, portanto, a defesa do Budismo como parte do mundo. Dessa forma, como divulgador do Budismo, consciente ou inconsciente, o autor o modificou visando seu público-alvo.

3.2.2 BUDISMO COMO PARTE DO MUNDO

Essa temática apareceu em pelo menos 104 colunas nas quais foram destacados os benefícios cotidianos do Budismo. A necessidade de ressaltar esse aspecto é tão importante que já no segundo texto publicado, no dia 05 de janeiro de 1977, Albuquerque escreveu a coluna “Budismo e trabalho”, em que iniciou o texto enfatizando que ser budista não significa

se afastar do mundo, pois “O budista é antes de mais nada o que procura a Paz Espiritual em todos os instantes de sua vida diária.” (ALBUQUERQUE, 1977a, p. 13). O autor prosseguiu argumentando que para o Budismo o trabalho diário não seria um fardo, mas algo da vida cotidiana por meio da qual se alcançaria a paz espiritual e possibilitaria se aprofundar também na vida religiosa, dessa forma, “O alicerce de tudo é o trabalho.” (ALBUQUERQUE, 1977a, p. 13). É preciso se perguntar: por que o autor recorreu a essas analogias?

Em primeiro lugar, consideramos que, com base na sua trajetória de vida, essa foi a opção que Albuquerque escolheu para si ao se dedicar à carreira acadêmica de professor universitário e não a de monge budista que galga postos na instituição. Em segundo lugar, tal analogia carrega de forma latente a ideia de que o trabalho dignifica, essa ideia não é estranha no meio metropolitano de cidades como São Paulo, local onde se situa o templo que Albuquerque fez parte e também parte dos leitores do Notícias Populares.

Além disso, lidar com a temática do trabalho é se preocupar com as condições básicas de sobrevivência, nesse aspecto dois elementos da formação de Albuquerque se destacam: 1º – sua tese de doutorado sobre a pobreza; 2º – o conhecimento do seu público leitor como pertencente às classes menos favorecidas. A pesquisa de doutorado durou entre 1976 a 1983 e investigou como Francisco de Assis e Eihei Dogen foram “dois homens ricos que se fizeram pobres” (ALBUQUERQUE, 1983, p. 229), tendo a temática da mendicância e do desprezo pelos bens materiais como cerne de suas vidas religiosas. Seguramente é correto supor que as leituras e hipóteses levantadas durante a realização de sua pesquisa tenham aparecido nos textos publicados no jornal.

Da mesma forma, o público-alvo do jornal ser constituído por indivíduos das classes médias baixas foi ao encontro com a preocupação do Budismo com as condições de vida das pessoas. Portanto, lidar com o assunto do trabalho foi também uma forma de aproximar o Budismo ao “homem ordinário” (CERTEAU, 2014) e mitigar a imagem “exótica” (ROCHA, 2014) da prática como algo que exige o abandono das coisas mundanas. Dessa forma, pode-se dizer que Albuquerque se preocupou em mostrar a relação entre Budismo e as experiências reais que as pessoas passam ao longo de suas vidas, aspecto que, como vimos, era constantemente solicitado pelos autores das cartas.

Nesse mesmo sentido, o autor não se eximiu de lidar com problemas sensíveis que são importantes, como é o caso da morte, abordada na coluna de 19 de janeiro de 1977, “Budismo e morte”. Albuquerque iniciou o texto destacando os temores da morte que afetam todas as pessoas, incluindo os temas relacionados como funerais e luto, que são motivos para “tristeza e depressão” (ALBUQUERQUE, 1977c, p. 13). Em sua narrativa, o autor ressaltou o

ensinamento pregado no templo por Ryohan Shingu, que considera a visão sobre a morte como um reflexo do aprofundamento espiritual de cada um, portanto, “uma pessoa verá a morte, conforme se vê a si mesma” (ALBUQUERQUE, 1977c, p. 13).

Conforme é possível perceber, ao conduzir os temas, ele gradativamente introduziu palavras, conceitos e formulações budistas, apresentando ao leitor a ideia de que a solução, aberta a todos, é oferecida pelo Budismo. Em suas próprias palavras,

Qualquer pessoa, seja jovem ou velho, mulher ou homem, mesmo criança, pode seguir o Caminho Budista. Para tanto **deve procurar um monge, templo ou mosteiro budista**. A orientação espiritual budista faz ver às pessoas a ilusão de considerar-se só no mundo e, mostra a Grande Compaixão Búdica por todos os seres: nela o sofrimento, a dor, a angústia, o medo, são entendidos e ultrapassados. O Caminho é árduo, porém **os benefícios alcançados já nesta vida, aqui e agora, são dignos de todo ardor nesta busca. Benefícios estes de toda a natureza, e dos quais a Paz**. (ALBUQUERQUE, 1977c, p. 13 – grifos nossos).

Esse texto apresenta as características mais defendidas por Albuquerque: o Budismo está ao alcance de todos, é algo para a vida presente e influencia o dia a dia das pessoas com a recompensa da paz. Tais escolhas de temáticas tem como pressuposto o convencimento do público leitor para a adesão na prática. De fato, para o autor, o Budismo traria benefícios para este mundo, principalmente para os problemas cotidianos, aspecto também presente no texto de 15 de junho de 1977, “A voz do silêncio” (ALBUQUERQUE, 1977n). No qual, novamente, foi ressaltado que o principal desses benefícios seria a “Paz Profunda” (ALBUQUERQUE, 1977n), que consistiria em possibilitar a procura de soluções em nós mesmos por meio da relação com os acontecimentos cotidianos da vida. Portanto, o autor defendeu que o Budismo não oferece a fuga do mundo, mas sim estar presente se relacionando com as demais pessoas. Para se chegar nesse estágio, o autor argumentou que diversos meios são possíveis, mas todos se resumem a um caminho: o budista.

Com base nesse tipo de sequência argumentativa empregada pelo autor que começa demonstrando as dificuldades que as pessoas enfrentam, em seguida apresenta soluções budistas para esses problemas e, por fim, o endereço do templo, podemos sustentar que há uma evidente tentativa de divulgar a crença. E justamente por desejar que o Budismo seja praticado no templo, o autor argumentou que essa experiência não deve se dar de maneira isolada, ela é coletiva. O templo parece ocupar um lugar especial nos textos, pois seria o espaço em que as interpretações ditas como equivocadas, na visão de Albuquerque, seriam corrigidas pela comunidade de praticantes.

Essa “representação” (CHARTIER, 2002) foi reforçada na coluna “Riquezas do saber”, de 04 de janeiro de 1978, na qual o autor argumentou que as experiências individuais são conectadas com as coletivas, seja da nação ou de toda a humanidade. De acordo com Albuquerque, o fruto dessas experiências individuais provém da disciplina do corpo e da mente, disciplina que não deve ser encarada como algo “odioso” (ALBUQUERQUE, 1978a, p. 13), mas libertador, afinal

[...] podemos andar sem experimentarmos o andar? Podemos andar simplesmente ouvindo as pessoas explicarem o que é o andar, mas sem experimentarmos o andar? Por mais preciosas que sejam as explicações, por mais fé que tenhamos que iremos andar se não andarmos por nós mesmos, por experiência pessoal, nunca andaremos. (ALBUQUERQUE, 1978a, p. 13).

Essas formas de chamar o leitor a experimentar o Budismo foram partes significativas das colunas publicadas por Albuquerque, pois é essa experiência que daria o resultado em termos de melhora na vida dos praticantes. Além disso, textos como esses abrem caminhos para o referido processo em que, das abordagens gerais do Budismo, Albuquerque passou a tecer explicações a respeito de noções mais complexas da crença.

3.2.3 CONCEITOS BUDISTAS

A proposta marcante no conjunto dos textos foi a apresentação abrangente dos ensinamentos, que buscou mostrar as ideias, práticas e história do Budismo. Entretanto, Albuquerque também dedicou momentos, 48 vezes, para versar sobre termos específicos da crença. Mesmo que às vezes apenas mencionando os termos, essas foram oportunidades em que se concentrou no que por vezes é denominado como o aspecto filosófico do Budismo, isto é, os elementos que tem um predomínio da discussão intelectualizada característica do “Budismo moderno” (ROCHA, 2014, p. 65).

Uma dessas ocasiões foi a coluna, sem título, de 26 de janeiro de 1977, que versou sobre a palavra “karma” (ALBUQUERQUE, 1977d, p. 13). Foi esclarecido que embora seja de origem hindu, “[...] já é muito usada no Brasil” (ALBUQUERQUE, 1977d, p. 13), principalmente no meio espírita. De acordo com o autor, esse é um dos termos que levam os “pensadores, cientistas, psicólogos, médicos” a elogiarem o Budismo, pois “Uma formulação do pensamento religioso tem a sua mais alta representação através de uma visão do mundo que é puramente científica” (ALBUQUERQUE, 1977d, p. 13). No Budismo, o karma não

seria um peso, uma vez que a religião ofereceria maneiras de modificar as pessoas, desde que o entendimento adequado fosse realizado com o auxílio dos monges e templos.

Analisando esse texto, devemos notar como o conjunto argumentativo exposto pelo autor expressou um ponto de partida em que o carma seria aceito pela ciência, sendo inclusive, motivo de elogio ao Budismo por parte dos cientistas. Ao invocar esse capital cultural científico para o ensinamento religioso budista, o autor está tanto trazendo legitimidade à sua crença como transitando entre as posições de historiador e monge.

Entretanto, se a ciência apareceu como forma de legitimidade, ela por si só não é suficiente, visto que para o autor era necessário procurar um monge, templo ou mosteiro budista para adquirir esse conhecimento. Esse texto é um exemplo significativo de como Albuquerque negociou as formas de “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo, apresentando seus benefícios, suas fundamentações e explicações dos ensinamentos, mas manteve o controle ao afirmar que a prática é coletiva, cuja presença na instituição budista é fundamental.

As menções a instituição foram basilares, pois esta cumpriria o papel de orientação correta na prática, ao mesmo em tempo que tais menções reforçaram suas próprias pretensões como divulgador do Budismo. Ao divulgar o endereço do templo, o nome do monge responsável, o endereço do mosteiro e demais elementos de divulgação, o autor estava propondo ao seu leitor a visita a esses lugares e, quem sabe, a frequência na prática budista.

Também no dia 26 de março de 1980 no texto “O caminho do meio”, Albuquerque descreveu outros termos desse “[...] Caminho que conduz à cessação da angústia” (ALBUQUERQUE, 1980c, p. 13). De acordo com o autor, o Budismo é denominado de Caminho do Meio por justamente estar entre os prazeres dos sentidos e as dores do mundo, sendo ambos extremos motivos de angústia por trazerem em seu interior a impermanência. Ao descrever os elementos constituintes do Caminho do Meio, ressaltou os oito elementos que o constituem. De maneira significativa, o oitavo elemento mencionado foi a meditação, mesmo que em outras referências budistas como Nissim Cohen (2008, p. 541), por exemplo, seria traduzido como “Concentração correta”.

Essa escolha não é coincidência, afinal trata-se da prática fundamental do Zen Budismo que Albuquerque frequentou: a meditação sentada (*zazen*). Portanto, “representar” (CHARTIER, 2002) a prática de sua escola como um aspecto fundamental do Budismo foi uma das formas de especificar sutilmente o Zen Budismo a partir das descrições gerais do próprio Budismo. Efetivamente, pela forma que sequencialmente a argumentação de

Albuquerque foi construída, nesse texto podemos constatar um caminhar do Budismo rumo ao Zen Budismo, quase como uma evolução na prática.

Nesse mesmo sentido, por vezes, a própria história do Zen Budismo foi apresentada como uma interpretação linear e de continuidade por parte de Albuquerque, podemos notar isso na coluna “Um pouco de Zen” do dia 14 de dezembro de 1977. Para o autor, embora muitos ocidentais pensem que o Zen Budismo não seja Budismo, devido às influências de outros pensamentos, como o Taoísmo na China, o Zen Budismo teria sido fundado na “essência dos ensinamentos budistas”, sendo efetivamente “a fina flor” do Budismo (ALBUQUERQUE, 1977x, p. 13).

No texto, é argumentado que o Buda em pessoa teria fundado o Zen Budismo ao transmitir esse ensinamento para um dos seus mais importantes discípulos. É perceptível o estabelecimento da genealogia do Zen Budismo na própria figura do Buda. Essa legitimidade na ancestralidade da prática também foi uma maneira de explicitamente afastar a ideia de que o Zen Budismo seria uma construção chinesa, tendo em vista que a “essência” (ALBUQUERQUE, 1977x, p. 13) do próprio Budismo está no Zen Budismo. Essa é uma discussão propriamente intelectual que Albuquerque enfrentou em suas leituras, inclusive em sua tese de doutorado é argumentado que Dogen teria lidado com esse problema e defendido o Zen Budismo como uma forma autêntica do Budismo existente desde o Buda.

Tal “representação” (CHARTIER, 2002) da história do desenvolvimento do Zen Budismo foi presente também no texto de 7 de fevereiro de 1979, “Onde está a paz?”. Nesse dia, Albuquerque discorreu sobre o “Bodidarma” (ALBUQUERQUE, 1979b, p. 13), descrito como fundador do Zen Budismo na China e do mosteiro Saolin conhecido pela defesa pessoal. A menção a essa figura foi, novamente, uma forma de invocar a tradição como forma de legitimar a prática do próprio templo Busshinji, que manteria os mesmos ensinamentos transmitidos por Bodidarma. Ao longo do texto, Albuquerque buscou validar o Budismo como um ensinamento muito antigo, mas também muito atual, pois, assim como os discípulos de Bodidarma, todas as pessoas entram em desespero e buscam fugas para a solução dos problemas.

Por meio dessa descrição do Zen Budismo, não apenas os conceitos e a história, mas a prática correta também foi delimitada. Como pode ser percebido ao examinar a coluna do dia 26 de dezembro de 1979, “Para o praticante Zen”, percebemos que a construção foi composta por diversos elementos que indicam um olhar teológico sobre a prática. Embora o título seja direcionado ao praticante Zen budista, o conteúdo dá a entender que todos os budas são/foram

praticantes da meditação, portanto, todo o Budismo tem essa prática como um dos elementos essenciais.

Dessa forma, um elemento de uma escola budista foi “representado” (CHARTIER, 2002) como a totalidade do Budismo. Além disso, o autor rejeitou a ideia de que o *zazen* possa ser substituído pela prática diária e reforçou a importância de um guia, da prática em grupo, isto é, do institucional. Esses espaços serviriam como formas de evitar a prática incorreta da crença. Por isso, ao declarar a meditação como insubstituível, o autor não se referiu apenas ao Zen Budismo, mas ao Budismo como um todo.

Como notado, Albuquerque abordou temas que, segundo seu próprio entendimento, necessitavam de um aprofundamento maior em termos budistas. Para isso, especificou e adentrou em detalhes da prática seja por meio de exemplos, da história da crença ou da própria meditação. Os conceitos aparecem como algo pontual que apenas progressivamente foram acrescentados junto a temas específicos elaborados a partir de reflexões mais gerais. Esses conceitos e discussões propostas por intermédio das colunas não podem ser entendidas à revelia das leitoras do público, como vimos, essas chegaram por meio das cartas e, por vezes, demandavam explicações minuciosas sobre questões budistas. Mas como o espaço era delimitado, Albuquerque não conseguia atender a todos e a escolha entre se aprofundar nos conceitos ou manter discussões mais gerais variou com uma clara predominância para as últimas.

3.2.4 O BUDISMO E AS OUTRAS CRENÇAS

Como ficou claro até aqui, para Albuquerque, o Budismo não é exclusivista, pois não possui preceitos estáticos em sua doutrina e era possível praticá-lo sem conhecimentos anteriores ou mesmo sem precisar abandonar suas crenças. Percebemos que, para ele, o Budismo é uma prática que pode dividir espaço com outras atividades que possibilitem um conforto espiritual conforme a necessidade de cada um. Ao total, o autor realizou 60 menções em diferentes textos a essas outras crenças, dentre tais menções, por vezes, descreveu de forma indireta sem especificar crença alguma. O texto de 27 de junho de 1979, “Pedir perdão?”, em que escreveu que “há religiões” (ALBUQUERQUE, 1979d, p. 13) e a partir disso explicou a posição do Budismo e o texto de 07 de junho de 1978 em que o autor não mencionou crenças específicas, mas criticou os “ensinamentos” (ALBUQUERQUE, 1978f, p. 13) que atribuem todos os problemas à mente foram exemplos de tais menções indiretas.

