TRIRATNA

Estudos - Debates - Reflexões Buddhistas

NUMERO 2 - ANO 2 - Junho 2011 - Publicação Oficial do Colegiado Buddhista Brasileiro - Ano Buddhista de 2554

Ven. Ngawang Tenphel
"O Rugido dos Dragões em Terras Verde-Amarelas"

Min. Dhar. Shaku Shoshin
"Buddhismo Shin no Brasil: uma perspectiva pessoal"

Monge Meihô Gensho
"O Vazio de Bodhidharma"

Nesta Edição

As Escolas Buddhistas no Brasil

ÍNDICE GERAL

EDITORIAL **Pagina 03**

O Rugido dos Dragões em Terras Verde-Amarelas **Pagina 04**
Monge Ngawang Tenphel
Buddhismo Shin no Brasil - uma perspectiva pessoal **Pagina 06**
Min. Dhar. Shaku Shoshin
Buddhismo como uma nova forma de atuação(...) **Pagina 09**
Prof. Flávio Marcondes Velloso
O Caminho Octopus, ensinando no Brasil **Pagina 11**
Mestra Zen Heila Poep Sa Nim
A Transmissão do Dharma no Soto Zen **Pagina 13**
Monja Isshin San
Refletindo sobre o Dhamma **Pagina 15**
Prof. Dhar. Ricardo Sasaki
O Vazio de Bodhidharma **Pagina 18**
Monge Meihô Genshô
A Mente, o Mundo e o Dhamma **Pagina 21**
Monge Ajahn Sucitto

Referência das imagens desta edição:

Capa - Concepção Visual de Claudio Miklos
Buddha de pedra em Monastério Buddhista (foto ilustrativa) *03*
SS Gyalwang Drukpa (coleção particular) *04*
Naropa (imagem tradicional) *05*
Buddha Amida em Pregação (imagem tradicional) *06*
Caricatura «Buddha Octopus» *11*
Arte Caligráfica (ideograma "Zen") *14*
Foto de Arte - **fonte:** *Imagebank (imagem de exemplo)* *15*
Tan Ajahn Buddhadasa - **fonte:** *Site Oficial* *16*
Retrato de Daruma (autoria de Hakuin; fonte: "Zen Brushwork") *18*
Arte Caligráfica ("Vazio") *20*
Foto de Arte - **fonte:** *Imagebank (imagem de exemplo)* *21*
Foto de Arte - **fonte:** *Imagebank (imagem de exemplo)* *24*

IMPORTANTE: O uso, nos artigos apresentados nesta revista, das grafias latinizadas internacionalmente aceitas que acompanham os termos de origem sânscrita, pali, etc. (tais como "Buddha/Buddhismo", "Mahayana", etc.) faz parte de decisão editorial e segue os critérios oficiais do CBB para textos desta instituição, e não implica que os textos originais assim estejam escritos, ou que os seus autores assim também o façam.

Revista Virtual Triratna - Publicação Oficial do Colegiado Buddhista Brasileiro

REGISTRO: ISSN 2176-7882
ANO II - No. 2 - 2011

Site Oficial:http://cbb.bodhimandala.com/

Editor Geral
Prof. Ricardo Sasaki (Dhanapala)
Co-Editoria Executiva
Rev. Petrúcio Chalegre (Meihô Gensho)

Conselho Editorial
Prof. Maurício Ghigonetto (Shaku Hondaku)
Rev. Wagner Bronzeri (Shaku Haku-Shin)
Prof. Claudio Miklos (Tam Huyen Van)

Projeto Gráfico, criação de arte e diagramação :
Claudio Miklos

Produção Executiva:
CBB - Colegiado Buddhista Brasileiro

Colaboradores desta edição

Mestra Zen Heila Poep Sa Nim
Monja Isshin San
Monge Meihô Genshô
Monge Ajahn Sucitto
Monge Ngawang Tenphel
Min. Dhar. Shaku Shoshin
Prof. Dhar. Ricardo Sasaki

CBB
Colegiado Buddhista Brasileiro

.....
Paz - Compaixão - Serenidade

O Buddhismo no Brasil, apesar de quantitativamente pequeno em número de membros efetivos, tornou-se nas últimas décadas uma prática altamente simpática e agradável para muitos brasileiros. Realmente, é impressionante o grande número de brasileiros não-buddhistas (os chamados "simpatizantes") que respondem com entusiasmo aos eventos relacionados a grandes nomes da liderança buddhista, organizados em território nacional com freqüência cada vez maior. Mas o fato é que este interesse e entusiasmo nem sempre correspondem a uma correta compreensão dos fundamentos que traduzem o Dharma de Shakyamuni Buddha em seu correto sentido e coerência. A amplitude dos conceitos humanistas do Buddhismo torna-o altamente adaptável a culturas e linguagens, mas esta saudável flexibilidade não significa que a prática buddhista seja destituída de tradição, originalidade e profunda observação dos seus preceitos corretos.

Assim, temos um interessante dilema para as escolas tradicionais buddhistas já estabelecidas no Brasil: como é possível criar meios hábeis para que os corretos ensinamentos da prática buddhista sejam apresentados aos brasileiros, sem que tais ensinos se percam em erros graves ou misticismos inadequados? Mais além, temos um fator ainda mais delicado e importante: quem são e como se apresentam os prováveis líderes e orientadores de Dharma brasileiros?

Fala-se freqüentemente em um "buddhismo brasileiro", um tipo de buddhismo que existe em detrimento da idéia de um "buddhismo no Brasil". Com isso, algumas pessoas procuram lançar a concepção de um novo tipo de buddhismo, aquele que possuiria uma aparência e um contexto nacional, e que encarne o espírito característico da cultura brasileira, e não apenas um buddhismo estabelecido no Brasil mas que não se apresente "nativo". Este é outro tema delicado e difícil, que precisa ser analisado atentamente pelas escolas buddhistas nacionais, pois é inevitável entender a prática e o entendimento do Dharma como um processo de adaptação consciente dos seus conceitos em nosso cotidiano, e nas realidades específicas de nossa sociedade.

Ao compreender que o debate amplo e diversificado sobre a atuação do buddhismo nacional possui um peso enorme para a correta organização de escolas e práticas buddhistas brasileiras, a **REVISTA TRIRATNA** sustenta em sua segunda edição a continuidade do tema, iniciado em seu primeiro número ("O Brasil Buddhista: Novas Perspectivas"). Nesta edição, apresentamos artigos que procuram introduzir o leitor ao conhecimento básico de algumas escolas buddhistas relevantes, sob a ótica de seus membros monásticos. Destacamos a introdução aos aspectos essenciais da linhagem Drukpa do Buddhismo Tibetano, feita pelo monge **Ngawang Tenphel**; temos também a interessante visão do prof. **Shaku Shoshin** (Joaquim Monteiro) sobre as bases de estabelecimento do Buddhismo Shin (Terra Pura) no Brasil; mais adiante, poderemos analisar os simpáticos comentários da mestra Zen **Heila Poep Sa Nim** (do Zen Coreano) sobre sua impressão do "espírito brasileiro" em sua visita a diversos espaços de prática em nosso país. Finalmente, temos as explicações simples e sucintas da monja **Isshin** sobre a cerimônia de transmissão do Dharma, segundo a tradição Soto do Zen japonês.

Em destaque final, chamamos a atenção de todos para a abordagem muito interessante do professor **Flávio Marcondes** sobre o papel social e ético do buddhismo no cenário brasileiro e internacional, as profundas reflexões do monge **Meihô Genshô** sobre a natureza maravilhosamente vazia das ações do grande patriarca zen Bodhidharma, e dos comentários importantes sobre os fundamentos do Dharma apresentados pelo professor de dharma **Ricardo Sasaki**.

Concluindo esta edição, temos o texto de autoria do mestre **Ajahn Sucitto**, umbelo exercício de questionamentos sobre a essência do equilíbrio da mente diante dos fenômenos existenciais, sob o prisma da prática contemplativa.

O Rugido dos Dragões em Terras Verde-Amarelas

Bhikshu Ngawang Tenphel
(Escrito com base na autorização e diretrizes da comitiva de trabalho de Sua Santidade Gyalwang Drukpa)

As Origens da Linhagem Drukpa

A linhagem Drukpa surgiu do Buddha Primordial Vajradhara, a fonte primeira de todos os Buddhas. Vajradhara concedeu as bençãos de transmissão do Dharma diretamente para Tilopa, o iogue que viveu em Bengala, na Índia, no século X. Tendo realizado totalmente os ensinamentos recebidos, Tilopa os transmitiu ao Mahasiddha indiano Naropa (1016-1100 d.C.). De forma

ininterrupta, de mestre para discípulo, os ensinamentos foram passados aos tibetanos Marpa (1012-1096 d.C.) e Milarepa (1040-1123 d.C.). Em seguida, os sagrados conhecimentos foram conferidos ao monge e iogue Gampopa (1079-1153 d.C), que ensinou a Phagmo Drupa (1110-1170 d.C). O Mahasiddha Lingchen Repa (1128-1188 d.C.) foi o próximo a receber as bençãos dessa tradição, repassando-a a Tsangpa Gyare, fundador da linhagem Drukpa, no Tibete.

Por volta de 1206 d.C., Drogon Tsangpa Gyare Yeshe Dorje, considerado uma emanação em corpo humano do Buddha da Compaixão, chegou em Nam-gyi Phu, região próxima a Lhasa, à procura de um local para construir um mosteiro, tal como profetizado por seu mestre, Lingchen Repa. Neste lugar, nove dragões, manifestações de Mahasiddhas indianos, ergueram-se da terra e levantaram vôo, em rugidos ensurdecedores, ao mesmo tempo que flores caíam do céu. Tomando este evento como um sinal auspicioso, Drogon Tsangpa Gyare nomeou sua linhagem "Drukpa" (dragão, em tibetano). Ambos, linhagem e seguidores, vieram a chamar-se Drukpa.

Drogon Tsangpa Gyare deu o nome de "Namdruk Sêua Djangtchub Ling" ao mosteiro que construiu. Em tibetano, a expressão significa "Santuário do Despertar dos Dragões Celestes da Iluminação". A linhagem Drukpa tornou-se famosa no Tibete pela simplicidade, ascetismo e profundidade da prática e pela compreensão dos ensinamentos espirituais de seus seguidores que, na maior parte, eram monges renunciantes e iogues mendicantes. Desde então, todas as reencarnações de Drogon Tsangpa Gyare recebem o título de Gyalwang Drukpa (O Dragão Senhor dos Conquistadores) e são reconhecidas como os supremos líderes espirituais da linhagem.

A partir da primeira reencarnação reconhecida de Naropa, o 1º Gyalwang Drukpa Tsangpa Gyare, e nos séculos subsequentes, esta linhagem de iogues se espalhou pelo Tibete, Butão, Nepal e Norte da Índia. No século XX, com Sua Santidade, o atual Gyalwang Drukpa, a linhagem propagou-se para o resto da Ásia, para a Europa e para as Américas. O início da segunda década do século XXI marca a chegada desta tradição ao Brasil.

Sua Santidade Gyalwang Drukpa

Sua Santidade, o presente Gyalwang Drukpa, é reconhecido como a reencarnação de uma sequencia de mestres, desde o Mahasiddha indiano Naropa (aprox.1016 – 1100). Uma de suas missões é preservar e propagar a cultura e a herança buddhistas que tiveram início antes mesmo de sua linhagem, há 2500 anos, com o Buddha Shakyamuni. Ele trabalha para promover os ensinamentos de forma a gerar paz e tranquilidade interior em todos os seres, integrando a espiritualidade em suas vidas diárias através do amor e da compaixão.

Sua Santidade é um incentivador do humanitarismo. Desde os anos de 1980, ele tem trabalhado nessa direção, tendo estabelecido 16 organizações beneficentes e centros de Dharma pelo mundo. Em 2010, ele foi honrado e premiado pela ONU (Organização das Nações Unidas) e pelo Primeiro Ministro da Índia, por seu esforço em promover a paz, o cuidado com o meio ambiente e a educação nos Himalaias, através da construção de escolas, clinicas médicas e projetos ecológicos, dentre os quais liderou a plantação simultânea de 5033 mudas de árvores em 33min e 25sec ,

entrando para o recorde Mundial Guiness. A ONG que dirige, a "Live to Love" (Viver para Amar), é fruto deste movimento humanitário, cuja prática central é aconselhar e oferecer bondade amorosa e compaixão a todos os seres através de projetos sociais e espirituais.

Sua Santidade, o atual Gyalwang Drukpa nasceu aos pés de uma árvore em Tso Pema, Norte da Índia, local sagrado de Guru Rinpoche (também chamado de Padmasambhava), no momento em que se comemorava o aniversário deste mesmo mestre, considerado pelos tibetanos como o segundo Buddha. Sua Santidade Dudjom Rinpoche, representante supremo de Padmasambava, liderava a cerimônia da dança das oito manifestações de Guru Rinpoche, quando Gyalwang Drukpa veio ao mundo. Ele foi imediatamente levado ao mestre para ser abençoado e batizado.

Seu pai, Zhichen Bairo Rinpoche, é a reencarnação de Vairotsana, um dos três principais discípulos de Padmasambhava, e seu tio, Moksha Rinpoche, é o atual líder supremo da escola Khatog, da linhagem Nyingma, pela qual foi espiritualmente treinado. Entre os seus principais Gurus estão Sua Santidade Dalai Lama, Sua Santidade Trulshik Rinpoche, atual líder supremo da linhagem Nyingma, e Sua Eminência Thukse Rinpoche, um extraordinário iogue e mestre Drukpa. Desta forma, Sua Santidade apresenta visão e treinamento vastos e ecumênicos, tendo adquirido maestria e tornado-se detentor não somente da tradição Drukpa, mas também da linhagem Nyingma do Buddhismo tibetano.

Naropa

Segundo "A Mágica Vareta que abre os Olhos e Dissipa a Escuridão da Mente" (a coleção de biografias dos sucessivos Gyalwang Drukpas), Naropa nasceu por volta de 1016 d.C. e faleceu por volta do ano 1100, em Bengala, hoje região de Kashmir, no Norte da Índia. Ele foi ordenado monge e treinou durante alguns anos em Kashmir, atingindo renome como grande especialista na prática e na filosofia buddhistas. Posteriormente, tornou-se abade da Universidade buddhista Nalanda, na Índia. Em alguns períodos da história, esta instituição abrigava cerca de 1.500 professores e 10 mil estudantes. Algum tempo depois, Naropa deixou o prestígio da posição que ocupava para ir em busca de seu guru, o Siddha Tilopa, com quem passou 12 anos em árduo treinamento, atingindo a realização suprema. Ele é considerado um dos 84 Mahasiddhas indianos.

A cada 12 anos, Sua Santidade Gyalwang Drukpa concede o que se chama de a "Cerimônia de Liberação pela Visão", quando empodera e transmite as bençãos da linhagem vestindo os mesmos ornamentos que Naropa vestia em sua vida como iogue. Em 2016, quando completar os 1000 anos do nascimento de Naropa, Sua Santidade irá novamente conceder esta oportunidade a todos, em Ladhak, nos Himalaias indianos. Atualmente, Sua Santidade vem orientando estudantes brasileiros, tanto no Brasil como na Ásia, com ensinamentos e peregrinações, e os inspirando através da visão "Live to Love" (Viver para Amar).

Buddhismo Shin no Brasil - uma perspectiva pessoal

Ministro de Dharma Shaku Shoshin (Joaquim Monteiro).

O buddhismo Shin (também conhecido como Jodo Shinshu ou "Verdadeira escola da Terra Pura") é uma escola do buddhismo japonês fundada no período Kamakura pelo Mestre Shinran (1173-1262). Além de ser a maior instituição do buddhismo tradicional japonês, essa escola exerceu e ainda exerce uma influência decisiva no pensamento e na cultura japoneses. Considerada em sua relação com a sociedade internacional, ela se faz presente no Brasil, nos Eua e no Canadá e possui um pequeno número de adeptos na Europa,na Coréia e em Taiwan.

Levando em consideração sua importância central no contexto do buddhismo tradicional japonês é curioso que no Brasil e no Ocidente essa escola tenha sido objeto de um interesse essencialmente minoritário. (1) Assim sendo, impõe-se aqui uma análise tanto dos fatores que tem conduzido à subestimação de seu enorme potencial de contribuir para a consolidação do buddhismo no Brasil , como de suas possibilidades para um renovado desenvolvimento. No que diz respeito aos fatores que tem obstaculizado sua difusão em nosso país, é possível apontar para os seguintes aspectos:

. Considerada em suas origens,a transmissão do buddhismo Shin no Brasil foi essencialmente centrada nas comunidades de imigração japonesa e em seus descendentes. Existiu aí pouco ou nenhum interesse em transmitir esse ensinamento para os brasileiros de origem não japonesa. O caráter dessa transmissão tem conduzido entre outras coisas, a uma grande dificuldade de manter sua continuidade entre os próprios brasileiros de origem nipônica. Ainda não existe uma clareza maior a respeito das possibilidades de uma transformação dessa transmissão centrada na comunidade de imigração japonesa, mas parece-me claro que na ausência de uma mudança bastante radical essa modalidade de transmissão está condenada à decadência e a uma eventual extinção.

. A partir dos inícios da década de 80 do século XX , ocorreu uma relativa abertura das instituições Shin buddhistas em relação aos brasileiros sem descendência japonesa. Esse processo teve por sua conseqüência um enraizamento do buddhismo Shin entre os brasileiros em geral, mas essa tradição permanece até hoje como uma tendência absolutamente minoritária em um buddhismo brasileiro em processo de formação. Acredito que existam algumas razões bem claras e definidas desse interesse essencialmente minoritário no buddhismo Shin. A primeira e a mais fundamental dessas razões consiste no fato de que a perspectiva própria ao buddhismo Shin difere radicalmente do senso comum brasileiro (e ocidental) a respeito do buddhismo. Ou seja, face a uma visão do buddhismo como uma "filosofia de vida" de caráter não religioso, a insistência da tradição Shin buddhista no "Outro-poder" do Buddha Amitabha é vista com freqüência como uma perspectiva de caráter popular distante de um suposto

"buddhismo original". A segunda implica na inexistência da prática da meditação na tradição Shin buddhista e em sua prática centrada no ato de "ouvir o dharma" (Monpô). No contexto de um buddhismo brasileiro em que a prática da meditação assume um papel central, a tradição Shin buddhista parece não ter nada de importante para os brasileiros em busca do caminho buddhista.

No que diz respeito à possibilidade de uma renovação da transmissão do buddhismo Shin centrada na comunidade japonesa, acredito que só os descendentes de japoneses terão condições de proporcionar uma resposta contundente. Assim sendo, vou restringir minhas considerações aqui à questão de uma eventual superação da atual condição do buddhismo Shin como religião de brasileiros sem descendência oriental. O ponto de partida de minhas considerações consiste aqui na necessidade de articular uma crítica a esse senso comum fortemente presente no atual buddhismo brasileiro que considera a tradição da Terra Pura como uma modalidade de um buddhismo popular distante de um suposto "buddhismo original" em função da inexistência nela da prática da meditação. A demonstração do caráter rigorosamente buddhista da tradição do

buddhismo Shin exige uma renovada articulação de seu pensamento, mas existem diversos fatores que tem obstaculizado essa articulação. Acredito ser possível elucidar esses fatores em função dos tópicos abaixo:

. De um modo geral, a tradição do buddhismo Shin tem sido compreendida em função de sua consolidação como uma religião popular pelo Patriarca Rennyo (1415-1499) Não pretendo analisar as diversas críticas a que essa forma de compreensão da tradição Shin buddhista foi sujeita no pós guerra japonês. Meu objetivo é completamente outro: trata-se aqui de apontar para a existência de uma tradição metafísica no pensamento de Shinran, tradição esta que possui um vínculo essencial com a dimensão normativa do pensamento buddhista indiano conforme expresso nas escolas Madhyamaca e Yogacara. A meu ver, essa dimensão da tradição Shin buddhista foi consolidada pela primeira vez por Zonkaku (1290-1373) através de um retorno cognitivo às escolas de Nara (Kusha, Jojitsu, Hossô, Sanron) , escolas estas que apresentam um vínculo essencial com a tradição do pensamento buddhista indiano.