A construção discursiva feita por Albuquerque deu centralidade ao Budismo frente às outras formas de crenças, isso pode ser percebido na coluna de 09 de março de 1977, “A cegueira das pessoas”. Ao longo do texto, o autor definiu o Budismo como religião, mas aproximado à ideia de espiritualidade, pois no seu entendimento as pessoas associariam religião com busca de bens materiais, curas de doenças, problemas esses que podem ser resolvidos com “boa vontade” (ALBUQUERQUE, 1977g, p. 13). Embora essa formulação entre em desacordo com suas afirmações anteriores de que o Budismo traz benefícios para a vida das pessoas, é preciso lembrar que isso constitui o próprio jogo de identidade e “representação” (CHARTIER, 2002) que o autor esteve situado a partir de seu “lugar social de produção”(CERTEAU, 1982), além disso, seria um equívoco considerar o pensamento de Albuquerque como um todo coerente.

Essa “representação” (CHARTIER, 2002) pode ser interpretada como forma de afastar os indivíduos que estavam apenas interessados nos benefícios imediatos que o Budismo proporcionaria. Para isso, o autor buscou chamar a atenção do leitor para o Budismo como uma religião de espiritualidade: embora o praticante do Budismo possa ter poderes miraculosos, isso não constituiria o cerne da prática. O importante seria a crença de que é possível a superação dos sofrimentos inerentes a todos os seres (ALBUQUERQUE, 1977g).

Para além das diferenciações em relação às outras crenças, o ecumenismo foi celebrado por Albuquerque no texto do dia 07 de dezembro de 1977, “Missão ecumênica”. Nele, relatou sobre a “Missão Ecumenica do Brasil (MEB)” (ALBUQUERQUE, 1977w, p. 13), presidida pelo padre Francisco de Souza e pelo monge Ricardo Mário Gonçalves, essa missão “[...] edita um boletim bimensal de divulgação interna aberto a todos os credos.” (ALBUQUERQUE, 1977w, p. 13). Parece que essas atividades ecumênicas do autor foram algo relativamente comum no período da publicação do Notícias Populares, o texto “Semana do yoga” de 27 de setembro de 1978 é outro dessas ocasiões. Promovida pela Prefeitura de São Paulo em parceria com o “Centro de Cultura Yoga Pramana”, foi realizada a “III Semana de Yoga” que, entre outras coisas, contava com uma palestra do próprio Albuquerque.

O que significou esses exemplos de diálogos inter-religiosos? Em termos de “representação estratégica” (CERTEAU, 2014), está claro a maneira como o autor buscou aproximar o Budismo da não violência e tolerância, isso, como já demonstrado, é parte de um discurso que exclui uma série de práticas budistas que foram exclusivistas ou violentas ao longo da história da crença³¹. Além disso, podemos afirmar que essas divulgações foram

³¹ Usarski (2006) analisa, por exemplo, três casos de conflito internos nas mais variadas expressões dos Budismos.

tentativas de atrair o leitor interessado, mas sem incitar a preocupação em abandonar a crença atual.

De toda forma, Albuquerque não permaneceu apenas na mera menção às outras religiões, em alguns textos podemos notar aproximações diretas, como foi o caso do dia 25 de maio de 1977, “Só sofrimento?”, em que foi discutida a dificuldade das pessoas em encontrar a felicidade frente aos problemas da vida, sendo que muitas buscam soluções para fugir da realidade (ALBUQUERQUE, 1977). Entretanto, o autor ressaltou que esses problemas já foram alvo de reflexão a mais de 2000 anos pelo Buda, que encontrou a solução: enfrentar, cada um consigo mesmo, isso porque “Acusamos os outros e não vemos os nossos defeitos. Aqui o Budismo aproxima-se bastante do Cristianismo: o perdão.” (ALBUQUERQUE, 1977, p. 13). Mas para o autor isso não seria suficiente, pois a solução é necessária nessa vida e está ao alcance de todos, algo que apenas o caminho budista ofereceria.

Com essa sequência narrativa, o autor visava deixar claro que o reconhecimento do sofrimento é algo que todos enfrentam, a diferença é que o budista não se desespera, pois por meio do perdão dos outros e de si mesmo, seria possível superar essa situação. Por outro lado, o não budista procura na religião, filosofia, ciência ou nos prazeres mundanos as respostas para a felicidade. Tal “representação” (CHARTIER, 2002) atribuiu ao Budismo o aspecto de algo inédito, incomparável e que não se encaixa em nenhuma definição tradicional de religião ou filosofia. Ao se valer dessa argumentação, parece que o autor está respondendo as várias indagações presentes nas cartas a respeito do que seria o Budismo e se sua prática teria ligações com o cristianismo.

A mesma argumentação foi apresentada no texto de 13 de fevereiro de 1980 “Início do Budismo”, para o autor “[...] o Budismo tem uma especificidade toda sua, não encontrada em nenhum outro campo humano.” (ALBUQUERQUE, 1980b, p. 13). Essa singularidade do Budismo que o tornaria incomparável às outras crenças estaria relacionada a não exigência de adesão a referenciais na vida do praticante, afinal, “Os monges budistas não formam uma espécie de propagandistas [...]” (ALBUQUERQUE, 1980b, p. 13). É curioso a maneira como os monges foram “representados” (CHARTIER, 2002) em relação ao desapego da própria vida budista, pois a pregação da crença estaria conectada com a ideia de ser uma religião, ou seja, ao rejeitar e posicionar os monges como desinteressados em propagar o Budismo o autor está também afirmando que o Budismo não seria como as outras religiões.

Ao mesmo tempo em que essa argumentação foi sustentada, temos as diversas ocasiões em que Albuquerque divulgou o endereço do templo e recomendou aos interessados a procurar os monges e demais locais para a prática. Longe de buscar uma coerência linear na

argumentação, devemos perceber como seus argumentos foram construídos com base nos “lugares sociais” (CERTEAU, 1982) de historiador e monge que Albuquerque viveu. Ao relacionar esses lugares com suas “representações” (CHARTIER, 2002), percebemos a singularidade do seu entendimento do que é o Budismo, o papel que essa crença teria para os leitores e ao Brasil como um todo.

3.2.5 O ZEN BUDISMO

Embora tenha atribuído ênfase nas características de um Budismo geral, Albuquerque aproveitou certas ocasiões, 85 vezes, para escrever sobre o Zen Budismo ou a meditação. Algumas dessas ocasiões se tratam de divulgações específicas das atividades realizadas, tal como o *sesshin* abordado em parte do texto de 16 de agosto de 1978, “Seminário de Yoga e retiros budistas” (ALBUQUERQUE, 1978l). Havia ainda textos com temáticas diversas, mas com menções pontuais e ressalvas para a necessidade da meditação, como foram os casos dos textos de 05 de julho de 1978, “Formas ilusórias” (ALBUQUERQUE, 1978h), 04 de outubro de 1978, “O surgir da sabedoria” (ALBUQUERQUE, 1978p), entre outros.

Mas também existiram textos inteiros destacando as especificidades do Zen Budismo. Um exemplo desses foi a coluna de 02 de fevereiro de 1977, “Zen Budismo”, na qual o autor ressaltou que

O método do Zen é o Zazen, ou meditação e é muito simples de ser seguido: cruzar as pernas e manter as costas retas. Força-se, nesta posição, a respiração abdominal. A capacidade de ar nos pulmões aumenta e o praticante regula a sua respiração. Rompe-se o modo incompleto a que fomos adaptados desde criança. A tensão emocional pode ser controlada. As ideias são vistas mais claramente em seu encadeamento. Seu alcance é muito amplo. Equilibra as emoções e distância as soluções angustiantes do dia a dia. A atitude mental não é especial. O praticante pode buscar intuitiva ou refletidamente resposta a uma pergunta, tal como: ‘qual é o som de uma mão vazia’; ou simplesmente encarar o encadeamento de seus pensamentos, emoções, enfim tudo que lhe vem à mente, como se fossem ligados. Ao mesmo tempo que com a prática torna-se melhor a postura, o praticante também transforma-se. A resposta aos problemas da vida diária surgem espontânea e vivencialmente, além da discriminação mental ou emocional. (ALBUQUERQUE, 1977e, p. 13).

A funcionalidade desse método seria atestada pela vivência dos “MESTRES DO Oriente” (ALBUQUERQUE, 1977e, p. 13), isto é, de que o ser humano pode se transformar por si mesmo. Nessa “representação” (CHARTIER, 2002), embora a prática seja ligada a uma história sagrada, o Zen Budismo também estaria presente na vida atual, sendo indispensável

tanto o sentar e meditar como a prática constante em todos os momentos da vida. O autor esteve a todo o momento negociando a ideia de que o *zazen* deve ser realizado em grupo, com certa constância, e ao mesmo tempo, também abria possibilidade de praticar sem necessariamente adotar as posições recomendadas.

O treino da meditação como algo para toda a vida também foi tema da coluna de 15 de março de 1978, “Tirando o véu”, na qual a prática foi descrita como forma de proporcionar a remoção do véu que impede de ver a realidade tal como ela é. De acordo com o autor, seria necessário em primeiro lugar uma vontade própria de encarar a realidade e meditar, sendo o templo Zen budista no bairro da Liberdade um dos lugares adequados para esse treino. Albuquerque descreveu que nessa prática a pessoa deve estar inteiramente disposta e não se preocupar com a ideia de pecado, se concentrando em sentar e meditar avançando no controle da respiração, postura, pensamentos, etc. (ALBUQUERQUE, 1978b).

Essa “representação” (CHARTIER, 2002) das técnicas meditativas do Zen Budismo esteve relacionada com a defesa de que o Budismo se trataria de um “Ensino prático” em 09 de maio de 1979. Portanto, não seria um “conhecimento exótico” (ALBUQUERQUE, 1979c, p. 13) que existiria para ser ostentado, mas sim para transformação interior, pois mesmo um breve contato com monges e mestres budistas alteraria positivamente a vida das pessoas. De acordo com o autor, o Budismo se recusa a incutir suas ideias e busca efetivamente a transformação prática das pessoas e, dentre todas as escolas budistas, o Zen Budismo seria a que mais atribui ênfase à prática.

Para prevenir qualquer tipo de mau entendimento, ou seja, interpretações dissonantes das propostas na coluna, o autor enfatizou que os ganhos práticos não significam poderes, a proposta oferecida por Albuquerque é ir além de poderes e chegar a uma “grande felicidade” (ALBUQUERQUE, 1979c, p. 13). No texto, tudo isso foi conectado ao cultivo da atenção que deveria ser buscado pelo praticante budista.

Embora nesses dois textos o Budismo tenha sido “representado” (CHARTIER, 2002) como uma prática aberta à participação de qualquer interessado, Albuquerque parece ter se preocupado em como seus leitores interpretariam tais afirmações. É por isso que em textos como o de 28 de junho de 1978, “Prático com os outros”, ressaltou a necessidade do acompanhamento de um mestre ou um grupo de monges. No texto, é significativa a argumentação processual estabelecida pelo autor: surge o interesse no Budismo, a partir desse interesse e da busca de informações, o indivíduo descobre a meditação e os benefícios possíveis, mas o mero descobrir não é suficiente, é necessária a perseverança na prática junto

a outros praticantes sem se distanciar dos afazeres mundanos. Só assim, seria possível uma vida completa pelo aprendizado budista.

Como as considerações feitas até aqui apontam, essa é uma “representação estratégica” (CERTEAU, 2014), pois Albuquerque a criou pressupondo que seus textos desabrochariam o interesse no Budismo entre os leitores, diante desse desejo de conhecer e obter mais informações, era necessário guiar o leitor para o melhor caminho: o seu próprio. A “representação” (CHARTIER, 2002) que Albuquerque estabeleceu foi uma imagem do que ele próprio escolheu enquanto praticante do Budismo que decidiu permanecer com suas atividades profissionais como pesquisador e posteriormente professor universitário, mas que não deixava de frequentar o templo e manter os treinamentos do Zen Budismo.

Dentro do presente tópico, também foram abordadas as relações da meditação e do Zen Budismo com outros conteúdos, foi o caso do texto de 06 de junho de 1977, “Zen e judo”, no qual Albuquerque argumentou que a “espiritualidade zen” (ALBUQUERQUE, 1977m, p. 13) desenvolvida no Japão pode ser encontrada em diversas atividades, “[...] tais como o arranjo de flores, arte de jardins, a pintura, e diferentes esportes tais como a esgrima, o sabre, o judo, aikido, a cerimônia do chá, karate e outras artes.” (ALBUQUERQUE, 1977m, p. 13). Conhecendo os interesses orientalistas nas atividades japonesas que foram cultivadas no Brasil, o autor possivelmente desejou esclarecer que essas atividades têm a “espiritualidade zen” em seu cerne, portanto, além de realizá-las seria importante também estar atento para o Zen Budismo e praticá-lo visando o aperfeiçoamento.

Ao buscar delimitar as práticas, Albuquerque discorreu sobre vários temas dentro da especificidade do Zen Budismo com uma grande meta: a participação dos leitores interessados. Além de se apropriar de tais práticas de origem japonesa presentes no Brasil e que possuiriam aspectos ligados ao Zen Budismo, por vezes, ele se valeu de histórias Zen budistas para apresentar mensagens e interpretações aos seus leitores (ALBUQUERQUE, 1977v).

Com base nessas colunas em que apareceram menções específicas sobre o Zen Budismo, podemos afirmar que tais ocasiões foram importantes espaços nos quais Albuquerque buscou definir a especificidade de sua crença. Nelas, o autor foi além das “representações” (CHARTIER, 2002) gerais sobre o Budismo delimitando o Zen Budismo, para isso, se valeu da história e da doutrina como forma de enfatizar que o próprio Buda teria fundado o Zen Budismo. Seja pela menção pontual ou detalhada, ele visou centralizar na meditação como a prática mais elevada no Budismo, desde que devidamente acompanhada por monges.

3.2.6 CATECISMO BUDISTA

Como pode ser percebido até aqui, embora o autor tenha buscado o equilíbrio entre os aspectos intelectuais e religiosos na “representação” (CHARTIER, 2002) do Budismo, existiram momentos em que notamos uma variação no peso atribuído por Albuquerque. Nesse sentido, considerando a argumentação do aspecto de religião no Budismo, uma forma que ele encontrou para traduzir os elementos de tal crença para seus leitores foi por intermédio do Catecismo budista, composto por um compilado de perguntas e respostas sobre o Budismo.

Em 10 colunas, terminou seus textos acrescentando a possibilidade de solicitar o Catecismo budista, foi o caso do final do texto “Procissão do nascimento de Buda” de 06 de abril de 1977, em que apareceu escrito: “CORRESPONDÊNCIA - deve ser dirigida ao prof. Eduardo Basto de Albuquerque. Rua S. Joaquim, 285. Liberdade, Capital ou aos cuidados da Redação de Notícias Populares. Solicite o Catecismo Budista. Envie selo e envelope.” (ALBUQUERQUE, 1977i, p. 13). Essa foi uma grande demanda dos autores das cartas que a todo o momento solicitavam mais esclarecimentos sobre a crença e, por vezes, pediam o envio do referido catecismo.

Para atender esses requerimentos, nos dias 17, 24 e 31 de agosto de 1977, publicou na íntegra o que seria o Catecismo budista. Para isso, o dividiu em três partes que foram construídas como um jogo de perguntas e respostas sobre o Budismo. Começando pelo texto de 17 de agosto de 1977, “Catecismo budista (I)”, foi desenvolvido com 21 perguntas e suas respostas voltadas para o tema da “A vida de Buda”, nas quais se pode perceber um enfoque nos aspectos gerais da crença. Já no texto do dia 24 de agosto de 1977, “Catecismo budista (II)”, seguiu o mesmo padrão nas 8 perguntas iniciais, mas adquiriu uma profundidade na mensagem religiosa ao entrar no tópico “A doutrina” em que outras 12 perguntas e respostas enfatizaram as Três Joias budistas, os Cinco Preceitos e apresentou as Quatro Nobres Verdades (ALBUQUERQUE, 1977t). Embora breves, as menções e explicações de tais conceitos revelam o incentivo para um entendimento delimitado e mais específico da prática.

Por fim, no texto de 31 de agosto de 1977, “Catecismo budista (III)”, ao tratar das Quatro Nobres Verdades e do Caminho Óctuplo, o autor especificou ainda mais os comportamentos, pensamentos e visões que os budistas deveriam ter. E aqui vemos como sutilmente um tema próprio do Zen Budismo foi acrescido na última pergunta ao destacar:

61 – P – Em que pode meditar? R – É bom meditar sobre: a) a natureza impermanente da felicidade e do sofrimento; b) as boas ações que podemos fazer; c) como podemos alcançar o Nirvana. (ALBUQUERQUE, 1977u, p. 13).