. A exegese contemporânea do pensamento de Shinran, tanto no Japão como no Ocidente tem sido marcada por uma uniformidade extremamente monótona que evita confrontar os avanços no campo dos estudos buddhistas (como por exemplo, as contribuições do "buddhismo crítico") ou buscar novos caminhos para a compreensão do pensamento Shin buddhista. Existe uma insistência em enfatizar certas obras (como, por exemplo, o "Yuishinshô Moni") ou determinados tópicos (como, por exemplo, o Jinen Honi ou "Naturalidade"), insistência essa que conduz com freqüência à exclusão de outros caminhos de pensamento.

Contrariamente a uma perspectiva de compreensão da tradição Shin buddhista calcada no senso comum, essa tradição sempre foi marcada por uma grande diversidade de pontos de vista (como, por exemplo, as escolas Sekisen e Kuge , ou a "doutrina moderna" de Kiyosawa Manshi e seus discípulos) e possui uma grande capacidade de articular sua perspectiva fundamental de uma forma essencialmente renovada. Assim sendo, pretendo propor aqui uma nova perspectiva na interpretação da tradição Shin buddhista com a finalidade explícita de superar os diversos equívocos a que sua compreensão tem sido sujeita. Essa perspectiva renovada tem por seu ponto de partida o conceito da "causalidade do ir-nascer" derivada da "Coletânea de passagens referentes ao ir-nascer de acordo com os três Sutras" (Jôdo sankyo Ojô Monrui) e procura elucidar a tensão entre o presente e o futuro característica do pensamento de Shinran através da relação entre o "estabelecimento na condição sem retrocesso na existência presente" (Genshô futai) e a "infalível Realização do Nirvana" (Hishi Metsudô).

A estrutura básica do pensamento de Shinran pressupõe um forte contraste entre uma compreensão da condição humana como um círculo vicioso impulsionado pela ignorância e marcado pelo ódio e pela cobiça e uma reversão dessa condição através da "causalidade do ir-nascer", ou seja, através de uma compreensão da temporalidade marcada por uma forte tensão entre o presente e o futuro. No que diz respeito a essa sua compreensão da condição humana, ela é marcada por uma radicalização da compreensão buddhista tradicional do Sansara ou "devir cíclico". Ou seja, de acordo com a compreensão de Shinran, esse "devir cíclico" impulsionado pela ignorância que se estende desde um passado imemorial é marcado por uma contradição essencial: se por um lado o fluxo de dharmas mentais que o constitui não traz em si nenhum fator capaz de conduzi-lo por si mesmo à ruptura com o "devir cíclico", por outro lado, a condição humana é compreendida como a única condição cuja relativa clareza mental possibilita o ouvir e a reflexão sobre o ensinamento de Buddha. E é essa clareza mental que torna possível o estabelecimento na "condição presente sem retrocesso" que se constitui na causa da "causalidade do ir-nascer". A estrutura básica dessa "causalidade do ir-nascer" é elucidada da seguinte maneira na passagem inicial de sua obra "Coletânea de passagens referentes ao ir-nascer de acordo com os três Sutras":

> "*Chamamos de "Outro-poder" ao ir-nascer" de acordo com o "Grande Sutra", ao Voto Original da opção do Tathagatha e ao inconcebível Oceano do Voto. Ou seja: em função da causa proporcionada pelo Voto do ir-nascer através do Nenbutsu, realiza-se o fruto da infalível realização da extinção. Estabelecendo-se no estado corretamente assegurado na existência presente, alcança certamente a Terra da verdadeira fruição. Como isso se deve à Verdadeira causa proporcionada pelo direcionamento para o ir-nascer derivado do Tathagatha Amitabha, conduz à abertura da Iluminação do Supremo Nirvana. A isso chamamos de essência do "Grande Sutra". Assim sendo, é intitulado o ir-nascer de acordo com o "Grande Sutra", ou ainda de "ir-nascer difícil de ser concebido"". (2)*

A estrutura dessa temporalidade da "causalidade do ir-nascer" na Terra Pura implica em uma forte tensão entre o "estabelecimento na condição sem retrocesso na existência presente" (causa) e a realização do "Grande Nirvana" (fruto) no instante da morte. Essa causalidade é estruturada em função dos "quatro dharmas" do Ensinamento, Prática,Mente da fé e Realização. O Ensinamento pode ser compreendido como o "Grande Sutra da vida imensurável", mas seu conteúdo consiste no conjunto de causas e condições que correlacionam o nascimento na condição humana ao surgimento do Buddha Sáquia Muni no mundo; a Prática consiste na transmissão desse Ensinamento através dos sete Patriarcas dos três países (Índia, China e Japão); a Mente da fé consiste no estabelecimento na condição sem retrocesso que se dá em função do ouvir e da reflexão sobre este Ensinamento e a Realização implica no Supremo Nirvana atingido no instante da morte. Entretanto, a Mente da fé e a Realização são os dois termos centrais para a compreensão da "causalidade do ir-nascer" conforme esclarecida neste artigo. No estabelecimento na

condição sem retrocesso na existência presente surge pela primeira vez no fluxo de dharmas da consciência um instante de sabedoria supramundana que, embora não elimine a ignorância, produz um infalível direcionamento para a Realização do Grande Nirvana. O caráter radical dessa ruptura pode ser indicado através do trecho seguinte da "Coletânea de passagens referentes ao Verdadeiro Ensinamento, Prática e Realização da Terra Pura" (Ken Jôdo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui), que se constitui na obra central de Shinran:

" A ruptura significa que, em função do direcionamento da mente indivisa em seu aspecto do ir-nascer não existe mais um nascimento a ser recebido, não existe mais nenhum caminho da transmigração a ser repetido. Como está extinta a causa e eliminada a retribuição nos seis caminhos da transmigração e nas quatro modalidades do nascimento, está cortada definitivamente a relação com o nascimento e morte nos três mundos. Assim sendo, se intitula a ruptura. Os quatro influxos significam as quatro correntezas violentas (correntezas do desejo, da existência, da visão falsa e da ignorância), ou ainda o nascimento, doença, velhice e morte." (3)

Se a causa compreendida no interior desse conceito da "causalidade do ir-nascer" implica em uma ruptura decisiva e radical com o círculo vicioso da condição humana, seu fruto entendido como a "Grande Realização" é descrito da seguinte forma no quarto capítulo da mesma obra:

" Ao refletir reverentemente, constato que a Verdadeira Realização consiste na prodigiosa condição da plenitude do benefício ao outro e no fruto extremo do Supremo Nirvana. Ela surge em função do Voto da infalível Realização da extinção, que ainda se chama o Voto da infalível obtenção do Nirvana. No entanto, os ignorantes atormentados pelas paixões e as multidões de seres sencientes afligidas pelo pecado do nascimento e morte penetram na condição corretamente assegurada no Grande Veículo ao realizarem a Mente da Prática em seu aspecto do ir-nascer. Como estão estabelecidos na condição corretamente assegurada, realizam infalivelmente a extinção. A infalível Realização da extinção consiste na alegria permanente, a alegria permanente é a Suprema extinção, a extinção é o Supremo Nirvana, o Supremo Nirvana é o corpo incondicionado do dharma, o corpo incondicionado do dharma é o verdadeiro aspecto, o verdadeiro aspecto é a natureza do dharma, a natureza do dharma é a essência da verdade, a essência da verdade é o não dual. No entanto, o Tathagatha Amitabha surge a partir da verdade manifestando seus diversos corpos da retribuição e da correspondência" (4)

A "Grande Realização" conforme compreendida no pensamento de Shinran, implica essencialmente na perfeição da sabedoria e na extinção da ignorância, do ódio e da cobiça e não em uma continuidade temporal para além da morte. Nesse sentido, a estrutura básica da temporalidade da "causalidade do ir-nascer" em Shinran implica em uma forte tensão entre o presente estabelecimento na condição sem retrocesso e a futura Realização da extinção. É essa tensão entre o presente e o futuro que possibilita o processo de contínua ruptura com o ódio e a cobiça, processo esse fundamentado em uma consciência cada vez mais profunda da ignorância característica da condição humana.

Não tenho a menor dúvida que a compreensão do buddhismo Shin acima proposta possua aspectos problemáticos e que ela pode e deve ser objeto de diversas críticas. No entanto, gostaria de finalizar da seguinte forma o presente artigo: a prática do "ouvir o dharma" na tradição Shin buddhista possui um caráter essencialmente comunitário e dialógico. Acredito assim, que esta e outras perspectivas devam tornar-se no objeto de um debate intenso, dentro e fora das comunidades Shin buddhistas. É minha convicção que será somente através desse debate que o verdadeiro potencial dessa tradição para o enraizamento do buddhismo em nosso país poderá ser devidamente evidenciado.

Notas.

1. A esse respeito, consultar, Galen Amtutz, "Interpreting Amida- history and orientalism in the study of Pure Land Buddhism", State University of New York press, 1997.

2. Shinshu Shogyo Zenshô, Vol.2, Shusôbu, Quioto, Ôyagui Kobundô, 1941. (abaixo, abraviado como "Shinshu"), p.551.

3. "Shinshu", p.74.

4. Ibid, p.103.

Joaquim Monteiro (Shaku Shoshin) é Ministro do dharma do Jodo Shinshu Honpa Honganji e Doutor em estudos buddhistas pela Universidade de Komazawa, Tóquio, Japão.