Encerrar escrevendo sobre a meditação não foi coincidência, pois na descrição do Catecismo budista parece haver um caminhar histórico na trajetória do interessado em Budismo. Começando por descobrir aspectos gerais da crença ligados ao seu fundador, seguindo para os preceitos doutrinários específicos e finalmente culminando na meditação. De certa forma, essa seria, segundo a visão Zen budista, o próprio caminhar do desenvolvimento das transformações do Budismo que olham no Zen Budismo o seu ápice. Por isso, pode-se dizer que Albuquerque também tenha entrado em contato com tal visão e a partir dela elaborado seus esquemas explicativos do Budismo.

3.2.7 UM BUDISMO AMPLO

Conforme argumentado, o fenômeno religioso budista é múltiplo, dentro das várias escolas espalhadas pelo globo existem práticas, preceitos e rituais diferentes, que por vezes são exclusivistas. Na própria categoria de Budismo japonês presente no Brasil as divergências são significativas. Um grande exemplo pode ser encontrado na ênfase que as escolas japonesas atribuem aos seus patriarcas fundadores, isto é, o Zen Budismo tem em Dogen a grande referência, diferente de outras escolas como a Verdadeira Terra Pura, que tem a figura de Shinran Shonin como central. Entretanto, em meio a essa diversidade de Budismos e, principalmente, por estar no Brasil falando dessa crença, Albuquerque escolheu abordagens amplas que não especificaram o pertencimento a escolas budistas. Em sua escrita no jornal, o Budismo é “representado” (CHARTIER, 2002) como uma unidade relativamente bem estabelecida com crenças delimitadas, mas gerais.

Isso foi realizado, pois, como apontado, a figura de Buda é mais próxima aos leitores brasileiros do que a de um patriarca japonês como Dogen. Dessa forma, ao publicar essas ideias, o autor buscava “representar” (CHARTIER, 2002) o Budismo da maneira mais ampla possível para as demais pessoas, isso pode ser percebido de maneira clara em pelo menos 139 textos diferentes. A começar pelo primeiro texto publicado no jornal com o título de “O que é Budismo” em 29 de dezembro de 1976 (ALBUQUERQUE, 1976).

Nesse dia Albuquerque argumentou que embora exista a visão do Brasil como um país católico, o que se percebe é uma grande diversidade religiosa em território nacional, compreendendo as práticas espíritas, protestantes, umbandista e candomblecistas. Foi em

meio a essa diversidade de crenças que o autor se apresentou “Há dez anos que **somos monge budista** da Escola Zen e vemos o Budismo como uma religião, uma filosofia, acima de tudo um Caminho de Vida. O objetivo principal do Budismo é a elevação espiritual do homem e da mulher através da Moral, da Sabedoria e da Meditação.” (ALBUQUERQUE, 1976, p. 13 – grifos nossos). Aqui é possível perceber que a despeito de sua formação intelectual e de pesquisador do Budismo, Albuquerque se apresentou como monge, e é dessa forma que vamos considerar seus textos no jornal: foram escritos com visões e posições visando à divulgação da prática a partir da posição na instituição religiosa ocupada pelo autor que privilegiou a denominação de monge e não a de historiador.

Outro elemento presente nessa apresentação foi a ampla visão atribuída ao Budismo que é definido como: “uma religião, filosofia e um Caminho de Vida” (ALBUQUERQUE, 1976, p. 13). Dessa forma, temos então um monge brasileiro que há mais de 10 anos pratica o Budismo em um templo pertencente aos *nikkeis* e aqui está argumentando que essa prática não é apenas uma religião, é também uma filosofia e um Caminho de Vida. Escolher esses termos para definir o Budismo na primeira publicação é sintomático dos aspectos presentes na discussão ocidental interessada no Budismo, isto é, enquanto que para os praticantes *nikkeis* o mais importante eram os ritos memorialísticos, para parte do público não descendente que frequentava o Busshinji no período a meditação e a discussão sobre conceitos budistas chamavam mais atenção.

Além disso, os objetivos do Budismo foram apresentados como uma maneira de se viver seguindo uma “Moral, Sabedoria e a Meditação” (ALBUQUERQUE, 1976, p. 13), o último elemento foi uma maneira “estratégica” (CERTEAU, 2014) em que sutilmente Albuquerque especificou sua crença, pois se trata da meditação sentada Zen budista, o *zazen*. Portanto, devemos ter em mente que por mais que ao longo dos textos o autor tenha buscado representar a crença de um Budismo amplo, essas “representações” (CHARTIER, 2002) se encaminhavam para práticas, conceitos e ideias do Budismo que o próprio Albuquerque praticava no Busshinji.

Continuando no texto, Albuquerque argumentou que, embora existam muitos Budismos divididos no mundo, todos “guardam os mesmos objetivos, a Paz Espiritual, a Elevação da Sabedoria e a Retidão Moral” (ALBUQUERQUE, 1976, p. 13). O autor prossegue afirmando que não devemos nos apegar a uma moral fixa de outros países ou épocas, pois esses valores devem mudar ao longo do tempo e que, aliada a sabedoria, permitem uma vida melhor para todos os seres. Nesse sentido, destacou que

É com a Meditação que o Budismo distingue-se claramente de outras religiões. É a meditação que faz ver a Moral e Sabedoria. A meditação budista é um unir o que vai dentro de cada um de nós e o que se passa ao nosso redor. Da meditação nascerá um tesouro inigualável. (ALBUQUERQUE, 1976, p. 13).

Por fim, finalizou o texto ressaltando a necessidade de acompanhamento de um monge, realizando a divulgação do endereço do templo no bairro da Liberdade e inscrevendo as informações para correspondência.

Os elementos destacados nessa breve explanação de uma página no jornal são significativos, a começar pela definição do Budismo enquanto algo além de religioso que contempla a filosofia e um caminho. Percebemos que essas definições empregadas não foram estáticas ao longo dos anos em que a coluna foi publicada, elas foram alvos de reformulações ao ponto do próprio autor retomá-las e muitas vezes mudá-las em outros textos nos quais definiu e redefiniu o que é o Budismo e, portanto, os budistas. Ao fazer tais mudanças, buscava atender as demandas dos leitores que por diversas vezes questionavam o que era o Budismo e “representavam” (CHARTIER, 2002) a crença por meio das cartas de formas inovadoras. Diante dessas posturas, Albuquerque se valeu de seu lugar de poder no jornal estabelecendo limites, “estratégias” (CERTEAU, 2014), visando controlar e restringir as “apropriações” (CHARTIER, 2002), mas novamente tais discursos eram alvos de golpes táticos que elaboravam práticas não autorizadas que atendiam aos anseios e expectativas dos leitores (CERTEAU, 2014).

O primeiro desses textos que redefiniram o que era o Budismo foi o de 16 de março de 1977, “Como tornar-se budista”, que logo no início destacou que se torna budista ao se apoiar nas “Três Joias”, isto é, “[...] o Senhor Buda, a Comunidade Budista e a Doutrina Budista.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Para isso, seria necessário que o praticante monte em sua casa um oratório com uma estátua do Buda, contendo “[...] uma vela acesa, um vaso com flores, o incenso aceso e a oferta de alimentos.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Nesse oratório, o autor afirmou que também é necessária a oferenda de arroz, café ou chá diariamente e realizar orações pronunciando para cada uma das três joias, sendo que “Ao terminar de realizar isso pode-se dizer que a pessoa tornou-se um budista.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Como podemos perceber, trata-se de elementos ritualísticos que poucas vezes tiveram espaço na coluna, inclusive, a prática desses elementos se distancia do referido “Budismo moderno” (ROCHA, 2014, p. 65) ao qual Albuquerque esteve vinculado. Parece que nesse ponto a prática ligada ao culto aos ancestrais próprio dos

nikkeis no templo ganhou destaque. De fato, a ritualística que Albuquerque aconselhou ser realizada diante de um altar lembra o culto aos antepassados efetuado no *butsudan*.

Dessa forma, nesse texto, ele ressaltou que “[...] o Budismo é uma religião altamente espiritualista [...]” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Essa definição de Budismo prossegue ganhando contornos mais específicos, pois o autor afirmou que

Após haver buscado apoio nas Três Joias Sagradas do Budismo a pessoa deverá sentar-se de pernas cruzadas, com as mãos em oração, olhando firmemente para a estatua do Senhor Buda. Então encaminhará seus pensamentos da seguinte forma: ‘Senhor Buda, que foi muito rico e casado, abandonou a riqueza e a família para busca a Paz Espiritual, eu confesso todo o meu carma passado para obter a purificação total. E, porque não obtenho a paz? O que me aflige?’ A pessoa deverá buscar a causa de sua aflição, onde está, doente veio e por que a atrapalha tanto. E assim fazendo levará tanto tempo quanto seja preciso. E deverá repetir sempre esta meditação até alcançar algum sinal de sua transformação interior. (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13).

Albuquerque descreveu que essa prática traz “[...] auxílios de melhoria material.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13), mas deveria ser mantida diariamente demonstrando assim “[...] vontade de ser melhor.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Esse texto foi finalizado com a ênfase de que isso estaria ao alcance de todos e que “Para seguir o Budismo a pessoa não precisa abandonar a sua religião. [...] Para uma melhor orientação espiritual a pessoa poderá procurar um mestre, templo ou monge budista.” (ALBUQUERQUE, 1977h, p. 13). Um olhar atento sobre essa “representação estratégica” (CERTÉAU, 2014) permite identificar que o autor parte de bases tradicionais que se remontam aos discursos atribuídos ao Buda para definir quem é o praticante budista.

As práticas que Albuquerque descreveu nesse texto estão intrinsecamente conectadas com as noções de reverência no seio doméstico próprio do Budismo japonês, no entanto, o autor não utilizou o termo culto aos ancestrais, mas sim a ideia de que a reverência é destinada ao Buda. Aqui há uma sutileza nas mudanças dos termos e adaptações das práticas para possivelmente soar mais próximas aos leitores, pois se na prática japonesa o ancestral é alvo de devoção, na “representação” (CHARTIER, 2002), criada por Albuquerque, é o próprio Buda a figura central. Além disso, embora fale dos elementos ritualísticos do Budismo japonês, esses elementos se tornam algo novo que ganham uma última característica fundamental: a ritualística é acompanhada da meditação. Essa construção foi elaborada visando à divulgação do Budismo no Brasil e principalmente do Busshinji.

Isoladamente de todo o conjunto das outras colunas esses elementos destacados aparentam ser um intermediário entre o Zen Budismo moderno e o étnico. Pois, ao mesmo

tempo em que podemos perceber um direcionamento para as práticas japonesas, essas mesmas práticas assumem outras facetas, possivelmente, devido às leituras budistas ocidentais do próprio autor. Mas há uma clara predominância dos elementos religiosos e, portanto, do próprio entendimento do Budismo enquanto uma religião. Entretanto, essa mesma compreensão é reavaliada em textos como “Religião ou filosofia?” de 23 de agosto de 1978, no qual Albuquerque respondeu uma carta em foi perguntado se o Budismo é uma religião ou filosofia.

Em sua resposta, o autor problematizou o que seria filosofia, destacando que para o budista é necessário superar a indagação das questões últimas da vida próprias da filosofia e de fato viver a partir do conhecimento que se tem, superando a razão. De acordo com Albuquerque, a razão, embora mostre os problemas, não resolveria os dilemas da vida diária. Por outro lado, no mesmo texto foi argumentado que

Mas se entendermos que a religião é um altar, estátuas, cerimônias monges que vivem o que buscam, então o Budismo também é uma religião. Todavia se pensarmos que o Budismo é uma religião porque teria um deus especial – o Buda – então o Budismo não é uma religião, pois o Buda não é nenhum deus, somente um Mestre Excelente. (ALBUQUERQUE, 1978m, p. 13).

Nesse sentido, o autor argumentou que o ensinamento do Buda não tem a necessidade de “ler livros” ou seguir “escola”, pois é um exame de “si mesmo” (ALBUQUERQUE, 1978m, p. 13). Portanto, a crença não possuiria preceitos estáticos, sendo caracterizada como algo além de uma religião ou filosofia. Soma-se a isso, a liberdade para o livre questionamento ao alcance de todas as pessoas, ao qual “A porta de entrada para o Budismo é a meditação e esta é ensinada aqui em S. Paulo pelos monges budistas da Comunidade Budista Soto Zenshu, que aos sábados e às 3.as, realizam sessões de meditação em grupo.” (ALBUQUERQUE, 1978m, p. 13).

Analisando essa sequência argumentativa empregada por Albuquerque, podemos perceber que sua busca foi de convencer seu leitor que o Budismo está além das definições de filosofia ou religião e de características relacionadas a essas conceituações. Ao ler essa “representação” (CHARTIER, 2002) em comparação com a do texto anterior podemos dizer que aqui a definição de Budismo se inverteu. Se antes o Budismo fora representado como possuindo rituais, práticas, recitações que se remontam as próprias práticas japonesas, embora modificadas, diante do altar. Agora as “representações” (CHARTIER, 2002) do Budismo foram distanciadas da necessidade de seguir preceitos e o próprio questionamento da doutrina se torna fundamental. Mas esses questionamentos deveriam ser direcionados pela prática da

meditação ensinada pelos monges budistas no templo. Dessa forma, a anterior “representação” (CHARTIER, 2002) como uma prática religiosa se tornou algo a mais, mas que não pode ser confundida com uma filosofia, que também é insuficiente para a definição do Budismo.

A diferença de um ano entre essas publicações não significa necessariamente uma inversão no pensamento de Albuquerque. Relacionando esses dois textos, podemos depreender que a “representação” (CHARTIER, 2002) criada nas colunas como um todo levou em conta em primeiro lugar o seu público. Ao escrever, o autor pensou em quem leria, quais os possíveis entendimentos e os conhecimentos prévios. Em segundo lugar, ao pensar em leitores ideais, argumentou também como forma de direcionar as leituras, isso pode ser percebido claramente na insistência de Albuquerque em distanciar o Budismo de interpretações circunscritas que o defina como uma filosofia ou uma religião.

Em terceiro lugar esses conflitos de definições estão relacionados com as próprias formas que o Budismo foi “representado” (CHARTIER, 2002) ao longo do tempo, formas essas que Albuquerque manteve contato. Isto é, como algo religioso por parte dos japoneses com ritos, práticas, recitações e práticas delimitadas (por mais que o autor rejeite a imobilidade de preceitos) ou como algo não religioso, ou seja, uma filosofia ou “estilo de vida”, que, como demonstrado pelo historiador Mircea Eliade (1979), está relacionado com os anseios europeus do século XIX em estudar o oculto. A procura desse oculto era como um ponto de apoio para formular uma base crítica ao próprio Ocidente, o oculto seria encontrado no “puro” Oriente, na medida em que este ainda não fora maculado pelos vícios da modernidade. Para Eliade, tal busca estava também em conexão com os movimentos de contracultura dos anos 1960, principalmente, em suas tentativas de ir além dos valores estabelecidos pelas gerações dos pais e avós e descobrir um novo mundo de possibilidades para além do cristianismo.

O interesse pelo oculto existente no Oriente está em sintonia com a análise de Cristina Rocha (2016) sobre a difusão do Budismo no Ocidente, marcado por importantes expansões na década de 1960 com a contracultura e posteriormente no desenvolvimento dos movimentos da Nova Era (ROCHA, 2016). Essas apreensões diversas do que é o Budismo estiveram presentes nas relações de Albuquerque, e seria reducionista não considerar as tensões que o mesmo possivelmente teria enfrentado ao perceber essas “representações” (CHARTIER, 2002) diversas em suas leituras, em sua prática no templo e nas cartas dos leitores.

Dessa forma, entendemos que diante dessa condição de historiador das religiões que se tornou um membro da instituição religiosa, ao criar seu discurso sobre o Budismo no jornal,

Albuquerque parece ter mantido a tensão entre os aspectos do Budismo ritualístico japonês e a forma intelectualizada/moderna que visava à meditação. Mas, ao mesmo tempo, reforçou que o contato com a figura do monge e do templo era fundamental. Podemos notar que ao longo dos textos publicados no *Notícias Populares* ora um dos lados dessa tensão ganhou relevo sobre o outro, sendo também significativa a insistência na ideia de que há interpretações e maneiras de fazer corretas do Budismo. Entendemos que essa escolha, inconsciente ou não, foi uma maneira de atender as duas vias interpretativas que Albuquerque teve contato: a intelectual (moderna) e a étnica (tradicional), que definem e ressaltam aspectos diferentes que o Budismo deveria ter.

Como argumentado, Albuquerque foi influenciado por autores como Suzuki, que “representavam” (CHARTIER, 2002) um Zen Budismo distante dos rituais japoneses, ao mesmo tempo em que frequentava um templo com práticas tradicionais, cujo mestre era um monge japonês. Nesse ponto, também podemos perceber a construção criativa por parte do monge historiador em, conhecendo seu público leitor, aproximar a linguagem do Budismo ao cenário religioso brasileiro.

Ao caracterizar os aspectos marcantes do campo religioso brasileiro, Pierre Sanchis (2001) identifica diversos elementos, entre os quais damos destaque para as referências generalizadas ao cristianismo que se impõem na história brasileira, marcando o universo simbólico e as identidades religiosas. Dessa forma, para Sanchis (2001, p. 19-20), é impossível pensar “[...] o mundo religioso afro no Brasil como ‘puramente’ africano. Afro-brasileiro, sim, entrelaçado com a religião brasileira de origem, o cristianismo.”. Apesar da ideia de religião brasileira de origem ser problemática, pensamos o Budismo no Brasil nos mesmos termos propostos pelo autor: embora o Zen Budismo e o Budismo japonês como um todo partiram de referenciais japonesas, quem construiu as “representações” (CHARTIER, 2002) sobre essa crença no Brasil, nesse caso, em específico, foi um brasileiro para leitores também brasileiros.

Nesse sentido, embora o Budismo tenha sido apresentado como não possuidor de preceitos fundamentais, é preciso notar que os próprios conceitos empregados por Albuquerque demonstram a elaboração de “representações” (CHARTIER, 2002) corretas do ponto de vista religioso, portanto, preceitos fundamentais, mas esses estão adequados à realidade brasileira. Com esse propósito, o texto “Realização prática” publicado em 18 de maio de 1977 destacou que muitas pessoas ao entrarem em contato com o Budismo têm a “errada impressão” (ALBUQUERQUE, 1977k, p. 13) de se tratar de algo distante e que exige o afastamento do mundo profissional e pessoal. Entretanto, o autor ressaltou que o Budismo

“[...] consegue mostrar que a realização é possível aqui e agora.” (ALBUQUERQUE, 1977k, p. 13) e dentre todas as formas de budismos, o Zen Budismo é o que melhor demonstra essas realizações na presente vida.

Analisando essa construção discursiva, percebemos que ao argumentar que existe “errada impressão” ou “atitude falsa” (ALBUQUERQUE, 1977k, p. 13) em relação ao Budismo, o autor estabeleceu uma tentativa de organização das práticas. Essa postura pode ser entendida como uma investidura pessoal de se comprometer em traduzir a “correta” doutrina budista para as pessoas que não tem os mesmos acessos, nesse sentido, Albuquerque buscou uma teoria coerente das práticas e ideias budistas (CERTEAU, 1982), isto é, transformou sua “representação” (CHARTIER, 2002) particular em um conjunto organizado a respeito da crença.

Esse engajamento pessoal possuiu pontos de partida com implicações em termos de lugar social, nas palavras de Certeau: “A evidenciação da *particularidade* deste lugar de onde falo, efetivamente prende-se ao assunto de que se vai tratar e ao ponto de vista através do qual me proponho examiná-lo” (CERTEAU, 1982, p. 23 – Grifos no original). Isto é, para o autor, o lugar de produção tem importantes particularidades na forma como o assunto é desenvolvido ao longo da argumentação. No caso em análise, os principais lugares de pertencimento de Albuquerque foi o acadêmico, como doutorando em História na Universidade de São Paulo, e como praticante Zen budista no Busshinji. Tais espaços impuseram uma série de marcas no discurso de Albuquerque. Estas estiveram na forma de não ditos, isto é, as “leis do meio” (CERTEAU, 1982, p. 72), em que o autor se inseria e, portanto, não podem ser desconsideradas. Afinal, para um acadêmico era importante que seus textos fossem aceitos por seus pares, professores, colegas e orientador, pode-se supor que esse pensamento esteve presente ao escrever no Notícias Populares. Ao mesmo tempo, como religioso praticante, outros frequentadores do Busshinji poderiam também ler sua coluna.

Essas relações pessoais e de trabalho formam redes que se impuseram ao autor, nas quais Albuquerque teve que acomodar seu discurso sobre o Budismo. As pressões desse “lugar social” (CERTEAU, 1982) revelam as obrigações de seu discurso com suas experiências pessoais no templo e na academia. Dessa forma, o que antes era “representado” (CHARTIER, 2002) como uma prática sem preceitos estáticos, aqui possui interpretações corretas que não devem ser confundidas com filosofias ou “cerimonias exóticas” (ALBUQUERQUE, 1977k), afinal, o autor direcionou sua “representação” (CHARTIER, 2002) à ênfase de que o Budismo é prático e presente na vida cotidiana.

Como demonstramos ao longo do presente capítulo, a preocupação em representar o Budismo como benéfico para a vida diária foi uma das grandes preocupações de Albuquerque visando atrair interessados. No entanto, no texto citado, é importante se ater a como o autor buscou delimitar a crença afastando interpretações que do seu ponto de vista não eram condizentes com o Budismo.

Nesse mesmo sentido, por meio da análise das “representações” (CHARTIER, 2002) dos aspectos gerais do Budismo presente nas colunas, percebemos que Albuquerque argumentou para a característica pacífica de sua religião. Exemplo significativo pode ser encontrado na coluna de 10 de agosto de 1977, “Opiniões alheias”. De acordo com o autor, “O Budismo ao longo de sua história de aproximadamente 2.600 anos caracteriza-se por uma tolerância em relação à divergências internas e também para com aquelas pessoas que não o seguem.” (ALBUQUERQUE, 1977r, p. 13). Essa “representação” (CHARTIER, 2002) em que apareceu a ideia do Budismo como adverso a violência, discriminações, intolerâncias e perseguições elaboradas no texto é uma construção histórica criada a partir do contato com o Ocidente e que desconsidera diversas tensões que envolveram o Budismo ao longo do tempo e espaço na Ásia.

De certa forma, essa construção pode ser remetida ao interesse ao oculto descrito por Eliade (1979) durante os séculos XIX e XX, na qual é possível identificar uma revolta ao *establishment* por parte de grupos de indivíduos que

[...] rejeitam a religião, a ética, as convenções sociais e estéticas contemporâneas. Alguns deles são, não somente anticlericais, como a maior parte da elite intelectual francesa, mas também anticristãos; na realidade, eles rejeitam todos os valores judeu-cristãos e os ideais greco-romanos e renascentistas. O seu interesse pelo Gnosticismo e por outros grupos secretos era motivado, não só pela doutrina ocultista, mas também pelo fato de esses grupos terem sido perseguidos pela Igreja. Aqueles artistas estavam procurando, nas tradições ocultistas, elementos anteriores ao Judeu-Cristianismo e ao classicismo grego, ou seja, métodos criativos e valores espirituais egípcios, persas, hindus e chineses. Buscavam seu ideal estético nas artes mais primitivas, na revelação ‘primordial’ da beleza. (ELIADE, 1979, p. 56).

Dessa forma, ao empregar no Budismo suas expectativas de uma prática que não tenha sido violenta, as tensões que essa crença enfrentou foram condicionadas a ideia de corrupções ou desvios temporários locais. Ao elaborar essa “representação” (CHARTIER, 2002), Albuquerque evidenciou suas próprias heranças e leituras ocidentalizantes, além disso, enfatizou esse aspecto como forma de mostrar a atratividade do Budismo como alternativa contemporânea à violência. Isso revela uma construção discursiva que aponta para a utilidade

social do Budismo no Brasil, característico das “representações” (CHARTIER, 2002) modernas da crença. Isto é, o argumento de que a prática budista seria adequada para formar uma moralidade pública superior à vigente que não se dedica ao conhecimento interno. Entendemos que essa forma de “representar” (CHARTIER, 2002) a crença, está conectada não apenas ao “lugar social” (CERTEAU, 1982) de produção de Albuquerque, mas também com seu intuito de divulgar e tornar o Budismo atrativo para o maior número de pessoas.

3.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS “REPRESENTAÇÕES ESTRATÉGICAS” DE BUDISMO

Em vista do que foi apresentado por intermédio das fontes analisadas no capítulo, podemos afirmar que Albuquerque buscou divulgar o Budismo para o maior número de pessoas por meio do Notícias Populares. Essa atividade de divulgação religiosa é percebida a partir de uma visão panorâmica, na qual notamos que suas construções discursivas tiveram a preocupação inicial de apresentar os aspectos gerais do Budismo, no qual a crença apareceu como um todo coerente sem se focar em escolas específicas. Nessa tarefa, o autor criou “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) visando divulgar o Budismo como algo atraente, aberto a todos os interessados, sem preceitos estáticos e incomparáveis com outras religiões ou filosofias de vida.

O conceito de representação foi empregado com base nas formulações de Roger Chartier (2002), no sentido de um trabalho efetuado pelos grupos e/ou indivíduos visando construir uma imagem de si mesmo com o propósito de transformar a percepção interna e externa em relação aos membros do referido grupo, em outras palavras, estabelecer constructos que delimitam o que é e o que não é. Albuquerque, enquanto adepto do Zen Budismo, criou interpretações do próprio Budismo visando perpetuar ideias e assegurar percepções de si mesmo e do grupo que realiza práticas específicas, principalmente relacionadas à meditação. Ao divulgar no jornal essa “representação” (CHARTIER, 2002), o autor esteve em constante negociação entre as “representações” (CHARTIER, 2002) construídas e a percepção que se tinha do Budismo no Brasil do período.

Conforme destacado, entre a “representação” (CHARTIER, 2002) proposta e a percebida pelos leitores do jornal, discordâncias, releituras e novos empregos foram possíveis. De qualquer forma, representar no jornal foi, portanto, uma forma de construir identidade e entendimento correto da crença por meio da classificação, orientação, rejeição e delimitação

das leituras e práticas. Enfim, Albuquerque formulou imagens a respeito do grupo ao qual pertencia a partir de suas próprias expectativas, entendimentos e experiências.

Assim, entendemos que essas “representações” (CHARTIER, 2002) também foram “estratégicas” no sentido empregado por Michel de Certeau (2014). De acordo com Certeau, a estratégia pode ser caracterizada como ações/discursos de um lugar de poder para estabelecer pressupostos e articular forças no mundo visando ordenar e estabelecer maneiras de emprego correto. Essa manipulação se torna possível no momento em que um poder postula um lugar próprio que visa gerir uma exterioridade. No nosso caso, se trata de um intelectual pesquisador do Budismo e membro da instituição religiosa que, a partir de um lugar de poder, o jornal, estabeleceu leituras adequadas para enquadrar e definir a crença. Podemos perceber isso pelo incentivo de Albuquerque à prática e, ao mesmo tempo, a tentativa de controle específico das formas de leitura que eram “representadas” (CHARTIER, 2002). Por exemplo, ao divulgar os benefícios que o Budismo traria ao praticante, o autor fez questão de frisar a importância da prática ser realizada nos espaços institucionais como templos ou grupos com a presença de monges que orientariam as maneiras corretas de fazer.

Sua forma “estratégica” (CERTEAU, 2014) de atuar também pode ser notada pela linearidade teleológica estabelecida da história Zen budista em relação ao próprio Buda histórico. Em diversos momentos, Albuquerque criou um caminhar histórico do Budismo em direção ao Zen Budismo, quase como uma evolução da crença em direção ao seu ápice. Além disso, o autor generalizou a meditação como uma prática básica mantida pelo próprio Buda e demais mestres budistas independentemente da existência de outras práticas. O que lhe foi importante era chamar o leitor a experimentar e conhecer a meditação.

Isso inclusive também esteve presente nas menções às outras crenças que eram evocadas como forma de defesa da especificidade do Zen Budismo. Tudo isso serviu para atestar o papel do Budismo como meio de transformação da sociedade brasileira, o autor acreditava que o Budismo estaria se expandindo no Brasil e encontraria terreno fértil para crescer, pois a crença era compatível com o que os brasileiros acreditavam. Nesse movimento de expansão, Albuquerque admitiu a especificidade do Zen Budismo enquanto uma religião desenvolvida em solo japonês, reconhecer essa característica foi uma forma de pensar na possível mudança que deveria ser operada no cerne da prática ao se estabelecer no Brasil: foco na meditação, uso da língua portuguesa e frequência no templo.

Essas “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) possuem intrínsecas relações com suas vivências e os “lugares de produção” (CERTEAU, 1982) dos quais o autor partiu como membro do Busshinji e pesquisador das religiões. Como pode ser notado pelas poucas

menções a outras escolas budistas, a crença presente no Notícias Populares foi uma leitura construída por um olhar Zen budista que dialogou com diferentes esferas de influência da crença: a étnica, intelectualizada e as leituras dos autores das cartas. Notamos que longe de apresentar formulações fixas, o autor esteve em constante processo de elaboração e reformulação de seu pensamento, às vezes o Budismo apareceu como religião, outras como filosofias ou ainda como algo sem comparação. A troca de informações, recomendações de leituras, conversas informais nesses espaços e as próprias cartas dos leitores foram bases importantes de construção e reformulação de suas “representações” (CHARTIER, 2002) na coluna.

Como demonstramos, Albuquerque tentou direcionar as “apropriações” (CHARTIER, 2002) por meio do mapeamento, produção e imposição de “representações” (CHARTIER, 2002) sobre o Budismo. Esse “gesto cartesiano” (CERTEAU, 2014, p. 93) de uma produção barulhenta, racionalizada, centralizadora e expansionista teve como base os lugares institucionais de pertencimento do autor, principalmente o templo. A existência desse poder preliminar ao saber construído no jornal visou definir a identidade dos fiéis e racionalizar a prática, por meio de recomendação de leituras, exemplos de vidas e especialmente pelo convite a frequentar o Busshinji.

Essas especificidades discursivas só podem ser percebidas por intermédio da atenção na leitura dos pequenos espaços em que aparecem as menções diretas ao Zen Budismo em cada um dos textos do Notícias Populares. Pois, a construção geral nos remete ao equilíbrio entre as posições de religioso e intelectual com ênfase no Budismo geral. Nesse sentido, é interessante ressaltar os movimentos de aproximação e distanciamento para com outros intelectuais que escreveram sobre o Budismo, dentre os quais Suzuki foi exemplar. Como leitor de Suzuki, Albuquerque também defendeu que o Zen Budismo não poderia ser resumido as ideias de religião, filosofia ou modo de vida, efetivamente, se trataria de algo a mais ainda não enquadrado em nenhuma definição. Entretanto, e aqui a mão do religioso que praticava junto a um ambiente étnico se faz presente, o templo, os monges e a comunidade de praticantes seriam os únicos meios para se obter o verdadeiro conhecimento do Zen Budismo.

Tudo isso se somou a atribuição de sentido que o autor investiu em sua coluna Budismo como uma das formas pelas quais os conhecimentos acerca da crença seriam traduzidos para o público mais amplo. Em diversos trechos mostrados no capítulo, podemos notar como Albuquerque assumiu o papel de divulgador e demonstrou seu entusiasmo em realizar a divulgação da crença no espaço do jornal, mesmo que por muitas vezes tenha negado qualquer interesse do Budismo em ser prosélito. Diante desse quadro, podemos

ressaltar que toda essa construção discursiva foi “estratégica” (CERTEAU, 2014) visando estabelecer e orientar as “apropriações” (CHARTIER, 2002) dos leitores. Entretanto, como demonstrado, as cartas são evidências de como as leituras foram muito diversas e fugiram ao controle do monge historiador.

CONCLUSÕES FINAIS: ENTRE “LEITURAS TÁTICAS” E “REPRESENTAÇÕES ESTRATÉGICAS” - A “CIRCULARIDADE” DAS IDEIAS ZEN BUDISTAS NO BRASIL

A grande contribuição e objetivo central da pesquisa foram evidenciar a tese de que as Zen budistas circularam entre grupos de classe média baixa desde, pelo menos, a década de 1970 e que tal fenômeno não foi circunscrito a classe média alta e/ou *nikkeis*. Com essa hipótese que buscamos demonstrar ao longo do trabalho, esperamos contribuir para repensar a expressividade do Budismo no Brasil, bem como os complexos processos de leitura diante do contato com uma nova crença, além de instigar novos trabalhos na área que partam de novas fontes, novos objetos e novos olhares, isto é, que renovem esse campo de atuação tão fértil, mas pouco explorado.