Buddhismo como uma nova forma de atuação para uma ética mundial e brasileira

Prof. Flávio Marcondes Velloso

"Perguntarmo-nos para que serve a Iluminação ajuda-nos a questionar o que estamos a fazer e o porquê de o fazermos. Não podemos concordar com os que dizem que, no Buddhismo, o importante é esvaziar a mente e não pensar. É isso que torna possíveis as ditaduras e toda forma de exploração e desequilíbrio do Universo. Pensar é importante."

(David Brazier, in Dharma Life Magazine)

Difícil compreender o Buddhismo como fenômeno social, para além de filosofia e religião, no sentido profundo de nos religarmos a nós mesmos e ao fundamento último de toda natureza, em busca de um saber superior, de que expressa Ricardo Sasaki em sua obra "O Caminho Contemplativo", para uma compreensão mais universal das responsabilidades do caminho búdico? Difícil aceitar o alargamento dos limites da prática buddhista em sua relevância inseparável do comprometimento social? Difícil ativar as demandas respeitantes ao status quo da Terra em uma visão mais revolucionária do Buddhismo? Os buddhistas atuais não terão a capacidade de regenerar as suas tradições espirituais, em suas próprias escolas, em suas próprias sanghas, em prática do lado exterior dos muros que criamos em nós mesmos?

Sua Santidade o Dalai Lama fala em uma "conduta ética positiva", no sentido de que uma revolução se faz necessária. Não uma revolução qualquer, mas espiritual. Não espiritual como solução religiosa ou filosófica, mas pela responsabilidade que temos, que é de todos nós, em face da vida na Terra e, mais do que o reduto da vida na Terra, em face ao próprio Universo a que estamos todos inseridos.

Nós somos o reflexo do mundo. Como está o mundo? O que nós próprios temos projetado nele enquanto seres ligados entre si e dependentes desse mesmo todo não dissociável? Ensina Sasaki que "isto tem a ver com responsabilidade universal por todas as coisas. O que se reflete pelos dez cantos do Universo. O pecado, ignorância, de um, mancha o resto, como uma lâmpada que, quando acesa, ilumina todo o quarto escuro".

No aqui e agora que é o que importa, o que fazemos? O passado servindo para o lixo no coração, o futuro, para o lixo na mente, o presente, para a cura e libertação de ambos. Não perdendo de vista que o passado e o futuro são o presente, aferindo daí o tamanho da responsabilidade de cada um consigo mesmo, com todos e com o todo, no âmbito de uma ética socialmente comprometida, em atitude que pode mesmo mudar o mundo. Aliás, mudar para melhor não há outra atitude, senão mudando a nós mesmos, conscientes de que não se alcança sabedoria, não se alcança iluminação, no contexto a que fomos lançados, em nossas presentes manifestações de vida, se descurarmos da compaixão. Podemos dizer que, nesses tempos chamados modernos, fora da compaixão não há iluminação. Do contrário não estaríamos aqui. A compaixão no exercício prático da ética para com tudo e para com todos, nos preceitos basilares de um Buddhismo lúcido, mais do que contemplativo, levando a alcunha de Buddhismo engajado, i.é., com responsabilidades sociais. Ao extremo, não havendo responsabilidades sociais, não havendo engajamentos, não havendo amor universal, não se pode pensar em Buddhismo atual, que vai especialmente de encontro às intenções originais do Buddha histórico, em paradigmas frente às demandas, enormes e graves, do mundo contemporâneo. Pensamento, fala e ação adequados em benefício de quê? Em benefício de quem? A resposta singular não estaria consentânea aos desafios presentes. Clama por ser plural. Lembra Monja Isshin, em "A vida compassiva", sua recente publicação, que mesmo a compaixão ainda não é tudo, embora um dos quatro estados sublimes, deve estar aliada à prática do "amor bondade, da alegria altruísta e da equanimidade", em sincera interatividade e sinergia.

O Buddhismo pode ser um processo de cura para as doenças do mundo, uma vez posto em exercício diário na relação e condução de nós próprios, harmoniosamente com o externo. Nós somos o que fazemos e o que fazemos tem resultados. Portanto, uma nova forma de atuação para uma ética mundial e brasileira começa necessariamente dentro de nós, mas não pára em nós, não pode parar. O Buddhismo é compatível com a ciência, que não tem fronteiras, o Buddhismo é movimento, não obstante paradoxalmente contemplativo. No Buddhismo não temos o direito de transferir nossas responsabilidades a seres divinos ou forças metafísicas. O sagrado é a luz búdica que está do lado de dentro de cada ser pronta a conectar-se no universo do amor, o amálgama que possibilita, em continuidade infinita, a impermanência do que não se cria nem se perde, na certeza de Lavoisier de que tudo se transforma. O Buddhismo pode transformar o mundo, a partir do instante que transformarmos a nós e não nos permitirmos mais a passividade, a complacência, a omissão, simplesmente. O mundo demanda lideranças conscientes, anônimas e declaradas, em todas as searas das atividades humanas. O treinamento pessoal e a intervenção global, comunitária, devem ser concomitantes, complementares. Sabedoria guardada não é sabedoria. O grande, o maior mosteiro buddhista é a humanidade inteira. É lá onde estão os desafios, que permitirão a nossa superação. É lá onde atingiremos a nossa cura e a nossa liberação. Por isso o mundo existe, exatamente para a nossa cura e para a nossa liberação, como partículas que vão ao todo. Mas sem ir à humanidade inteira, sem ir a todos os seres, sem ir a todas as espécies, sem ir a todos os reinos, sem ir a todos os mundos, sem ir a todos os universos, não há cura, não há liberação. Nós somos amor universal, nós somos física quântica, e sem uma ética minimamente consciente, passamos a não ser nada. Menos do que nada, pois

estaremos comprometendo o todo com uma postura negativa, agravante e sempre refletora do que está aí no mundo. O mundo externo refletindo o mundo interno. Não há como ser diferente.

Onde estão as ideologias mundanas? Para que serviram ou servem as revoluções igualmente mundanas? Qual o sistema atual para a salvação do planeta e de seus diversificados habitantes? O Buddhismo deve servir para alavancar a transformação, tanto aos pobres e oprimidos quanto possibilitar a cura aos poderosos e opressores, por sua reforma interior. O Buddhismo deve se fortalecer como instrumento de transmutação no concerto das nações e, por conseguinte, na jovem democracia brasileira. Temos assistido, nesse país abundante de tudo, como no resto do mundo, ao crescimento de representatividades outras, que acabarão por imprimir uma nova cara para a nossa sociedade e para a comunidade internacional. Onde estão os buddhistas? Não sabemos mesurar a força de edificação de virtudes do Buddhismo. Não percebemos a mudança consciente, discernida, pacífica, amadurecida, profunda, respeitosa, solidária, fraterna, compassiva, competente, capaz, que ele pode oferecer ao mundo. Ainda somos tímidos nesse tocante. Todavia, onde não estamos, todos os demais estarão, obviamente sem a plenitude que o Buddhismo propicia. O Buddhismo tem servido para o bem-estar de quem?

Enquadrar o Buddhismo não é bom, exceto para o sistema. Siddartha Gautama foi um revolucionário, na acepção mais pura do termo. Ele não ficou sentado somente, e muito menos, encastelado. Também caminhou, também foi de encontro à prática de uma nova liderança social, mostrando que o Buddhismo é um meio, uma nova forma de atuação para uma ética mundial e, no contexto do artigo, brasileira. Todos os tipos de corrupção, no Brasil e no mundo, serão combatidos eficazmente, no prisma buddhista, se combatidos em nós, em um primeiro instante e, logo em seguida, oferecido, ao nosso país e à comunidade mundial, o resultado de nossa mudança. Quaisquer que sejam as instâncias de nossa atuação, o Buddhismo será sempre um fator de transformação positiva. O mundo e o Brasil carecem de mais Buddhismo e, por conseguinte, de mais buddhistas socialmente comprometidos. Na mão de quem tem estado a humanidade e a Terra? Quando descruzaremos literal e efetivamente as pernas? Estamos felizes com a sociedade mundial e brasileira? Elas só existem para ser transformadas. Vamos dizer que o Buddhismo não deve se ocupar delas? Continuaremos a colher os frutos de nossa quase inação global e brasileira, embora conscientes. Sofrendo conscientes, porque quase nada nos dispomos a realizar, em proporção matemática daquilo que deixamos de edificar, quando deveríamos e, se deveríamos, tínhamos que concretizar. Salvo honrosas e emblemáticas individualidades e ou sanghas.

Na verdade, no amor compassivo, na paciência sábia, na tolerância fraterna, na capacidade de perdoar e de assumir responsabilidades, no contentamento harmonioso, pacífico, justo, solidário, no desenvolvimento de projetos externos e no nosso próprio, asseguraremos uma nova forma de atuação para uma ética mundial e brasileira. O que fazer com a aliança dos países ricos, ricos pela exploração do resto do mundo e do planeta? O que fazer com as nossas classes dominantes brasileiras, dominantes, grosso modo, pela não solidariedade aos demais? Como será o Buddhismo? O que nos ensinará por nossa responsabilidade universal? Sua Santidade adverte a necessidade de uma ética igualmente de contenção, de virtude, de compaixão e socialmente sem limites, sem fronteiras. Onde estamos e onde não estamos, geográfica e ou politicamente.

Certos de que o tão comentado "fim do mundo" não será mais do que o começo de um novo tempo, cuja senha de chegada e de partida não é outra que o amor universal na prática quotidiana, em todas as suas nuances e implicações construtivas, como nos tem sido facultado desde sempre, assim como era no princípio.