O desenvolvimento desta tese só foi possível devido ao tipo de fonte ao qual tivemos acesso. Como vimos, a variedade de fontes utilizada possibilitou analisar o processo de circularidade do Budismo entre as camadas médias baixas no Brasil. Ao registrar o processo de produção e consumo a respeito das Zen ideias budistas, tal tipologia documental permite abordagens que possibilitem novos caminhos para a pesquisa acadêmica sobre o Budismo no Brasil.

Entretanto, isso só é possível levando em conta a articulação dialógica dos documentos. Em outras palavras, embora seja possível analisar as cartas, as colunas ou mesmo a vida de Albuquerque de maneira isolada, a tese proposta só se comprova quando esses aspectos são colocados em diálogo como sinais de um fenômeno mais complexo. Só é possível dizer que as cartas foram “leituras táticas” (CERTEAU, 2014) por parte dos autores, pois tivemos acesso às colunas de Albuquerque que produziam “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) do Budismo. Da mesma forma, essa “representação” (CHARTIER, 2002) só faz sentido a partir do entendimento do “lugar de produção” (CERTEAU, 1982) ocupado pelo autor, isto é, só chegamos ao monge historiador investigando suas relações com as atividades religiosas no Busshinji e a pesquisa histórica por ele desenvolvida.

Nesse mesmo sentido, embora a figura de Albuquerque como historiador já fosse conhecida por suas produções acadêmicas, as colunas são importantes pistas que nos permitiram refletir sobre sua atuação como monge que desejava e se esforçou para divulgar o Budismo no Brasil. Conforme argumentado, nossa abordagem contempla tanto as “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) criadas por Albuquerque no Notícias Populares como as “leituras táticas” (CERTEAU, 2014) dos autores que elaboraram suas

próprias “representações” (CHARTIER, 2002) do Budismo nas cartas. Como destacado, há um movimento interativo entre as “estratégias e táticas” (CERTEAU, 2014) na construção das diferentes representações.

Ademais, deve-se notar que essa interação não é unilateral. Embora Albuquerque tenha construído “representações estratégicas” (CERTEAU, 2014) sobre o Budismo, as táticas presentes nas cartas fizeram o monge historiador repensar diversas questões das suas próprias representações. Ao entrar em contato com as leituras presentes nas cartas, Albuquerque respondeu criando diálogos com seus leitores. Nesse processo, sua própria representação do Budismo teve que ser repensada. Pode-se dizer que Albuquerque só o fez, pois via genuíno interesse no Budismo por meio das cartas, não é à toa seu entusiasmo presente em nossa epígrafe com os “passos largos” que o Budismo estaria dando no Brasil (ALBUQUERQUE, 1979e, p. 13).

Portanto, há uma intensa “circularidade cultural” (GINZBURG, 2006; 1988) entre as estratégias e táticas no conjunto documental analisado. Isso ocorreu na medida em que as cartas foram escritas por diferentes pessoas que tiveram contatos com uma representação específica do Budismo e a partir disso adequaram/bricolaram termos, concepções e ideias budistas ao seu vocabulário. É nesse sentido que o conceito de “circularidade” presente nas formulações de estudiosos das trocas culturais, como Carlo Ginzburg (1988; 2006), nos ajudam a entender esse fenômeno.

Ao partir da circularidade, conseguimos perceber as estratégias e táticas nos processos de interação com determinadas crenças, esses processos não podem ser lidos como mera imposição de cima para baixo ou de baixo para cima. Há um complexo processo de circularidade cultural, isso não se trata de uma imposição de doutrinas que serão absorvidas, mas sim de uma construção da crença e da identidade, que envolve negociações, rejeições, contrapontos, mudanças e aceitações dos diferentes sujeitos históricos do processo. De fato, como afirma Ginzburg (2006, p. 10), “[...] entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo [...]”. Para o autor, a grande dificuldade está em encontrar os momentos e tempos dessas influências mútuas e sua preservação nas fontes.

Ao partir dessas categorias de análise para a operacionalização da nossa pesquisa, foi possível estabelecer um processo análogo, pois as cartas e colunas analisadas no presente trabalho partem de momentos em que é possível perceber esses relacionamentos mútuos que Ginzburg estabelece. As cartas revelam leituras criativas da construção “estratégica”

(CERTEAU, 2014) elaborada por Albuquerque em relação ao Budismo, esses novos usos foram elaborados a partir dos elementos que estavam historicamente à disposição dos autores.

Conforme demonstramos, por serem indivíduos de condições menos favorecidas e que viveram em um país extremamente desigual como o Brasil, os leitores do Notícias Populares utilizaram de determinada linguagem e cultura própria do tempo e espaço em questão. É esse “horizonte de possibilidades latentes” (GINZBURG, 2006, p. 20) que buscamos entender para analisar as formas de representação do Budismo criada pelos leitores, pois a documentação revela aspectos mais amplos do fenômeno religioso no Brasil.

Como discutido, o processo de “circularidade” (GINZBURG, 2006; 1988) entre as ideias budista elaboradas por Albuquerque e as novas representações criadas pelos leitores do Notícias Populares ganhou materialidade nas cartas. Embora a documentação disponível não permita afirmar que Albuquerque leu todas as missivas, podemos demonstrar que existiram momentos de trocas epistolares entre os leitores/autores e o monge historiador nas quais podemos perceber justamente a circularidade entre estratégias e táticas. Não sabemos com exatidão quantas respostas privadas existiram por meio de cartas por parte de Albuquerque, mas temos no próprio jornal respostas frente às questões do público leitor.

Essas ocorreram 22 vezes e as mais significativas são aqui apresentadas para demonstrar a circularidade cultural em questão. A primeira das respostas se deu em 02 de março de 1977 na coluna “Resposta a um presidiário”, na qual Albuquerque narrou uma história tibetana sobre um criminoso que renasceu na forma de um cavalo em um dos infernos budistas. Esse ser deveria, junto a outros companheiros, puxar uma carroça enquanto era fustigado por demônios

Neste momento, um sentimento de profunda compaixão surgiu no coração do excriminoso, convertido em cavalo, num dos infernos.

– Soltem a meus companheiros, disse a seus carrascos, deixando-os livres, eu carregarei sozinho o carro.

– Animal miserável, gritou enfurecido um dos demônios, os três juntos não podem mover o carro, como te atreves a querer fazê-lo sozinho?

E num acesso de fúria, deu um galope pesado com o cabo de ferro de seu chicote sobre a cabeça do cavalo compassivo. Este caiu morto e imediatamente renasceu num paraíso. (ALBUQUERQUE, 1977f, p. 13).

Logo após o relato, Albuquerque ressaltou que não se pode tomar a parábola ao pé da letra, em suas palavras “Gostaríamos de frisar, que o renascer na situação de um animal na história acima, tem a conotação de ensinar por um exemplo bem concreto, a situação de quem vive angustiado com a sua consciência.” (ALBUQUERQUE, 1977f, p. 13). O autor defendeu

que não devemos esperar para mudar na próxima vida, pois o “O inferno está aqui nesta vida.” (ALBUQUERQUE, 1977f, p. 13), na qual a compaixão deve ser exercida no agora.

Comparando com a data das cartas enviadas por indivíduos desprovidos de liberdade analisadas com detalhes no capítulo II, fica claro que essa resposta foi para a carta de 05 de janeiro de 1977 (J. S. S., 1977), no qual, entre os pedidos feitos, está o de que gostaria de “[...] ler um grande livro de oração budista [...]” (J. S. S., 1977). Não sabemos se Albuquerque enviou algum tipo de material para o solicitante, mas é significativo perceber que sua resposta no jornal se centrou na condição de presidiário que o autor estava. Como consequência, esteve presente a ideia de que independente do crime cometido era possível a redenção por meio da compaixão budista, que deveria ser exercida no agora. Tal resposta elaborada por Albuquerque só encontra sentido a partir da solicitação feita pelo autor da carta, falar da compaixão budista por meio de uma história tibetana que envolve um criminoso se fez necessário para haver uma comunicação significativa com seu público leitor. Pois, este lhe solicitava questões específicas que não poderiam ser respondidas, por exemplo, com divagações sobre aspectos intelectualizados da crença.

Além dessa, a próxima carta que Albuquerque respondeu individualmente no jornal foi em 19 de julho de 1978, “Nada dá certo para mim”

Nada dá certo para mim

Recebemos uma carta, que passaremos a transcrevê-lo em baixo, em seguida a resposta. Por discricção omitiremos o nome do remetente.

‘Para mim nada tem dado certo. Sou soldado da PM do Estado, 50 anos e 27 de trabalho. Estou desquitado de minha companheira há 3 anos, temos 3 filhos maravilhosos, uma menina moça com 18 anos que adotei como filha, sendo ela filha de minha companheira, o pai desta menina faleceu a uns 10 anos, a menina tem momentos que ela parece que tem ódio de mim. Eu já fumei, já fui alcoólatra uns 10 anos, bebia de fazer vergonha par meus filhos. Eu atualmente trabalho e resido em São José do Rio Preto, e minha companheira reside em V. Já fui em toda e qualquer religião, para ver se consigo me reconciliar com a mãe de meus filhos, mas a menina não quer, dizendo que se eu voltar a viver com a mãe dela, ela some de casa. Que devo fazer para convencer esta menina? Por intermédio de Notícias Populares consegui o vosso endereço’. A. C. B. (ALBUQUERQUE, 1978i, p. 13).

Essa carta transcrita no jornal foi enviada em 25 de junho de 1978 (A. C. B., 1978), as alterações textuais que Albuquerque fez foram mínimas em relação à escrita original. De toda forma, diante da angústia do autor, Albuquerque deixou claro que “[...] não se espera que eu vou dar-lhe uma solução pronta e definitiva para os seus problemas. A minha resposta em resumo é que o sr. mesmo deverá encontrá-la. Eu somente posso indicar algumas pistas.” (ALBUQUERQUE, 1978i, p. 13). Antes de indicar essas pistas, Albuquerque buscou acolher

o autor da carta aconselhando-o a não se condenar eternamente por suas escolhas e sugere que ele coloque as “emoções em ordem” (ALBUQUERQUE, 1978i, p. 13).

Para isso, o aconselhou a realizar a meditação Zen budista. Ensinou a postura corporal, a posição das mãos, o ritmo da respiração e o tempo de duração: 15 minutos por dia. Alerta que pode parecer difícil, mas “Seus efeitos são inúmeros. E logo o sr. saberá quais são.” (ALBUQUERQUE, 1978i, p. 13), sendo que

Logo as pessoas de sua família, os seus companheiros de trabalho, notarão mudanças no sr. Além disso poderá ver melhor qualquer solução para os problemas que o atrapalham. Note bem, ninguém no mundo pode resolver os seus problemas, somente o sr. E se vier a S. Paulo procure a Comunidade Budista Soto Zenshu, que fica na Rua São Joaquim, 285, Liberdade, para meditar junto com outras pessoas, pois aos sábados e às 3 as há sessões de meditação em grupo dirigidas por monges budistas. Iniciam-se a partir das 18,30 hs e abertas a todas as pessoas. (ALBUQUERQUE, 1978i, p. 13).

Como já indicado, aqui podemos perceber o movimento de Albuquerque em direcionar os leitores a uma interpretação específica do Budismo. Pois, se por um lado o autor da epístola buscava uma solução, tendo inclusive recorrido a “[...] toda e qualquer religião [...]” (A. C. B., 1978), Albuquerque direcionou sua resposta afirmando que a solução budista é interior e deve ser encontrada na meditação pela própria pessoa. Essa prática lhe permitiria não apenas solucionar o problema familiar, mas também proporcionar uma vida melhor que seria perceptível pelas pessoas ao redor. Uma rápida comparação nos permite perceber a adequação da mensagem em relação à carta enviada pelo presidiário, lá a centralidade da mensagem girou em torno da compaixão budista, já nessa última, o aspecto mais ressaltado foi a própria meditação Zen budista e o convite para frequentar o templo Busshinji.

No texto de 02 de agosto de 1978, “Princípios do Budismo”, nova carta foi respondida. Trata-se da seguinte carta de 23 de maio de 1978

Ao srs. do
Comunidade Budista Sot Zenshu
Rua São Joaquim n 285
São Paulo Capital
Sr. Eduardo Bastos de Albuquerque, escrevo lhe esta missiva para informa a V. Sa. que sou simpatizante da Filosofia Budista e vejo na mesma verdadeiras perolas de sabedoria, uma verdadeira regra da vida.
A par disso, sendo eu estudante de Direito na Faculdade de Direito Braz Cubas de Mogi das Cruzes, venho por meio deste solicitar de V. Sa. algumas informações a respeito do Budismo.
Gostaria em primeiro lugar de saber se realmente a filosofia budista se assenta em oito principios basicos e quais são estes principios.
Gostaria de saber qual a diferença basica entre a filosofia budista ortodoxa e o chamado Zen Budismo.

Gostaria por ultimo que V. Sa. citasse o nome de uma boa obra que versasse sobre a origem e os fins do Budismo como filosofia ou como religião.

V. A. F.

[Assinatura]

Osasco, 23 de maio de 1978 (V. A. F., 1978).

Também transcrita no jornal, Albuquerque celebrou esse interesse argumentando que cada vez mais o Budismo se torna conhecido e se distancia do “[...] o cultismo [sic.], esoterismo [...]” (ALBUQUERQUE, 1978j, p. 13). Assinalou também que agora existem diversas escolas budistas no Brasil que possibilitam o aperfeiçoamento para os brasileiros, argumentou ainda que o Budismo chinês “[...] era muito teórico e Bolidarma [sic.] estabeleceu uma escola mais voltada para a vivência e ação.” (ALBUQUERQUE, 1978j, p. 13), isto é, o Zen Budismo. Por fim, indicou a leitura dos livros *Zen experiência direta de Libertação* de Nelson Coelho, *Textos budistas e zen-budistas* e também a coluna budista no jornal Folha da Tarde, ambas as publicações de Ricardo Mário Gonçalves.

Por essa resposta, podemos perceber que Albuquerque aprovou a forma com que a pergunta lhe foi feita, todo o conjunto de sua explicação foi em direção aquilo que o autor solicitava. Percebe-se que há um elemento diferenciador desse autor: trata-se de um jovem estudante de Direito, curiosamente, como apresentado no capítulo I, Albuquerque também cursou esse campo do conhecimento. Talvez, por conta disso, tenha aprovado a forma de abordagem por parte do autor e indicado um caminho pela leitura de livros. Ao fazer isso, Albuquerque buscou especificar o Zen Budismo, pois em vez de citar obras que tratem sobre o Budismo geral, preferiu focar em autores com trajetórias dentro do Zen Budismo, afinal esse seria prático e não teórico como o Budismo chinês.

Nova resposta individual foi publicada na coluna “Combatendo os males” de 09 de agosto de 1978 a carta de 02 de fevereiro de 1978 (F. A., 1978). A argumentação de Albuquerque foi iniciada com o entusiasmo de que embora existam “[...] incertezas por parte de alguns dirigentes budistas no Brasil quanto às atividades que o Budismo pode exercer na Comunicade [sic.] Nacional, mas nós temos a certeza que mais que um papel importante, já exerce a forma de remédio para os males.” (ALBUQUERQUE, 1978k, p. 13). A carta respondida foi a seguinte:

Presado Senhor

Eduardo Basto de Albuquerque

Li no jornal, sobre a Comunidade Budista Soto Zenshu, gostaria que me escreve-se respondendo alguma coisa, sobre isso; procurando combater minha depressão nervosa, melancolia, solidão, moro só, em um apartamento, sou solteira, tenho 65 anos.

Peço-lhe a fineza de escrever para o endereço a baixo.

Muito agradecida
 F. A.
 Rua XXX XXX, XXX
 apto. XXX – X° andar
 Bela Vista
 Cep. XXXX São Paulo (F. A., 1978).

Diante dessa súplica, Albuquerque divulgou o endereço do templo e horários das sessões de meditação afirmando que o Zen Budismo ali praticado segue os padrões do Budismo ensinado pelo Buda. Sendo que o

Buda na Índia ensinou que a angústia, a melancolia, a depressão é uma característica dos seres vivos. E isso porque o mundo é impermanente, porque queremos constantemente a nos apegar à nossa mocidade, a nossos amores e inclusive à nossa angústia. O remédio excelente, o remédio para os males é vermos em nós mesmos e por nós mesmos a raiz de todos os males, de nossa depressão. A chave para vermos melhor, tal como ensinada pelo Zen, é a meditação. (ALBUQUERQUE, 1978k, p. 13).