Terminamos com Aung San Suu Kyi, ao professar com a força da luz que carrega, que "o paraíso na Terra é um conceito que está fora de moda e poucas pessoas acreditam nele ainda. Mas podemos, sem dúvida, tentar tornar o nosso planeta um lar melhor e mais feliz para todos nós, construindo as residências divinas do amor e da compaixão, nos nossos corações. Começando por esta expansão interior podemos prosseguir para a expansão do mundo exterior com coragem e sabedoria". Mais uma líder da não violência e da construção do Dharma na sociedade dos homens, forte paradigma do que estamos a tratar. Ainda tardará muito o encontro do ser humano animal com o ser humano divino que habita cada um de nós?

O tempo é inexorável. Mãos em prece são aquelas que trabalham unidas. Unidas na atuação também social, para uma ética transformadora, nova, regenerada, no Brasil e no mundo. O que faltaria para a criação de um Partido buddhista Brasileiro, sinalizando didaticamente ao mundo, ou para ingressarmos no Partido Verde, de forma coesa, por exemplo? Do lado de fora é que não conseguiremos mudar o que hoje nos causa mal estar no cenário brasileiro e mundial. É imperioso intensificar, em qualidade, a realização social de tudo aquilo que entendemos adequado e não mais permitir, por contemplação, complacência ou omissão, que se realize aquilo que o Buddhismo claramente aponta como inadequado, tanto na comunidade internacional quanto em nosso próprio país, carecedores de mais práticas valorosas que somos, lá e cá, embora tais e tais iniciativas em curso, tão louváveis quanto isoladas, limitadas em si mesmas. Olhemos para dentro e não só. No horizonte, o venerável Thich Nhat Hanh.

Flávio Marcondes Velloso, escritor, antigo professor de Direito da Universidade Lusófona de Lisboa, membro da União Brasileira de Escritores, do Instituto Pimenta Bueno da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, da Associação de Direito e Economia Europeia da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, do Colegiado Buddhista Brasileiro, autor de "Direito de Ingerência por Razões Humanitárias em Regiões de Conflito", "Tribunal Internacional de Justiça. Caminho para uma Nova Comunidade", dentre outros. Blog http://fmarcondesvelloso.blogspot.com . Endereço eletrônico fmarcondesvelloso@terra.com.br .

O Caminho Octopus*, ensinando no Brasil

por Mestra Zen Heila Poep Sa Nim e Professor Senior de Dharma Rodney Downey

(*) Octopus em inglês significa 'polvo'. (nota do trad.) .

É o final do último dia de um workshop de fim de semana em Belo Horizonte - o tópico foi o das Quatro Nobres Verdades. Tendo ensinado sobre a Quarta Nobre Verdade, Rodney informou aos presentes que continuaríamos examinando o Caminho Óctuplo na seqüência. Quando disse isso, a sala explodiu em risadas! Com surpresa estampada em nossas faces, nos voltamos para a intérprete, cujos olhos estavam agora muito abertos de surpresa e a mão cobria sua boca. Assustada, ela cochichou que ao invés de haver traduzido 'Caminho Óctuplo' ela havia traduzido 'Caminho Octopus'! Tais são os deleites e perigos de ensinar no Brasil.

Provavelmente a pergunta mais freqüente após as palestras, durante as entrevistas privadas ou ao fim dos retiros formais - tanto no Brasil como por todo o globo, é a de como levar esse ensinamento e prática do Dharma para a vida diária? O fato de que somos praticantes e professores laicos, com 25 anos de treinamento intensivo e uma prática presente como parte integrante de nossas vidas, provenientes de um contexto de muitos anos de uma carreira em negócios, toda a catástrofe de criar filhos, a luta pela sobrevivência e simplesmente ser humanos, são apenas algumas das razões que, acreditamos, nos tornaram capazes de nos conectar, ensinar e interagir dessa maneira com a sangha laica brasileira pelos últimos cinco anos. É nosso entendimento de que essa base torna um pouco mais fácil compreender e abraçar as lutas com as quais se defrontam os praticantes laicos, entrando em empatia com suas dificuldades constantes diante da busca em atingir um estado de equilíbrio da vida enquanto prática, ao contrário de encarar prática e vida como duas entidades separadas. Talvez seria isso que distinguiria os professores ordenados no monasticismo dos professores laicos em suas abordagens e entendimento com relação aos temas da vida diária e o impacto que isso tem sobre os praticantes?

Honestidade, sinceridade e generosidade de espírito é um processo recíproco - e isto não é mais que evidente no povo e sangha brasileiros! Seu interesse e preocupação pelo bem-estar dos convidados é primordial, e sua hospitalidade verdadeiramente inacreditável. Visitas a lugares belos e pitorescos, uma introdução à comida tradicional brasileira, uma sinceridade em compartilhar a riqueza de sua cultura, para não falar de todos os pequenos presentes - tudo é parte da experiência com o Brasil! A cada vez que retornamos a Porto Alegre, Belo Horizonte ou São Paulo sabemos que haverá muitas surpresas e sem exceção esperamos com antecipação o que nos reserva o futuro, pois tal sangha mantém sempre a intenção de maximizar seu tempo com os professores visitantes tanto em termos de prática quanto de interação social.

Através das eras, por todo o globo, indivíduos de várias tradições propagaram e mantiveram o Dharma forte e vivo. Quando falamos sobre a propagação do Dharma e prática no Brasil, eu estaria em falta se não mencionasse um individuo que é parte integrante nesse processo - Ricardo Sasaki, nosso amigo e anfitrião pelos últimos cinco anos e professor na Tradição Theravada - o qual transcendeu as fronteiras das tradições feitas pelos homens e é um verdadeiro exemplo de Dharma vivo. Em grande parte devido à sua paixão, esforço pessoal e compromisso, e sustentado por alguns amigos e sangha, o Nalandarama se desenvolveu no que é agora um refúgio de Dharma nas florestas de Casa Branca! É aqui que a sangha de Brasil e África do Sul se juntam para realizar a prática conjunta. Algumas vezes Theravada, algumas vezes Zen! É como resultado direto de seus esforços contínuos que agora temos um grupo de prática em Belo Horizonte, usando o espaço do Nalanda para as reuniões semanais.

Então também há Tânia Lohmann de Porto Alegre. Com GRANDE 'mente que tenta' ('try mind') e amor pela prática, Tânia tem dirigido atividades em Porto Alegre por vários anos, e agora oferece sessões de prática semanais, ajudada pela generosidade de espaço e suporte da administração e sangha do ViaZen. Até nosso grupo ter começado formalmente como The Dharma Centre Porto Alegre, havia dois centros zen estabelecidos - ambos Soto Zen, e ambos estabelecidos nos últimos cinco anos. Todos trabalhando de mãos dadas!

Por duas visitas também fomos capazes de oferecer retiros residenciais no impressionante Centro Tibetano Caminho do Meio, perto da cidade, a convite do Lama Padma Samten. Padma Dorje, um membro da sangha tibetana, frequentemente fez as mais excelentes e animadas traduções para as palestras e entrevistas privadas durante nossas visitas, dando um exemplo de 'simplesmente faça!' ('just do it!').

A interação entre professores de diferentes tradições, o suporte, o compartilhar de conhecimento e ensino no Brasil é tão único e excitante, capacitando aos estudantes se beneficiar da visita de professores de diferentes linhagens.

Depois de muita conversa sobre a prática e as diferentes tradições devemos também salientar que não é apenas a energia e dedicação dos praticantes que nos cativa, fazendo com que retornemos ano após ano. Dois encontros permanecerão conosco pelos anos vindouros: Chegando ao hotel em que ficamos na visita prévia a Porto Alegre, o dono/gerente do hotel nos deu entusiasticamente as boas-vindas como se fôssemos velhos amigos - nosso lar longe do lar! E também, quando já estávamos saindo do hotel para nos dirigir ao aeroporto com o ônibus do hotel, um táxi que havíamos usado no dia anterior passou pelo ônibus. O motorista parou, saiu do carro e nos desejou boa viagem! Certamente não uma ocorrência comum de todos os dias na África do Sul ou mesmo em outras partes do mundo. É a espontaneidade e espírito caloroso nas ruas o que continua a nos impressionar profundamente.

Buscando a natureza e uma paisagem magnificente? Não procure além! A beleza pitoresca, a diversidade cultural e as paradas ao longo da estrada tornam as viagens por ônibus ou carro uma absoluta necessidade e são altamente recomendadas quando em visita ao Brasil - apesar de certamente não aconselhável para os fracos de coração, considerando que as regras de tráfego parecem ser muito poucas, e as marcas brancas no meio da estrada parecem serfrequentemente ignoradas. Além disso, para viajar por algumas passagens entre montanhas espetaculares do país requer-se nervos de aço, MUITA prática forte de mantra e certamente um destemor pelas alturas.

Felizmente, no final de uma dessas longas jornadas de trabalho e ensinamentos - havia Parati.....paraíso! Tirando os sapatos, lentamente vagamos pelas margens arenosas com a água tépida batendo em nossos pés - encharcando-nos de cultura, bebendo pequenas xícaras de café forte e comendo pão de queijo! Após ter o privilégio e honra de ensinar no Brasil por cinco anos, podemos declarar com segurança que o kit sobrevivência para o Brasil é: um Dharma vibrante e vivo, um amor pelas pessoas e pela comida, não apego ao tempo e, então, há o pão de queijo, café e chimarrão!

Heila Downey Poep Sa Nim recebeu inka – a permissão para ensinar – do Mestre Seung Sahn, em abril de 1996, tornando-se a primeira africana Ji Do Poep Su Nim (Mestra Professora do Dharma) na África, oficialmente autorizada para dirigir retiros e a prática de kong-an (koan). Antes disso, ela foi uma aluna de Kapleau Roshi e membro do Rochester Zen Centre - EUA, durante oito anos. Antes de entrar no caminho do Zen, ela participou de retiros nas tradições tibetanas e vipassana.