Em seguida reforçou que a solidão é um indicativo para se aprofundar no mundo interior “[...] sem dogmas ou busca de poderes sobrehumanos.” (ALBUQUERQUE, 1978k, p. 13). Tudo isso foi apontado pelo autor como uma “certeza” pela vivência de “[...] milhões de budistas do passado [...]” (ALBUQUERQUE, 1978k, p. 13). Esse tipo de resposta foi uma maneira clara de delinear as expectativas dos autores de acordo com o entendimento que Albuquerque “representou” (CHARTIER, 2002) para o Budismo. Ao classificar a solidão que a autora passou, Albuquerque acolheu suas angústias e abriu espaço para a prática da meditação como forma de superação dessas dificuldades. Nesse sentido, o Budismo foi “representado” (CHARTIER, 2002) como algo único que se difere das outras religiões ou filosofias, na medida em que incentiva a resposta dentro do próprio praticante.

Entretanto, houve vezes em que Albuquerque respondeu buscando redirecionar os leitores para o que ele entendia ser o Budismo correto. Por exemplo, a carta de 04 de maio de 1978:

Digníssimo Sr. Eduardo Basto de Albuquerque da Comunidade Budista Soto Zenshu
 Envio-lhe os meus mais elevados votos de grande estima e consideração
 Sr. Eduardo, estou escrevendo pela 1° vez, pois com esta desejo fazer algumas perguntas referentes à religião Budista
 Há algum tempo tenho vontade de seguir a religião budista e por coincidência amasiei-me com uma moça nissei sendo os pais dela japoneses e sendo budistas ‘fiéis seguidores’, acreditei que também tenho o direito de escolher o que acho ser melhor para mim, mas como não se sendo eu batizado na religião católica posso seguir a religião budista e se posso ou não passar definitivamente para o Budismo. Eu e minha esposa ‘amasia’ E. N.

tivemos uma filhinha a qual foi registrada com o nome de C. N. A. C. e é de meu inteiro interesse seguir essa religião, no entanto desejo saber quais são as exigências e se realmente posso seguir a religião budista, pois tenho muito respeito pela religião budista ‘embora não desprezando outra, é claro’. Leio sempre livros [Ininteligível] no livro ‘a verdade da vida’ que é baseada no Xintoísmo Cristianismo e no Budismo e também a revista Convite à Felicidade e Acendedor da coleção Masaharu Taniguchi. Desejo saber o nome de alguns livros recomendáveis à mim como principiante e se os livros são escritos em japonês, pois não entendo japones apesar de estar estudando japones ‘nippongo’.

Estando eu certo da amavel atenção do senhor para comigo e minha esposa despeço-me atenciosamente esperando por breve resposta.

L. C. A. C.

Rua XX XXX N° XX, Vila XXX Cidade de Suzano, Estado de São Paulo, Cep. XXX

Agradeço também em nome de minha esposa E. N. e nossa filha C. N. A. C. Atenção

Estou enviando envelope e selo p/resposta de acordo com o anuncio do jornal (L. C. A. C., 1978).

Diante dessa série de dúvidas, Albuquerque respondeu no dia 06 de setembro de 1978 na coluna “Em busca do Budismo”, na qual o autor argumentou que “O Budismo no Brasil está vindo com os japoneses porque estes são numerosos aqui no Brasil, mas o Budismo não é uma religião só de japoneses, é para todo o mundo.” (ALBUQUERQUE, 1978n, p. 13). Além disso, afirmou que não é necessário saber japonês para se aprender o Budismo, afinal, existem livros como *Textos budistas e zen-budistas* de Gonçalves em português.

Em relação aos livros mencionados na carta, Albuquerque faz questão de enfatizar que eles não são budistas, mas sim uma “mistura de diversas religiões” (ALBUQUERQUE, 1978n, p. 13), por outro lado, os que ele indicou no jornal são “[...] os livros genuinamente budistas, tal como milhares de anos vem sendo ensinado aos budistas. Não é melhor a gente tomar conhecimento com a verdade diretamente e sem misturá-la, quem sabe até erradamente?” (ALBUQUERQUE, 1978n, p. 13). Em seguida, divulgou o endereço do templo e afirmou que o mesmo aceita todas as pessoas, independente da religião praticada, sendo que “A meditação é muito procurada pelos brasileiros que querem conhecer o **verdadeiro Budismo**, diretamente.” (ALBUQUERQUE, 1978n, p. 13 – grifos nossos). Não é preciso muito esforço para perceber como o Albuquerque buscou direcionar a interpretação presente na carta, e possivelmente em outros leitores, para o “verdadeiro Budismo”, que seria o Zen Budismo com sua prática meditativa. Insinuar que a “mistura de religiões” nos livros citados na missiva poderiam ter “erradamente” interpretado o Budismo foi uma forma de defender a existência de interpretações corretas, isto é, a sua praticada no Busshinji.

Já na coluna de 10 de outubro de 1979, “Caminho de vida”, o autor respondeu a seguinte carta enviada em 31 de agosto de 1979:

São Paulo 31 de agosto 79.

Ao senhor Eduardo Basto de Albuquerque, ê demas membro da comunidade bomdia. Eu U. L. R., espero que esta o encontre com a saúde e muita falicidades.

SR. Eduardo eu lí A sua mençagem que escrevera em um jornal. ê [Ininteligível] a escrevelo. só que já há muito tempo. eu penço em aderir-me em uma comunidade Budista, mas eu não pensei que fosse- pocivel., eu pençava que esta entidade foce privativa, para ser frequentada por um certo tipo de pessoas.

Pois eu não tenho conhecimento de nenhu negro que foce Budista, ê eu sou negro.

Eu gostaria de ir até o templo Soto Zenshu. gostaria ê assim que me convidasem eu irei.

SR. Eduardo deve esta pensando se eu não-tenho religião não não tenho, Senhor Eduardo. por aqui vou termina. ê subescreo pela a Atenção dispençada U.L.

Obrigado. (U. L. R., 1979).

Ao transcrever essa carta, Albuquerque corrigiu os erros ortográficos, de pontuação e gramaticais. Logo após isso, declarou que o “[...] convite fica aqui renovado a si e a todos is [sic.] leitores que quiserem ir a um templo budista.” (ALBUQUERQUE, 1979h, p. 13), divulgando o endereço das sessões de meditação e acrescentou que tais atividades são “[...] abertas a todas as pessoas, sem nenhuma distinção de raça, cor, sexo ou idade, pobre ou rico.” (ALBUQUERQUE, 1979h, p. 13). Como forma de demonstrar a abertura, Albuquerque reforçou os locais onde o Budismo se desenvolveu, entre os quais a própria Índia, onde vivem pessoa cuja “[...] a maioria possui uma cor escura, bem próxima de povos da África.” (ALBUQUERQUE, 1979h, p. 13). Além disso, o autor ressaltou que o Budismo não se importa com a religião individual de cada pessoa, pois “Nenhuma pessoa está de antemão proibida de ir ao Budismo, por pior que seja seu caráter, assim foi entendido pelos Mestres Budistas de outrora e tem sido praticado pelos nossos dias.” (ALBUQUERQUE, 1979h, p. 13). Mais uma vez, Albuquerque buscou tranquilizar o interessado em frequentar o templo ressaltando o caráter aberto e acessível do Budismo frente aos brasileiros.

É preciso lembrar que essa “representação” (CHARTIER, 2002) desconsidera as formas exclusivistas³² de adesão postas por algumas escolas budistas, além disso, ao divulgar apenas os horários relativos às sessões de meditação, Albuquerque deixou de lado as demais atividades realizadas no templo Busshinji, muitas das quais, eram voltadas para descendentes

³² Ronan Alves Pereira (2002), por exemplo, aponta para a devoção ao Sutra do Lótus e a religiosidade exclusivista pregada por Nichiren.

de japoneses. Essas escolhas na argumentação de Albuquerque não foram aleatórias, a todo o momento o autor tinha em mente que o Budismo no Brasil teria sucesso, desde que se transformasse a realidade nacional. Nesse processo, não haveria muito espaço para as práticas mais caras ao Budismo japonês: o culto aos ancestrais.

Também na carta de 30 de novembro de 1978 foi perguntado sobre a necessidade de ser descendente de japoneses:

São Paulo, 30/Novembro/1978
 Caro Amigo
 Eduar Basto de Albuquerque
 Gostaria de conhecer mais de perto a filosofia budista, não sou japonês e nem nissei, mas sou meio vidente pois nasci dia 5-12- três dias antes da iluminação de Buda, queria participar das sessões na comunidade budista soto zenshu do mestre zen, e se vende livros sobre a filosofia budista e sobre o retiro em Vitória no Espírito Santo.
 Desde já muito obrigado pela atenção
 [Assinatura]
 Meu nome: D. A.
 Cep XXX Rua XXXX XXX. XXXX
 São Paulo, Capital (D. A., 1978)

Diante disso, em 24 de janeiro de 1979 no texto “Dando informações”, Albuquerque esclareceu que o templo Busshinji “[...] conta com diversos discípulos monges e leigos, japoneses e brasileiros e até de outras nacionalidades. Não é necessário ser japonês ou oriental para seguir o Budismo. O Budismo é um movimento universal, que existe hoje em quase todos os países do mundo.” (ALBUQUERQUE, 1979a, p. 13). Informou também que não é necessária nenhuma preparação ou contribuição financeira para frequentar o templo ou mosteiro no Espírito Santo. Por fim, narrou brevemente a história de fundação do Budismo até o Japão, convidando o autor da carta a participar e conhecer pessoalmente nos endereços do Zen Budismo.

É interessante notar que Albuquerque nem comentou sobre o autor ser “meio vidente” ou sua data de nascimento. Parece que há uma objetividade em direcionar os interessados para as instalações oficiais e para as leituras recomendadas, através das quais gradativamente a crença seria ensinada da maneira correta. Seu comentário para a questão financeira também não deve ser desconsiderado, afinal, Albuquerque sabia qual era o público do jornal e que a condição financeira era fator importante para muitos interessados na crença.

Fora essas respostas em que partes das cartas foram transcritas no próprio jornal, existiram aquelas em que Albuquerque apenas citou os nomes das pessoas e fornecia respostas curtas. Exemplo disso é a coluna sem título de 11 de maio de 1977

Temos recebido diversas cartas de leitores. Neste número responderemos algumas, mas só citaremos as iniciais dos nomes e a localidade dos leitores.

M.L.F.B. - Poá – Fiquei muito satisfeito com sua carta. Você quis ser budista e esta coluna deu-lhe a oportunidade tanto desejada. Continue sempre a praticar o apoio às Joias Sagradas do Budismo. Sim, mantenha a vela e o incenso acesos durante toda a prática, podendo apagá-los ou não após o término. A lista de livros é meramente indicativa. Creio que você sozinha poderá escolher numa livraria qual o livro que mais lhe agrada.

Segue resposta por carta.

M.V. - SP. - Agradecemos o ‘Selo de Deus e o sinal da apostasia’.

V.L.S.M. - Araçatuba – Você quer saber mais sobre o Budismo. Continue lendo esta coluna e a coluna budista publicada pelo prof. Ricardo Mário Gonçalves às terças feiras na ‘Folha da Tarde’.

O.S.C. - Osasco – Seu pedido foi atendido numa das nossas edições de Notícias Populares, do dia 16-03-77.

A.P. de Oliveira e Família – Porto Alegre – Agradecemos a mensagem da ‘Imunização Racional’.

J.B. - Foz de Iguaçu – A Yoga do Budismo será objeto de um próximo artigo. Se você tem interesses mais físicos que espirituais no Budismo, convém procurar uma academia de judo, karatê ou jiu-tsu, pois estas artes marciais inspiradas no Zen Budismo poderão dar-lhe o que procura. Porém, atenção, você terá de esforçar-se

M.T.D.L.S. - Jardim Paris – SP – Continue seguindo esta coluna.

F.F.F. - Alto Paraná – Pode-se meditar no Senhor Buda e especialmente solicitar a sua Grande Compaixão. Ninguém pode melhorar seus poderes. Isso só depende de sua vida. Como você pensa e age. ‘Não praticar o mal, procurar praticar o bem, purificar a mente, este é o ensinamento dos Budistas’. Esta é uma antiga frase oriental. Medite sobre ela.

M.L.S. - Pari – SP – Você poderá encontrar livros sobre Budismo na livraria Hemus, na Av. São João, na Livraria ‘O Pensamento’ na Rua Rodrigo Silva ou em qualquer outra livraria de S. Paulo. Anteriormente ao Buda Sidarta Gautama existiram outras Budas, porém seu número e nomes variam de escola para escola. Importa anotar isso: o Senhor Buda passou por reencarnações diversas até livrar-se totalmente da roda da reencarnação. Quanto aos 7 budas que você encontra nas lojas, nada mais são do que os populares deuses chineses da boa sorte, espécie de orixás chineses. Não se encontra no Brasil imagens dos Budas anteriores.

(ALBUQUERQUE, 1977j, p. 13 – grifos nossos).

Interessante notar como cada pessoa foi respondida em sua especificidade, isto é, para M. L. F. B. (1977), ele sugeriu que ela mesma poderia escolher sozinha um livro budista, enquanto que, para V. L. S. M. (1977) e M. T. D. L. S. (1977), foi recomendado manter a leitura da coluna. Inclusive, para M. L. S. (1977), livros específicos foram sugeridos³³. É notável perceber também que para M. L. F. B. Albuquerque acrescentou “segue resposta por carta.”, pista significativa de que o autor se comunicou também por epístolas privadas com seus leitores, não se limitando ao espaço do Notícias Populares.

³³ Além dessas, as cartas mencionadas foram de 12 de janeiro de 1977 (M. V., 1977); 21 de março de 1977 (O. S. C., 1977); 24 de março de 1977 (A. P., 1977); 15 de março de 1977 (J. B., 1977a) e 26 de janeiro de 1977 (F. F. F., 1977).

Essa argumentação ganha mais força ao observamos as inscrições presentes nos envelopes. Do total de epístolas coletadas, apenas 83 cartas foram preservadas com seus respectivos envelopes dos Correios, ao olhar os detalhes desses materiais, percebemos certas inscrições que muito provavelmente foram realizadas por Albuquerque. Dentro do nosso recorte, em pelo menos 24 envelopes, notamos algum tipo de anotações que pode ter sido feita por Albuquerque, a caligrafia dessas anotações é muito parecida entre si e em grande parte das vezes foram anotadas no mesmo lugar: o verso do envelope. Tais anotações foram: “já”³⁴, “sim”³⁵, “já respondido”³⁶, “já pelo jornal”³⁷, “não”³⁸, “respondido”³⁹, “já respondido pelo jornal”⁴⁰, sendo em três casos a letra é ininteligível⁴¹.

Embora seja difícil afirmar com certeza se marcações como “já”, “sim” e “não” tenham sido feitas para denotar respostas por cartas privadas. As demais marcações de fato indicam cartas que foram respondidas. Isso significa que podemos ter um grau de certeza ainda maior ao afirmar que Albuquerque leu pelo menos parte das cartas, isto é, os leitores do Notícias Populares atuaram como editores que alteraram, direta ou indiretamente, o direcionamento dos temas, pois a publicação de textos para responder as dúvidas das cartas necessariamente tocavam nos assuntos das próprias missivas. E mesmo que não sejam respondidas, só do fato das cartas terem sido lidas seguramente faziam Albuquerque repensar seu modo de escrita e sua “representação” (CHARTIER, 2002) sobre o Budismo.

Com base nas cartas e nas respostas publicadas, podemos notar como o autor se esforçou para direcionar os seus leitores. Essa tentativa teve como lógica básica a indicação do templo Busshinji como local adequado de prática e do aprendizado do Budismo, a valorização e centralidade na meditação e a indicação de livros Zen budistas para aqueles que desejavam um aprofundamento nos temas tratados na coluna.

Ao olharmos o conjunto das respostas elaboradas por Albuquerque, fica evidente suas tentativas de guiar os leitores para caminhos “corretos” na interpretação acerca do Budismo. Esses caminhos iam a uma direção precisa: o espaço institucional, representados pela figura

³⁴ Cartas de 03 de abril de 1977 (G. R., 1977), 03 de maio de 1977 (H. M., 1977), 26 de maio de 1977 (C. A. V., 1977) e 12 de maio de 1978 (H. M. C., 1978).

³⁵ 09 de fevereiro de 1977 (A. P. F., 1977) e 03 de abril de 1977 (M. L. F. B., 1977).