Rodney Downey foi diretor de uma das maiores companhias de varejo na África do Sul até 1995. Ele começou sua prática de meditação em 1980 e participou de retiros nas maiores tradições buddhistas. Antes de se filiar à Kwan Um School of Zen, ele esteve nos EUA para avançar em seu treinamento no Rochester Zen Centre. Em fevereiro de 1996, ele foi indicado como Abade do Dharma Centre, e ao mesmo tempo Professor Sênior de Dharma.

O Treinamento e a Transmissão do Dharma no Soto Zen

Monja Isshin (Monja Zen buddhista, da tradição Soto Zen Japonês)

O processo de treinamento de um monge Soto Zen é pouco conhecido pelo público em geral aqui no ocidente. Assim sendo, vou procurar transmitir um pouco sobre este treinamento, baseado na minha própria experiência e nas coisas que tenho visto aqui no Brasil, no Japão e nos Estados Unidos.

Vamos considerar a ordenação monástica como sendo o primeiro passo. Na realidade, é possível que o aluno tenha praticado já algum tempo – até anos – primeiro como praticante leigo e depois como "postulante". O dia da ordenação, quando a cabeça é raspada, é considerado o dia no "nascimento" como monge-em-treinamento (unsui, lit. nuvem-água) na graduação de noviço (jôza). Nesta fase, é um "estudante de monge", mais ou menos comparável a um seminarista.

O treinamento possui dois aspectos principais: o treinamento junto ao professor de ordenação e a prática em mosteiro de treinamento oficial. É o professor de ordenação que vai determinar quando o aluno está preparado para passar pelas várias graduações de monge-em-treinamento até o momento da finalização do treinamento com a Transmissão do Dharma, quando deixa-se de ser monge-em-treinamento (unsui) e torna-se monge plenamente formado (rikishô). A Transmissão do Dharma fica registrado no escritório central da escola Soto, mas sem passar pelas cerimônias de reconhecimento formal nos dois templos-sede (zuise), ainda não pode ser oficialmente reconhecido como Professor do Dharma. E para isso, é necessário a prática em mosteiro oficial de treinamento por um tempo mínimo ou mais.

Estes mosteiros de treinamento oficial obedecem critérios rigorosos em relação ao currículo, instalações físicas, número e qualificação dos professores e número de alunos. Este treinamento pode ser feito antes ou depois da Transmissão do Dharma.

É o professor de ordenação que vai determinar, junto com o abade do mosteiro de treinamento quanto tempo de prática monástica o aluno vai fazer. É este tempo de prática em mosteiro de treinamento oficial que vai determinar a possibilidade de passar pelas cerimônias "zuise", de reconhecimento formal como monge plenamente formado autônomo (oshô) da escola Soto Zen e o seu nível de qualificação como Professor do Dharma, com autorização de tornar-se monge titular (jûshoku) de um templo Soto Zen oficialmente reconhecido, habilitado a transmitir os preceitos leigos e ordenar novos monges.

Um monge-em-treinamento pode ter 1, 2 ou até 3 professores oficiais. O primeiro é o professor de ordenação e a sua aprovação é necessário para todos os outros passos. O segundo é o professor da "bandeira do Dharma", que oficia a Cerimônia do Combate do Dharma (uma cerimônia pública, que corresponde aproximadamente à formatura de um seminarista). Finalmente, o terceiro professor é o "professor verdadeiro", ou "professor-raiz", que dá a Transmissão do Dharma em cerimônias fechadas ao público e concede o seu reconhecimento do aluno como seu herdeiro no Dharma e sucessor (que corresponde aproximadamente à ordenação e consagração de um padre católico).

É dito que o Zen é uma transmissão de coração-mente a coração-mente, sem dependência nos sutras ou palavras. Assim, naturalmente torna-se necessário uma convivência direta com o professor – um retiro com ele de vez em quando não é o suficiente para esta "transmissão". Isto pode ser com o aluno indo ao templo do professor várias vezes na semana para praticar – ou pode ser com o aluno morando no templo, servindo o professor diariamente. A primeira fase é aquele que eu chamo da fase de "cala a boca e limpe o chão". Confesso que não entendi na época, mas anos mais tarde, percebi o quanto fora importante esta fase no meu treinamento – uma fase que muitos ocidentais quase não estão podendo ter.

Ao ser obrigada a manter a boca calada (sem poder dar explicações ou fazer outras manifestações de opinião) e ao mesmo tempo obrigada a ficar "ligada", observando tudo, prestando atenção a tudo, sendo corrigida com frequência e em atividade constante, fazendo os trabalhos mais "humildes" – tudo isto criou um espaço para eu ter talvez os meus maiores "insights" e momentos de compreensão de alguns pontos do Dharma. Estes momentos não surgiram durante o zazen, mas quase sempre quando estava envolvida em alguma atividade do "samu" ou até tocando uma dos instrumentos numa cerimônia para a comunidade japonesa. Foi nesta fase de "cale a boca e limpe o chão" que pude perceber a ação do "ego", querendo ser visto e reconhecer o impulso do desejo de mostrar o que sabia. Não há palavras para expressão a gratidão que sinto pela oportunidade que tive no Templo Busshinji, com a minha professora de ordenação, Monja Coen.

A prática monástica também é extremamente importante, e dou graças que pude realizar 4 anos de treinamento monástica no Japão, seguido por mais um ano de treinamento nos Estados Unidos. É uma prática difícil, que praticamente nos puxa até os nossos limites. São poucas horas de sono e atividade constante, sem "intervalo para o café ou banheiro", por exemplo. Cada aluno é colocado num grupo de trabalho e vai dormir junto no mesmo quarto, comer junto, trabalhar junto e tomar banho junto com os outros membros do grupo durante todo o período de treinamento intensivo (angô), que tradicionalmente dura de 90 a 100 dias. Não há privacidade e não há tempo para aquelas conversas sobre sentimentos que o ocidental

tanto gosta. Com exceção dos períodos de retiro (geralmente de 3 a 7 dias no mês), há zazen de manhã cedo, seguido pelo serviço matinal. Depois vem o samu, geralmente limpeza do mosteiro, café da manhã, samu ou aula até o almoço, seguido por mais samu ou aula (até recebemos "boletim" com notas), um período de chá (em grupo), mais samu ou aula até o serviço vespertino. Então vem mais samu até a hora do zazen noturno e o sino de dormir.

Somos corrigidos constantemente, pois, no Zen, é pela "forma correta" que é moldado o "caráter" do monge. A importância disto não pode ser deixado de lado. É o papel dos professores e sempais (alunos com mais tempo de mosteiro) serem rigorosos, e até "cri-cris" – e cabe ao aluno aprender a se libertar do ego que se ofende ou fica ressentido com as correções constantes.

Para mim, pessoalmente, diria que os grandes aprendizados da prática monástica foram "fluir" com as coisas em constante mudança e "grupo", de me perceber como uma parte integrante do grupo, com o meu lugar e o meu papel dentro deste grupo – e a necessidade de aprender o máximo possível sobre a aceitação do outro como ele é e de conviver sem atritos.

A fase da finalização do treinamento (shihô) envolve um período de "kegyô", ou 'prática adicional', que, oficialmente, dura 7 dias. Mas pode chegar a levar bem mais tempo, uma vez que, como diz o próprio termo, envolve uma série de tarefas adicionais às atividades regulares de zazen, serviços matinal e vespertino e samu que faz parte da programação da vida em mosteiro ou templo.

As tarefas da prática "kegyô" incluem numerosas reverências aos ancestrais, a escrita de documentos num tipo de papel especial com fibras de seda e várias cerimônias especiais, que são realizadas atrás de cortinas fechadas, preferencialmente na "sala dos fundadores" do templo ou mosteiro.

O papel-seda usado neste processo absorve a tinta muito rapidamente e não há meio de apagar os erros. Assim, a escrita destes documentos exige bastante concentração e é demorada. São escritos 3 documentos ("sanmotsu"): o "kechimyaku" (linhagem de Dharma desde o Shakyamuni Buddha), "hisho" ou "daiji" (o documento secreto que trata do 'Grande Assunto') e "shisho" (documento de herança do Dharma).

As cerimônias principais são "denkai" e "denpô". "Denkai" é a cerimônia de Transmissão dos Preceitos do Bodhisatva, na qual o aluno torna-se "o sangue de Buddha". "Denpô" é a cerimônia de Transmissão do Dharma, na qual o aluno torna-se herdeiro do Dharma e sucessor de seu professor (e deixa de ser 'aluno'). Nesta cerimônia, ele recebe o kesa marrom e tigela (em lembrança da tradição de Hui Neng, o Sexto Ancestral Chinês) e os 3 documentos "sanmotsu", entre outros objetos. Passa a ser um "rikishô", ou monge plenamente formado, que ainda não passou pelas cerimônias de "zuise" nos dois templos-sede da escola (Eihei-ji e Soji-ji), quando ingressará formalmente na ordem Soto, como um monge habilitado a tornar-se "monge titular" ("jûshoku") de um templo e Professor do Dharma, autorizado a transmitir os preceitos leigos e ordenar novos monges.

Como explicado anteriormente, a realização das cerimônias de "zuise" depende da conclusão da prática em mosteiro oficial de treinamento. Esta prática pode ser realizada antes ou depois da Transmissão do Dharma. O tempo de prática em mosteiro de treinamento determinará a graduação que será concedida como Professor do Dharma.

Da ordenação como noviço (jôza) até o cerimonial de "zuise" é uma longa caminhada – que sou profundamente grata de poder estar trilhando. De certa forma, é aí que vai começar a verdadeira prática, de aprender a ensinar, liderar e cuidar de alunos, com Sabedoria e Compaixão... .

Retorno e me abrigo em Buddha. Retorno e me abrigo no Dharma. Retorno e me abrigo na Sanga.

Gassho (mãos postas palma-com-palma em cumprimento),

Monja Isshin

Monja Isshn - Monja Zen buddhista, da tradição Soto Zen Japonês e orientadora das Sangas Águas da Compaixão, Aikikai (Associação RS Aikikai de Aikidô), Energia Harmoniosa (Centro de Cultura Oriental Tigre Coreano) - Porto Alegre - e Sanga Soto Zen de Pelota EMAIL: aguasdacompaixao@gmail.com
Http://aguasdacompaixao.wordpress.com/

Refletindo sobre o Dhamma

A partir de apontamentos do mestre Tan Ajahn Buddhadasa

Professor Ricardo Sasaki - Centro Buddhista Nalanda, tradição Theravada (MG)

O Buddha ensinou o Dhamma (skr. Dharma). Tradicionalmente, 84.000 ensinamentos. Como gotas de água para seres sedentos, os dhammas ensinados matam a sede cumprindo o desejo do Buddha: ajudar os seres. O venerável Ajahn Buddhadāsa diz que: "Dos buddhistas é esperado disseminar o Buddha-Dhamma a este mundo violento a fim de cumprir o desejo do Buddha". Esse é um exemplo de 'bom desejo'. Nem todos os desejos devem ser apagados. Desejar a paz, desejar o bem para os seres, desejar o bem maior da libertação. Com a violência por todos os cantos, numa época em que passamos a ter medo de sair de casa, dizer alô a um estranho, até mesmo andar de carro com a janela aberta, o Dhamma se faz ainda mais necessário, incentivando a reflexão sobre a violência.

Tan Ajahn falou também: "O Buddha disse que sua vinda e a existência de seu dhamma-vinaya eram para o benefício das massas, tanto devas quanto homens". Dhamma é seu ensinamento. Vinaya é a importância da discplina pessoal nesse caminho de Dhamma. Como o dhamma-vinaya pode nos ajudar no caminho para a paz?

Dhamma como dever

A palavra mais conhecida no Buddhismo é Dhamma ou, em sua forma sânscrita, Dharma. Mesmo quem acaba de chegar no Buddhismo logo aprende o que ela significa e, segundo o entendimento geral, fica logo claro que Dhamma tem um duplo sentido, o de ser o conjunto dos ensinamentos do Buddha e, por extensão, a verdade em si. Em outras palavras, Dhamma é a realidade - independente dos nomes que sejam dados a ela -, e, por se acreditar que o Buddha ensinou essa realidade, seu ensinamento também é chamado de Dhamma.

Algo que é interessante notar, e algo que é virtualmente ignorado pelos buddhistas atuais, é um outro sentido mais arcaico da palavra Dhamma, e existente já numa época pré-buddhista. Nos tempos atuais, Ajahn Buddhadāsa sublinhou novamente esse uso importantíssimo da palavra Dhamma. Em suas palavras: "Dhamma significa 'dever'. Este é o significado que tem sido utilizado em seu local original desde tempos antigos. Quando as pessoas compreenderam qual era o dever do homem, elas utilizaram esta palavra em particular - dhamma - para tal dever; a palavra tem sido continuamente usada até os dias atuais e foi adotada na língua thailandesa".

Isso é algo muito importante de ser enfatizado. Dhamma não é apenas o ensinamento do Buddha, algo 'distante' a ser estudado, analisado, consumido. Nem mesmo é a 'prática' recomendada pelo Buddha. Claro, é também o estudo e a prática; mas se estes forem realmente bem entendidos, nasce, natural e necessariamente, um dever. É nesse sentido que traduzo os fatores do óctuplo caminho não com a palavra comumente usada, 'correta' (compreensão correta, intenção correta, linguagem correta, etc.), mas como 'completo', um outro sentido para a palavra original 'samma'. No óctuplo caminho não se trata apenas de fazer algo como está prescrito, como algo somente oposto ao incorreto, mas de avaliar a completude ou perfeição da ação, compreender a ação necessária e a omissão que não se pode ter; enfim, compreender qual é nosso dever diante de cada situação. E assim fazendo, aí sim, estaremos realmente praticando o Dhamma.

Com relação à perfeição da ação, note-se que falamos de compreender a ação necessária e a omissão que não se pode ter. Isso nos traz a uma reflexão importante sobre a doutrina do kamma no Buddhismo. Ao contrário do que

muitos pensam, mesmo buddhistas informados, o kamma (skr.karma) não tem a ver apenas com nossas ações, mas também com nossas omissões. Possuir recursos torna-se aqui uma faca de dois gumes. Possuí-los nos abre possibilidades de fazer o bem, gerando mais kusalakamma (ações meritórias e salutares), além de beneficiar os seres ao nosso redor. Entretanto, possuí-los e não usá-los, ou usá-los inapropriadamente, é pior do que se não os tivéssemos em primeiro lugar.

Dhamma-vinaya

Há pelo menos dois bons motivos para se utilizar a palavra 'dhamma-vinaya' ao invés da palavra 'Buddhismo'. 'Buddhismo' lembra religião, e esta palavra causa na mente das pessoas todo tipo de reações. Algumas positivas, outras negativas, mas, tanto umas quanto outras, usualmente incorretas. Se houvesse maior esclarecimento do que realmente é uma religião não haveria problemas em sua utilização. Em público é até mesmo aconselhável empregá-la, evitando assim que se tome o Buddhismo como 'mera filosofia de vida'.

Um segundo motivo é que sob o nome de 'Buddhismo' as pessoas podem entender e incluem toda sorte de coisas. É uma constatação que boa parte das pessoas associadas ao Buddhismo, ou simplesmente suas admiradoras, acaba projetando nele suas próprias fantasias, expectativas, gostos e desgostos. 'Dhamma-vinaya', por outro lado, dá uma direção clara sobre do que se trata o ensinamento do Buddha. Há de se entender o que é o Dhamma em suas várias dimensões e aplicá-lo em si mesmo; há de se exercer o Vinaya na vida diária e para o bem da sociedade.

Ajahn Buddhadasa complementa ainda que: "A palavra 'dhamma-vinaya' é a essência de todas as palavras que descrevem a comunidade buddhista. Ela inclui todas as palavras sobre o viver correto, as regras de conduta, tradições, religião e civilização da comunidade buddhista". Fica então a sugestão para os buddhistas utilizarem entre si mais da palavra 'dhamma-vinaya' quando se referindo aos ensinamentos que seguem e que provêm do Bem-Aventurado.

Conhecimento da natureza

O Dhamma foi ensinado de forma a beneficiar os vários seres. Tan Ajahn diz: "O 'Dhamma' pode resolver todos os problemas do mundo em todas as eras, independentemente de seu tipo ou nível". Muito é falado sobre o Dhamma. Mas, o que é ele realmente? Seriam as Quatro Nobres Verdades? O Caminho Óctuplo? A 'verdade'? O ensinamento dado pelo Buddha? Tan Ajahn diz que o Dhamma pode ajudar a resolver os problemas do mundo explicando que "Isso é devido ao fato de que o Dhamma é o conhecimento da natureza, das leis naturais, dos deveres de acordo com tais leis naturais e os resultados da realização de tais deveres - tudo isso correspondendo à Lei da Condicionalidade".

Temos aqui um modelo para o entendimento do Dhamma. Primeiramente, ele é o conhecimento da natureza. Desde um ponto de vista descendente, uma vez que o Buddha descobre por si mesmo o como as coisas realmente são (yathābhūtañaṇa) ele se torna capaz de mostrar o caminho para essa compreensão. Desde um ponto de vista ascendente, cada ser capacitado pode, seguindo esse caminho, elevar-se à compreensão da natureza das coisas, por si mesmo.

O conhecimento das coisas, e por 'coisa' quero significar aqui 'dhamma', é uma função qualitativa e não quantitativa. Não se trata do conhecimento em termos da extensão e do número dos dhammas, mas de suas características gerais. Na realidade, a contemplação inteligente do mundo caracteriza-se justamente por isso: ela se interessa pelo geral e pelo universal, ao contrário da mente dispersa e mundana do homem comum, mais interessada pelo particular e extraordinário. O contemplativo foca sua atenção no que é igual, ou diríamos, essencial, nas experiências, e não na incessante busca da novidade e da diferença.

Essa capacidade de apreensão do universal nas experiências particulares abre a possibilidade para o conhecimento do Dhamma enquanto lei natural. Esse dhamma é aquele que é capaz de nos tirar da aparente insignificância dos

gestos e circunstâncias cotidianas, revelando o que há de importante na experiência.

Aqui chegamos a um dos enganos mais espalhados dentro da comunidade buddhista, qual seja, o de que a mera observação ou 'plena atenção' ao momento presente constitui uma prática verdadeira, como se o mero observar do lavar pratos pudesse trazer à consciência uma sabedoria efetivamente libertadora. Essa 'plena atenção' à experiência naquilo que ela tem de particular e circunstancial nada tem a ver com aquilo que o romano Marcus Aurelius se referia quando dizia: "He who sees what is now has seen all things, whatsoever comes to pass from everlasting and whatsoever shall be unto everlasting time" , ou com aquilo que o Buddha esperava que seus discípulos praticassem.

Enfim, quando a natureza e suas leis, ou em outras palavras, quando os dhammas e suas interações são descobertos, nasce, então, algo do qual o homem que verdadeiramente vê, não pode escapar sob pena de destruir sua integridade espiritual.

Da mesma forma que o kamma envolve ações bem como omissões, o ato de conhecer implica imediatamente uma responsabilidade diante do conhecimento. É nesse sentido que Tan Ajahn diz que Dhamma também significa os "deveres de acordo com tais leis naturais". Isso ajuda a tornar ainda mais claro aquilo que foi comentado com relação a Dhamma enquanto dever. Como disse Samuel Johnson: "Integridade sem conhecimento é algo fraco e inútil, e conhecimento sem integridade é algo perigoso e terrível" . O verdadeiro conhecimento gera imediatamente um dever, a ser expresso em ações. E como a toda ação intencional corresponde um fruto equivalente, Dhamma também implica nos "resultados da realização de tais deveres". Essas quatro dimensões do Dhamma se juntam na lei da condicionalidade, uma doutrina fundamental sobre o modo como o Buddha contemplou o universo.