³⁶ 02 de fevereiro de 1978 (F. A., 1978), 04 de maio de 1978 (L. C. A. C., 1978), 30 de novembro de 1978 (D. A., 1978), 02 de junho de 1979 (A. E. S., 1979) e 31 de agosto de 1979 (U. L. R., 1979).

³⁷ 02 de maio de 1978 (R. S. R., 1978), 23 de maio de 1978 (V. A. F., 1978), 25 de junho de 1978 (A. C. B., 1978), 27 de junho de 1978 (C. P. S., 1978) e 29 de junho de 1978 (S., 1978).

³⁸ 30 de dezembro de 1976 (C. R. A., 1976), 15 de março de 1977 (J. B., 1977a) e 27 de janeiro de 1977 (M. T. D. L. S., 1977).

³⁹ 11 de março de 1978 (E. C., 1978).

⁴⁰ 28 de setembro de 1978 (O. C. L., 1978).

⁴¹ 12 de janeiro de 1977 (M. V., 1977), 30 de março de 1977 (M. R. A. S., 1977) e 28 de abril de 1978 (D. S. B., 1978).

dos monges ou do próprio templo Busshinji. Nesse sentido cabe uma reflexão: os leitores do Notícias Populares seguiram as indicações?

Não existem fontes suficientes que possam indicar uma resposta exata para essa questão, entretanto, com base nos trabalhos realizados no Busshinji nos anos posteriores a 1980 por Cristina Rocha (2014), pode-se dizer que não houve uma penetração de membros das classes médias baixas sem descendência japonesa no templo. Ao pensarmos o porquê disso, podemos chegar à constatação que as circunstâncias objetivas ligadas a realidade socioeconômica do público do jornal foi um fator fundamental para esse distanciamento. Ora, a todo o momento Albuquerque indicava a frequência ao templo no Bairro da Liberdade, que embora já contasse com uma estação de metrô desde 1975, é extremamente inacessível para a maioria dos trabalhadores residentes das periferias. Isso sem mencionar os dias e horários indicados: sábados e terças-feiras às 18h30. Considerando que a maioria dos trabalhadores tem sua jornada de trabalho de segunda a sábado e os horários de saída dos serviços é, via de regra, às 18h00, como frequentar o templo para realizar a meditação em tais circunstâncias?

Dessa forma, não é possível falar do interesse no Budismo sem mencionar as questões objetivas presentes na sociedade. Além disso, parece ter existido uma opção, consciente ou inconsciente, da própria comunidade budista, particularmente a Zen budista, em se voltar para outros setores: os descendentes de japoneses e as classes médias altas brasileiras. Portanto, excluídos dos espaços tradicionais de prática, restou ao “homem ordinário” (CERTEAU, 2014) o interesse por vias improvisadas que raramente são registradas, mas que expressam maneiras próprias da transformação religiosa. Felizmente, as cartas que chegaram até nós são parte dessa inventividade nova e original formulada no Brasil.

Tais resultados foram possíveis pela abordagem utilizada a partir das fontes analisadas, efetivamente, ao longo da tese demonstramos que as ideias Zen budistas estiveram presentes entre diferentes grupos de classe média baixa desde pelo menos a década de 1970. Conforme evidenciado pela análise das fontes, o fenômeno da circularidade das ideias Zen budistas não foi circunscrito a classe média alta e/ou *nikkeis*. Afinal, os leitores do Notícias Populares, jornal voltado para as ditas classes populares, se interessaram e realizaram esforços para conhecer melhor os aspectos da crença. Materializando esses interesses na forma das cartas, os leitores apresentaram suas dúvidas construindo diferentes aplicações para o Budismo.

Embora as leituras fossem individualizadas e cada carta analisada tenha particularidades ligadas às histórias de vida dos autores. O processo de interesse no Budismo foi indissociável de um fenômeno mais amplo presente no Brasil. Percebemos isso pela

grande demanda dos leitores por auxílio nas mais variadas formas: material, emocional e espiritual. Dessa forma, a aplicabilidade prática da crença foi condição indispensável para a transformação do interesse em prática efetiva.

Tal associação entre a crença e o auxílio na vida das pessoas só encontra sentido a partir das condições objetivas as quais os autores estavam inseridos, isto é, por serem brasileiros que viviam em um contexto de desigualdade social é que os elementos relacionados a uma intervenção na presente vida foram importantes. Esse conjunto de referências e conhecimentos que denominamos de “bagagem cultural” (PESAVENTO, 2007) é historicamente partilhado.

Como podemos notar, essa interação com o Budismo é significativamente diferente se comparada com a dos intelectuais de classe média ou dos *nikkeis*, pois, no primeiro caso, a busca se relacionava a demanda por uma “filosofia de vida”, já no segundo, se centrava no atendimento aos ritos mortuários. Portanto, percebe-se a singularidade das solicitações presentes nas cartas. Elas revelam aspectos até então negligenciados pela produção acadêmica, pois fogem daquilo que grande parte dos trabalhos está acostumado a procurar: o aspecto institucional.

Esse silêncio é parte da consagração do olhar acadêmico para certas questões em proveito de outras, entretanto, conforme argumentado, o institucional idealiza a existência da figura pouco volátil do praticante ideal. A visão apresentada por nós, que parte da ideia de “peregrino” (HERVIEU-LÉGER, 2008), problematiza essa suposta estabilidade nas práticas e identidades religiosas. O fenômeno religioso, tal como se apresenta nas fontes, esteve a todo o momento em constante transformação em um processo de leituras e releituras.

Associações como as figuras de Buda com Jesus, Budismo com solução para problemas espirituais, entre outros, foram frequentes nas cartas. Percebe-se que essas associações não foram aleatórias, mas parte integrante de um jogo “tático” (CERTEAU, 2014) de leitura construído pela “bagagem cultural” (PESAVENTO, 2007) de cada autor. Esses golpes criadores de novos usos para o Budismo, por vezes, se distanciaram das “representações” (CHARTIER, 2002) criadas pelo monge historiador.

Ao longo da tese, demonstramos que, ao construir sua representação, Albuquerque estabelecia elementos como a meditação sentada (*zazen*) como base do Budismo, entretanto, esta se trata de um aspecto particular do Zen Budismo. Essa generalização de uma prática particular para todos os budistas também esteve presente na linearidade teleológica estabelecida pelo autor, na qual o próprio Buda teria fundado o Zen Budismo. De fato, em sua narrativa, Albuquerque estabeleceu um caminho histórico rumo ao ápice das práticas

budistas, o Zen Budismo. Tal representação está conectada com a leitura europeia/modernista da crença, na qual elementos importantes para o Zen Budismo japonês, como o culto aos ancestrais, foram colocados em segundo plano.

Essa forma de representação tem sentido ao pensarmos o que Albuquerque vislumbrava com seu trabalho no jornal: divulgar o Budismo para o maior número de pessoas. Para tanto, a crença deveria ser adaptada à realidade brasileira, tendo foco na prática meditativa. Ficou evidente que tal proposta era um desejo/crença por parte do autor, afinal, “O Budismo caminha a passos largos no Brasil [...]” (ALBUQUERQUE, 1979e) e transformaria a vida de muitas pessoas. Essa expansão encontraria espaço, pois a crença seria compatível com o que os brasileiros já acreditavam.

Albuquerque deixava claro e reforçava a necessidade dessa meditação ser guiada por monges especializados, na medida em que o verdadeiro Budismo só seria aprendido e praticado corretamente com o auxílio dos monges, templos e comunidade de praticantes. Dessa forma, em sua representação, o templo Busshinji era o lugar ideal para se aprofundar na crença e desfrutar dos seus benefícios. Conforme demonstrado, essa representação não é aleatória, ela reflete a mesma escolha que Albuquerque fez para si.

Notamos que no período de escrita das colunas no jornal, Albuquerque estava justamente transitando com grande intensidade entre os polos acadêmicos e religiosos do Budismo em suas atividades diárias. Muitas vezes, os debates que apareciam nesses espaços eram repercutidos na própria escrita, seja em relação à questão das experiências dentro do templo que eram relatadas no Notícias Populares ou as discussões sobre a relação entre Budismo e trabalho presentes em sua tese e no jornal.

Conforme apontado, diante dessa “representação estratégica” (CERTEAU, 2014), uma série de “leituras táticas” (CERTEAU, 2014) foi realizada invertendo, concordando, enfim, transformando o Budismo. Esse fenômeno não foi isolado na medida em que ocorreu um processo de trocas recíprocas. Vimos que houve uma intensa circularidade cultural, na qual as representações de Albuquerque não podem ser vistas como imposições isoladas das múltiplas leituras feitas pelos autores. Da mesma forma, as leituras estão atreladas às próprias formas empregadas por Albuquerque ao escrever sobre o Budismo. É justamente nesse jogo interativo que ideias, elementos, e práticas a respeito do Budismo foram formuladas.

Com isso, percebemos que os interesses expostos nas cartas se distanciam das abordagens tradicionais em relação ao Budismo no Brasil presentes na historiografia brasileira. Por não terem conquistado o mesmo espaço institucional que os intelectuais ou *nikkeis*, esses outros interesses no Budismo foram deixados de lado, quando não

desconsiderados. Essa atitude reproduz o próprio discurso religioso, tal qual feito por Albuquerque ao redirecionar os leitores para o que ele entendia ser o Budismo correto.

Dessa forma, as fontes analisadas na tese evidenciam para os múltiplos interesses e apresentam outro cenário de circularidade da crença em território nacional. Esperamos com isso, ampliar o horizonte de possibilidades ao se pensar no campo religioso brasileiro e, de maneira mais específica, complexificar o quadro do Budismo no Brasil, apontando para a necessidade de trabalhos de fôlego que se desvencilhem dos quadros institucionais.

REFERÊNCIAS

Fontes

Jornais

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. O que é Budismo. **Notícias Populares**, São Paulo, 29 de dez. de 1976, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Budismo e trabalho. **Notícias Populares**, São Paulo, 05 de jan. de 1977a, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [SEM TÍTULO]. **Notícias Populares**, São Paulo, 12 de jan. de 1977b, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Budismo e morte. **Notícias Populares**, São Paulo, 19 de jan. de 1977c, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [SEM TÍTULO]. **Notícias Populares**, São Paulo, 26 de jan. de 1977d, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Zen Budismo. **Notícias Populares**, São Paulo, 02 de fev. de 1977e, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Resposta a um presidiário. **Notícias Populares**, São Paulo, 02 de mar. de 1977f, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A cegueira das pessoas. **Notícias Populares**, São Paulo, 09 de mar. de 1977g, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Como tornar-se budista. **Notícias Populares**, São Paulo, 16 de mar. de 1977h, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Procissão do nascimento de Buda. **Notícias Populares**, São Paulo, 06 de abr. de 1977i, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [SEM TÍTULO]. **Notícias Populares**, São Paulo, 11 de maio de 1977j, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Realização prática. **Notícias Populares**, São Paulo, 18 de maio de 1977k, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Só sofrimento?. **Notícias Populares**, São Paulo, 25 de maio de 1977l, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Zen e judo. **Notícias Populares**, São Paulo, 06 de jun. de 1977m, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A voz do silêncio. **Notícias Populares**, São Paulo, 15 de jun. de 1977n, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Religião e Sociedade. **Notícias Populares**, São Paulo, 20 de jul. de 1977o, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Princípios básicos (II). **Notícias Populares**, São Paulo, 27 de jul. de 1977p, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Princípios básicos (I). **Notícias Populares**, São Paulo, 03 de ago. de 1977q, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Opiniões alheias. **Notícias Populares**, São Paulo, 10 de ago. de 1977r, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Catecismo budista (I). **Notícias Populares**, São Paulo, 17 de ago. de 1977s, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Catecismo budista (II). **Notícias Populares**, São Paulo, 24 de ago. de 1977t, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Catecismo budista (III). **Notícias Populares**, São Paulo, 31 de ago. de 1977u, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Um estalito. **Notícias Populares**, São Paulo, 26 de out. de 1977v, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Missão ecumênica. **Notícias Populares**, São Paulo, 07 de dez. de 1977w, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Um pouco de Zen. **Notícias Populares**, São Paulo, 14 de dez. de 1977x, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Fim de ano. **Notícias Populares**, São Paulo, 28 de dez. de 1977y, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Riquezas do saber. **Notícias Populares**, São Paulo, 04 de jan. de 1978a, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Tirando o véu. **Notícias Populares**, São Paulo, 15 de mar. de 1978b, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Quebra mas não dobra. **Notícias Populares**, São Paulo, 19 de abr. de 1978c, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [SEM TÍTULO]. **Notícias Populares**, São Paulo, 17 de maio de 1978d, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Construções. **Notícias Populares**, São Paulo, 31 de maio de 1978e, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. E a mente?. **Notícias Populares**, São Paulo, 07 de jun. de 1978f, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Prático com os outros. **Notícias Populares**, São Paulo, 28 de jun. de 1978g, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Formas ilusórias. **Notícias Populares**, São Paulo, 05 de jul. de 1978h, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Nada dá certo para mim. **Notícias Populares**, São Paulo, 19 de jul. de 1978i, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Princípios do Budismo. **Notícias Populares**, São Paulo, 02 de ago. de 1978j, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Combatendo os males. **Notícias Populares**, São Paulo, 09 de ago. de 1978k, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Seminário de Yoga e retiros budistas. **Notícias Populares**, São Paulo, 16 de ago. de 1978l, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Religião ou filosofia?. **Notícias Populares**, São Paulo, 23 de ago. de 1978m, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Em busca do Budismo. **Notícias Populares**, São Paulo, 06 de set. de 1978n, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Semana do yoga. **Notícias Populares**, São Paulo, 27 de set. de 1978o, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. O surgir da sabedoria. **Notícias Populares**, São Paulo, 04 de out. de 1978p, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Dando informações. **Notícias Populares**, São Paulo, 24 de jan. de 1979a, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Onde está a paz?. **Notícias Populares**, São Paulo, 07 de fev. de 1979b, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Ensino prático. **Notícias Populares**, São Paulo, 09 de maio de 1979c, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Pedir perdão?. **Notícias Populares**, São Paulo, 27 de jun. de 1979d, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Experimente. **Notícias Populares**, São Paulo, 18 de jul. de 1979e, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Não se iluda. **Notícias Populares**, São Paulo, 05 de set. de 1979f, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Buda. **Notícias Populares**, São Paulo, 26 de set. de 1979g, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Caminho de vida. **Notícias Populares**, São Paulo, 10 de out. de 1979h, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Zen e a tradição japonesa. **Notícias Populares**, São Paulo, 24 de out. de 1979i, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Zen e a tradição japonesa. **Notícias Populares**, São Paulo, 21 de nov. de 1979j, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Para o praticante Zen. **Notícias Populares**, São Paulo, 26 de dez. de 1979k, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. O Culto Japonês da Tranquilidade. **Notícias Populares**, São Paulo, 02 de jan. de 1980a, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Início do Budismo. **Notícias Populares**, São Paulo, 13 de fev. de 1980b, p. 13.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. O caminho do meio. **Notícias Populares**, São Paulo, 26 de mar. de 1980c, p. 13.

Cartas

A. C. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 25 de jun. de 1978.

A. C. G.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 01 de jul. de 1979.

A. E. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 02 de jun. de 1979.

A. H.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 18 de fev. de 1978.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [**Correspondência**]. Destinatário: J. B. R.. 25 de jun. de 1974a.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. [**Correspondência**]. Destinatário: L. O. S.. 25 de jun. de 1974b.

A. Q.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 21 de nov. de 1979.

A. Q. F.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 13 de set. de 1979.

A. P.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 24 de mar. De 1977.

A. P. F.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 09 de fev. de 1977.

C. A.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 25 de maio de 1977.

C. A. V.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 26 de maio de 1977.

C. B. E.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 09 de mar. de 1979.

C. P. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 27 de jun. de 1978.

C. R. A.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 30 de dez. de 1976.

C. R. D.; J. A. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 21 de mar. 1977.

D. A.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 30 de nov. de 1978.

D. V. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 13 de fev. de 1979.

D. S. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 28 de abr. de 1978.

E. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 11 de mar. de 1978.

E. P.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 01 de fev. de 1978.

F. A.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 02 de fev. de 1978.

F. F. F.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 26 de jan. de 1977.

F. F. G.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 28 de jul. de 1977.

G. R.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 03 de abr. de 1977.

H. M.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 03 de maio de 1977.

H. M. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 12 de maio de 1978.

J.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 28 de jan. de 1977.

J. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 15 de mar. de 1977a.

J. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 08 de jun. de 1977b.

J. B. R.. [**Correspondência**]. Destinatário: Mestre Seuzok. 29 de abr. de 1974.

J. C. M.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 07 de maio de 1977.

J. J. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 15 de dez. de 1977.

J. S. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 05 de jan. de 1977.

L. A. R.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 06 de set. de 1979.

L. C. A. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 04 de maio de 1978.

L. S. O.. [**Correspondência**]. Destinatário: Comunidade Budista Sotô-Zenshu. 27 de maio de 1974.

M. A. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 23 de set. de 1977.

M. A. N.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 16 de fev. de 1978.

M. L. F. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 03 de abr. de 1977.

M. L. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 03 de fev. de 1977.

M. R. T.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 05 de jan. de 1978.

M. R. A. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 30 de mar. de 1977.

M. T. D. L. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 27 de jan. de 1977.

M. V.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 12 de jan. de 1977.

N. S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 17 de nov. de 1979.

- O. C. L.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 28 de set. de 1978.
- O. S. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 21 de mar. de 1977.
- R. et al.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 08 de abr. de 1977.
- R. D.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 01 de set. de 1979.
- R. F.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 21 de jan. de 1980.
- R. F. D.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 08 de set. de 1978.
- R. S. R.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 02 de maio de 1978.
- S.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 29 de jun. de 1978.
- S. A. P.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 12 de abr. de 1977.
- S. C.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 27 de jun. de 1977.
- S. E.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 29 de jun. de 1978.
- SEM IDENTIFICAÇÃO. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 05 de jan. de 1978.
- SEM IDENTIFICAÇÃO. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 17 de nov de. 1979.
- T. C. B.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 15 de fev. de 1978.
- T. N.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 01 de mar. de 1978.
- U. L. R.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 31 de ago. de 1979.
- V. A. F.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 23 de maio de 1978.
- V. L.. [**Correspondência**]. Destinatário: Eduardo Basto de Albuquerque. 31 de jan. de 1977.

Outras

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **Memorial**. 2008. 35f. Concurso público para cargo de professor titular na disciplina História das religiões – Universidade Estadual Paulista, Assis.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **Currículo do sistema Lattes**. [Brasília], 28 ago. 2014. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/7111198534712552>. Acesso em: 28 de jan. 2023.

CAPES. **Catálogo de Teses e Dissertações**, 2016. Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 28 de jan. 2023.

ALBUQUERQUE, Leila Marrac Basto de. [Entrevista concedida a] Leonardo Henrique Luiz 2022. Acervo Pessoal.

Bibliografia

ANGRIMANI, Danilo Sobrinho. **Espreme que sai sangue**: um estudo do sensacionalismo na imprensa. São Paulo: Summus, 1995.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **O Irmão e o Mestre**: Contribuição ao estudo da pobreza cristã e budista no século XIII: O Irmão Francisco de Assis e o Mestre Zen Budista Dōguen. 1983. 569f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de São Paulo.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Um mestre zen na terra da garoa. In: USARSKI, Frank (org.) **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 151-170.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 35, p. 61-79, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/30234501>. Acesso em: 03 abr. 2023.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Os intelectuais e o Budismo japonês no Brasil. **Revista Plura**, v. 2, n.2, p. 4-25, 2011. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/336>. Acesso em: 18 jan. 2023.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e silêncio**: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932-1950). 2011. 250 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Do Samsara à ancestralidade: a apropriação do culto aos ancestrais no Budismo japonês. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 32, 277-305, 2018.

AVELINE, Ricardo Strauch. **As Transformações históricas do Budismo e suas implicações ético-sociais**. 2011. 193f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2011.

BAUMANN, Martins. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. **Journal of Global Buddhism**, v. 2, p. 1-43, 2001. Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Downloads/manager,+baumann011.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 183-191, 2006.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. **A imprensa na história do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1995.

CAMPOS JR., Celso de; MOREIRA, Denis; LEPIANI, Giancarlo; LIMA, Maik Rene. **Nada mais que a verdade: a extraordinária história do jornal Notícias Populares**. São Paulo: Carrenho Editorial, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade, 2002.

COHEN, Nissim (Org.). **Ensinamentos do Buda: uma antologia do Cânone Páli**. São Paulo: Devir, 2008.

COHN, Aélia; HIRANO, Sedi. Notícias Populares. In: ABREU, Alzira Alves de et al (coords.). **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/noticias-populares>>. Acesso em: 14 de maio. 2020.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, n. 35, p. 253-270, 2007. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/2221>. Acesso em: 15 dez. 2022.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais: Ensaio em Religiões Comparadas**. Belo Horizonte: Editora Interlivros, 1979.

ELMIR, Cláudio Pereira. Uma aventura com o Última Hora: O jornal e a pesquisa histórica. **Anos 90**, n. 36, v. 19, p. 67-90, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/31063>. Acesso em: 10 out. 2022.

FERREIRA, Jorge. Ao mestre com carinho, ao discípulo com carisma: as cartas de Jango a Getúlio. In: GOMES, Angela de Castro. (Org.) **Escrita de Si Escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 279-294.

FERNANDES, Florestan. **A Questão da USP**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FRIGERIO, Alejandro. Por que não podemos ver a diversidade religiosa: questionando o paradigma católico-cêntrico no estudo da religião na América Latina. **Debates do NER**, v.

19, n. 34, 2018, p. 75-121. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/176705>. Acesso em: 16 fev. 2023.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia de Bolsa, 2006.

GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro. (Org.) **Escrita de Si Escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 7-24.

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

GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “Budismos” no Brasil. **Revista USP**, n. 67, p. 198-207, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13464>. Acesso em: 17 nov. 2022.

HALL, Stuart. **O Ocidente e o Resto**: Discurso e Poder. Projeto História, n. 56, 2016, p. 314-361.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

KOWARICK, Lúcio. **A espoliação urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 167-182, 2006.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp, 2001.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

LUIZ, Leonardo Henrique; ANDRÉ, Richard Gonçalves. O Budismo e as Ciências Humanas: Considerações sobre a produção acadêmica no Brasil. In: SERAFIM, Vanda Fortuna; LULA, Daniel Costa. **Diversidade Religiosa & História**. Curitiba: Brazil Publishing, 2021. p. 337-359.

LUIZ, Leonardo Henrique; ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entrevista com Frank Usarski. **Prajna: Revista de culturas orientais**, n. 2, v. 2, p. 14-37, 2021. Disponível em: <https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/article/view/38>. Acesso em: 08 set. 2022.

MAEYAMA, Takashi. **O imigrante e a religião**: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.

MARTINS, Vanessa Gandra Dutra. Reflexão sobre a escrita epistolar como fonte histórica a partir da contribuição da teoria da literatura. **Revista Língua & Literatura**, v. 13, n. 20, p. 61-72, 2011. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/152>. Acesso em: 09 nov. 2022.

MATSUE, Regina Yoshie. O Budismo da Terra Pura em Brasília. In: USARSKI, Frank. (Org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 193-219.

PEREIRA, Ronan Alves. **Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil**: da revolução humana à utopia mundial. 2001. 553 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PEREIRA, Ronan Alves. A Associação Brasil Sôka Gakkai Internacional: do Japão para o mundo, dos imigrantes para os brasileiros. In: USARSKI, Frank. (Org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 253-286.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades: escrita e leitura alma. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frédérique. **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Rio Grande do Sul: Editora da UFRGS, 2007, p. 9-21.

PIOVESAN, Greyce. **Prezado Doutor, Querido Amigo, Caro Memorialista**: A sociabilidade intelectual nas cartas de Pedro Nava. 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2009.

REYDSON, Deyve. **Os caminhos do Dharma no Brasil**: história e desenvolvimento do Budismo no Brasil. Curitiba: CRV, 2016.

ROCHA, Cristina. All Roads Come from Zen: Busshinji as a Reference to Buddhism. **Japanese Journal of Religious Studies**, n. 35, v. 1, p. 81-94, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/30234502>. Acesso em: 19 nov. 2022.

ROCHA, Cristina. A globalização do Budismo. **Estudos de Religião**, v. 28, n.2, p. 59-73, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342489>. Acesso em: 10 nov. 2022.

ROCHA, Cristina. **O Zen no Brasil**: Em busca da Modernidade Cosmopolita. Campinas: Pontes, 2016.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo**: o Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e Cidadãos**: Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Maria de Lourdes dos. **Mulher Soka em terras santas**: A propagação do Budismo em Aparecida do Norte e Juazeiro do norte. 2014. 156 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SHOJI, Rafael. *Continuum Religioso nipo-brasileiro: o caso do Budismo cármico da Shingon*. **Debates do NER**, n. 9, p.37-56, 2006. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br//debatesdoner/article/view/2766>. Acesso em: 18 dez. 2022.

SIRINELLI, Jean-François. Os Intelectuais. In: RENÉ, Rémond (org). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 231-270, 2003.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.


USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil um resumo sistemático. In: USARSKI, Frank. (Org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002, p. 9-33.

USARSKI, Frank. Conflitos religiosos no âmbito do Budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. **Religião e Sociedade**, v. 26, p. 11-30, 2006. Disponível em: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/28192>. Acesso em: 17 jan. 2023.

USARSKI, Frank. Declínio do Budismo “amarelo” no Brasil. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 133-153, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/4stW7nKgcMrs46qzH9Ndpqj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2022.

VENANCIO, Giselle Martins. Cartas de Lobato a Vianna: uma memória epistolar silenciada pela história. In: GOMES, Angela de Castro. (Org.) **Escrita de Si Escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 111-137.

Anexo I – Certificado de monge budista


Comunidade Budista Sotô Zenshû
Rua São Joaquim, 285 - São Paulo - Brasil

CERTIFICADO

Bu, Ryohan Shingu, Superior da Comunidade Budista Sotô Zenshû, certifique que o sr. EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE (MUGAI RYOSHUN) foi por mim ordenado monge budista, estando apte para exercer as funções de mi sienárie.

São Paulo, 8 de dezembro de 1966

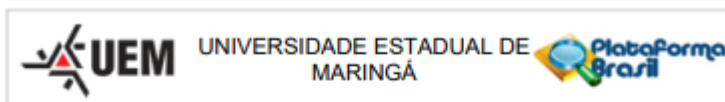
Ryohan Shingu
Ryohan Shingu - Superior

TABELIONATO VAMPRE
14.º OFÍCIO DE NOTAS
Av. Edg. Luís Antonio, 21-3.º And.
Bosque do Ouriço - Jd. Santa Helena
São Paulo - SP
Em 08 de dezembro de 1966
Em 14.º Tabelião de Notas

14.º TABELIÃO
SELO ESTADUAL
PAGO POR VENDIDA

TABELIÃO VAMPRE
14.º OFÍCIO DE NOTAS
RUBENS DANTAS CORTEZ
ESCRIVÃO AUTORIZADO
SÃO PAULO

Anexo II – Parecer CEP para realização das entrevistas



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Cartas ao monge historiador: a experiência religiosa brasileira e as apropriações do zen budismo entre os leitores do Jornal Notícias Populares (1976-1980)

Pesquisador: VANDA FORTUNA SERAFIM

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 46644221.1.0000.0104

Instituição Proponente: CCH - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.808.021

Apresentação do Projeto:

Trata-se de resposta a pendência existente no parecer nº 4.737.555 de 27/05/2021, proposto pela pesquisadora VANDA FORTUNA SERAFIM, vinculada ao CCH - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes enquanto orientadora de doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá.

Objetivo da Pesquisa:

Compreender o olhar sobre o budismo elaborado pelo autor das colunas do jornal Notícias Populares.

Objetivo Secundário: Analisar o olhar tático dos leitores do jornal para com as estratégias empregadas pelo autor das colunas nas formas de pensar o budismo no Brasil.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Segundo os pesquisadores os riscos da pesquisa são mínimos e envolvem a possibilidade do participante de emocionar ou sentir-se incomodado diante de pergunta/memória decorrente da entrevista, nesse caso, comprometem-se em acolher os sentimentos do participante com respeito e compreensão. Caso ocorra algum incômodo, declara que a entrevista poderá ser interrompida, e será dada continuidade posteriormente se for conveniente para o participante; ainda, se preciso, o entrevistador poderá esclarecer novamente os compromissos éticos e resguardos e realizar

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário **CEP:** 87.020-900
UF: PR **Município:** MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 **Fax:** (44)3011-4444 **E-mail:** cocep@uem.br



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
MARINGÁ



Continuação do Parecer: 4.808.021

orientações possíveis. Afirma que por conta da particularidade da pesquisa, também não será possível garantir o anonimato aos participantes, em virtude disso a identidade será exposta para auxiliar na validação das memórias apresentadas.

Informam que não há benefícios diretos ao participante, mas espera-se que a pesquisa possa contribuir para o melhor entendimento da presença do budismo no Brasil. Com a obtenção e aprimoramento de conhecimentos sobre o tema tratado, como a compreensão da pluralidade religiosa brasileira, nesse caso focada no budismo.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Os participantes serão indivíduos que tiveram contatos pessoais com o monge e historiador Eduardo Basto de Albuquerque. Por meio dos instrumentais metodológicos da História Oral (ALBERTI, 2008) pretende-se entrar em contato com os participantes pelas redes sociais, e-mails, telefones. As entrevistas serão gravadas. Antes de iniciar a entrevista será entregue o roteiro de entrevista para os participantes, para que se sintam à vontade para responder as questões que servirão como base para o desenvolvimento para o diálogo entre pesquisador e entrevistado. Será sugerido que as entrevistas sejam realizadas nos locais mais cômodos para os participantes, seja, na casa dos participantes ou em ambiente virtual. Caso as condições sanitárias não permitam que as entrevistas sejam feitas presencialmente. Serão realizadas por meios digitais (google meet) e gravadas com a autorização do voluntário. O intuito é entrevistar pessoas que mantiveram relações próximas com o autor das colunas, esses indivíduos foram amigos, parceiros de pesquisa, familiares e colegas do religioso.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresenta a folha de rosto devidamente preenchida e assinada pelo Responsável Institucional. Descreve gastos sob a responsabilidade do pesquisador. O cronograma de execução prevê a realização das entrevistas entre 01/11/21 a 01/06/2022. O TCLE apresenta linguagem clara esclarecendo aos participantes como será realizada a pesquisa. A pesquisadora esclarece aos participantes no TCLE que não será possível garantir o anonimato por conta da particularidade da pesquisa.

Pendência existente no parecer nº 4.737.555 de 27/05/2021:

Pendência: No arquivo intitulado "TCLE" submetido em 06/05/2021, solicita-se adequar informando ao participante de que não será possível garantir o anonimato aos participantes por conta da particularidade da pesquisa como consta no Formulário PB informações básicas. No protocolo a pesquisadora informa que a identidade do participante será exposta para auxiliar na

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário CEP: 87.020-900
UF: PR Município: MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 Fax: (44)3011-4444 E-mail: copep@uem.br



Continuação do Parecer: 4.808.021

validação das memórias apresentadas. Os participantes têm que estar cientes disso.

Recomenda-se no arquivo intitulado "TCLE" submetido em 06/05/2021, informar ao participante de pesquisa o destino final de todo o material obtido após a realização mesma.

Análise: a pendência foi acatada.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O Comitê Permanente de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Maringá é de parecer favorável à aprovação do protocolo de pesquisa em tela. Alerta-se sobre a necessidade de apresentar relatório final de pesquisa no máximo 30 dias após o término da pesquisa.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_P ROJETO_1745511.pdf	03/06/2021 15:32:31		Aceito
Parecer Anterior	RESPOSTA_a_pendencia.pdf	03/06/2021 15:23:45	LEONARDO HENRIQUE LUIZ	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle_pendencia.docx	03/06/2021 15:19:08	LEONARDO HENRIQUE LUIZ	Aceito
Recurso Anexado pelo Pesquisador	Roteiro_de_entrevista.docx	10/05/2021 10:45:56	LEONARDO HENRIQUE LUIZ	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto.pdf	09/05/2021 17:20:27	LEONARDO HENRIQUE LUIZ	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_doutorado.odt	05/05/2021 09:35:13	LEONARDO HENRIQUE LUIZ	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário CEP: 87.020-900
UF: PR Município: MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 Fax: (44)3011-4444 E-mail: copep@uem.br



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
MARINGÁ



Continuação do Parecer: 4.808.021

MARINGÁ, 25 de Junho de 2021

Assinado por:

Tania Regina dos Santos Soares
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário CEP: 87.025-000
UF: PR Município: MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 Fax: (44)3011-4444 E-mail: copep@uem.br