Dois Tipos de Dhamma

A compreensão das dimensões do Dhamma levam a vê-lo como constituído de duas frentes. Como diz Ajahn Buddhadāsa: "Há dois tipos de dhamma: dhamma como ferramenta e dhamma como objetivo desejável de prática. Por exemplo: as Quatro Vias do Poder (iddhipāda) são um dhamma como ferramenta; e as Nobres Vias-Nobres Frutos (magga-phala) e o "nibbāna" são dhammas como objetivo desejável. Entretanto, alguns dhammas como os preceitos (sīlas) podem ser classificados em qualquer uma das categorias, dependendo de onde e quando são usados".

Dessa forma, podemos exercer nossa discriminação, entendendo as coisas seja como ferramenta, seja como objetivo. Geralmente as pessoas não têm isso claro em suas mentes. Tomamos como objetivo algo que não passa de meio. O dhamma tem várias dimensões e aplicações. O fundamental aqui é que devemos entender os dhammas e aplicá-los cada qual em seu devido nível e situação. O Dhamma pode ser veiculado em diversas linguagens. A questão essencial é então que saibamos aplicar o Dhamma adequadamente para os diversos tipos de pessoas e situações.

Níveis de expressão

Ajahn Buddhadāsa diz: *"Um certo dhamma pode ser usado em todos os níveis, tanto mundanos como supramundanos. Por exemplo: sati (observação vigilante) pode ser usada por um bebê, um adolescente, um chefe de família ou por uma pessoa velha em seu trabalho, tal como na agricultura ou num serviço público. Pode também ser usada por todos, de qualquer geração, qualquer idade, no estágio primário da vida religiosa e nos estágios subsequentes como as Nobres Vias e os Nobres Frutos até o Nibbāna"*.

Vemos que dhamma tem várias dimensões e aplicações. O fundamental aqui é que devemos entender os dhammas e aplicá-los cada qual em seu devido nível e situação. No exemplo dado acima, a vigilância, que assume um papel fundamental na meditação (tanto em seus estágios iniciais quanto nos mais avançados), pode e deve ser também usada por uma criança, adolescente ou quem quer que seja. Todos temos um certo tipo de vigilância e ela é, na verdade, essencial até para sobrevivermos. Ela implica em prestar atenção, compreender o geral e o específico, saber o que devemos cultivar e o que devemos abandonar.

Cada dhamma pode ser veiculado em diversas linguagens. A questão essencial é, então, que saibamos aplicar o Dhamma adequadamente para os diversos tipos de pessoas e situações. Não vamos sair por aí misturando as linguagens. Há um dhamma próprio para as crianças, outro para os camponeses, outro para o erudito, outro para o adulto. O modo como ensinar cada dhamma varia para quem é ensinado. Mas sua essência é uma só: *compreender as coisas como elas realmente são e cessar a insatisfatoriedade proveniente de uma vida baseada no egoísmo.*

Ajahn Buddhadasa: *Tan Ajahn ("Venerável Mestre"), como o monge Buddhadāsa era carinhosamente conhecido por seus discípulos e alunos, revolucionou os estudos buddhistas na Thailândia, por seu profundo conhecimento das escrituras, aliado a uma abordagem eminentemente prática no sentido da cessação de dukkha (o sofrimento e a insatisfação), tendo alguns chegado a dizer que Ajahn Buddhadāsa foi a figura mais importante em termos de exegese buddhista de toda a tradição Theravāda desde Ācariya Buddhaghosa, o eminente comentador indiano do sexto século. Durante toda a vida, Tan Ajahn explicou incansavelmente os pontos mais importantes do Buddhismo, baseado não somente em seu extenso conhecimento da língua pāli, mas, principalmente, por meio de sua experiência e prática pessoal.*

Ricardo Sasaki: *É o Diretor-Fundador do Centro de Estudos Buddhistas Nalanda, através do qual ministra cursos, workshops e retiros de Meditação, Ensinamentos Buddhistas e Religiões Comparadas, além do trabalho de escrita e tradução, com livros e artigos publicados no Brasil e no Exterior. Ricardo Sasaki é também psicólogo clínico e um dos diretores-fundadores do Colegiado Buddhista Brasileiro. É o responsável na América do Sul pela veiculação dos ensinamentos do Venerável Ajahn Buddhadāsa.*

O Vazio de Bodhidharma

Comentários sobre o Caso II do Shoyoroku, (texto clássico) em que narra-se o encontro do imperador Wu, da China, conhecido pelo seu interesse pelo buddhismo, e o Mestre Bodhidharma que trouxe o Zen da Índia, cerca do ano 600 DC.

por Monge Genshô

"Liang era um reino do sul da China, quando Bodhidharma foi pra lá foi alertado de que no sul prestavam muita atenção a mérito forjado. Em várias versões desse caso, a primeira pergunta do imperador Wu para Bodhidharma é a respeito dos méritos que ele teria acumulado nos céus por haver construído templos e mosteiros para o buddhismo, e a primeira resposta de Bodhidharma teria sido:

- Mérito nenhum, majestade.

A seguir o imperador perguntou: -

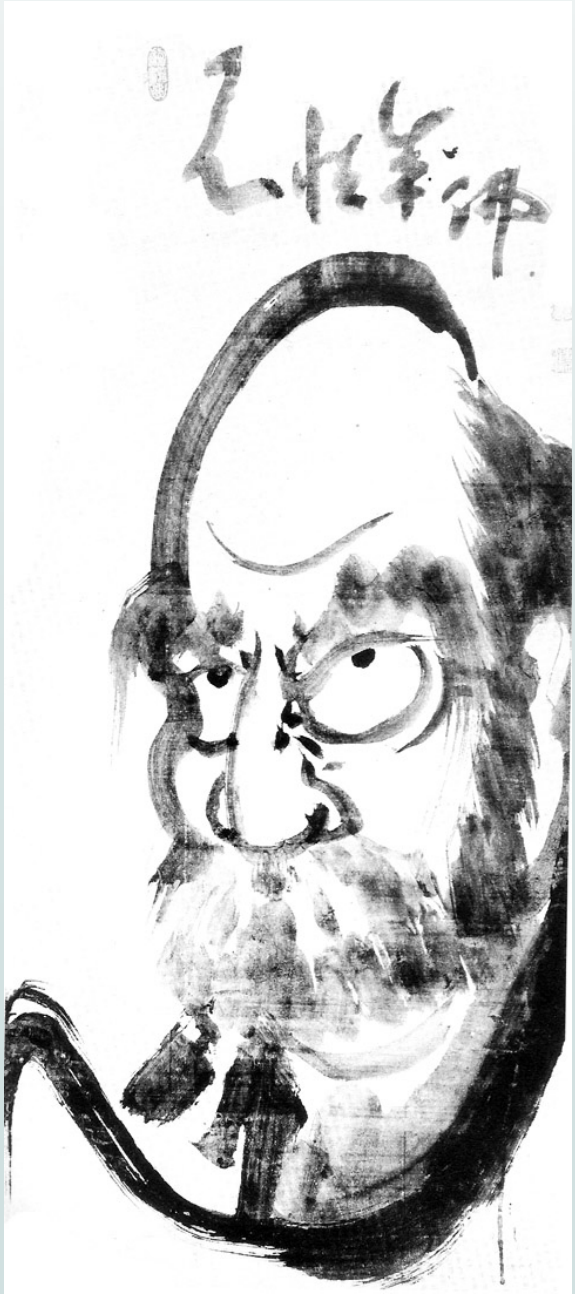
- Então, qual a grande verdade da sagrada doutrina? e Bodhidharma respondeu:

- Vazio. Vastidão ilimitada, e não há nada que possa ser chamado de sagrado.

Neste momento Bodhidharma está descrevendo uma profunda verdade: Vazio, ou seja, todas as coisas são interconectadas, todas as coisas estão apoidas umas nas outras e nenhuma delas tem um eu intrínseco, um eu inerente. Elas não funcionam por si mesmas, não tem uma substância real por si, como nós mesmos não temos uma substância real independente, um eu intrínseco, temos apenas um eu criado e forjado pelos nossos pensamentos, preferências, conexões diversas das nossas próprias vidas, funcionamento do nosso corpo.

A verdade de perceber que não há um eu intríseco, que pertencemos a um universo todo interdependente, mas não somos algo separado, que existe por si mesmo, é dita como aterradora em alguns textos buddhistas. E diz-se que apenas um bodisatva no 8º nível de iluminação poderia olhar de frente pra esta realidade, sem se sentir arrasado, de tal maneira nós somos profundamente agarrados a nossos próprios egos e eus.

Tão sensíveis somos, tão a flor da pele está nosso ego, que é fácil com uma única palavra ferir, perturbar, causar desconforto, causar atrito e quebra de harmonia.



Tanta insistência temos nos retiros zen buddhistas para não falar, porque quando fazemos uma observação a alguém ou quando respondemos a alguém, automaticamente aí se criou uma tensão. E essa tensão redunda na quebra de harmonia. Quando quebramos a harmonia, sentimos nosso ego ferido ou inflado, nosso orgulho tocado, e instantâneamente nos perdemos e voltamos mais profundamente para o vício do eu. E quando presos neste redemoinho, com nosso eu exacerbado, não podemos mais ver a unidade de todo o universo, não podemos mais ser um com as ondas do mar, não podemos ser ondas no zazen, não podemos ser chuva caindo no jardim, não podemos ser a unidade da sangha comendo junta, meditando junta, sofrendo junta, porque de repente nos tornamos eus separados.

Esta vida, aqui, esta sala, é uma sala de sonho, nós somos seres de sonho, estou falando para seres de sonho, palavras de sonho, estamos perdidos nos nossos eus exatamente neste momento, só um profundo despertar nos levaria a escapar disso e sentir a unidade de todas as coisas, e aqueles que sentem a unidade não podem ser feridos, não podem ser perturbados, não há lugar onde o orgulho possa se agarrar, onde a vaidade possa se localizar porque não há nenhum suporte para ela, nosso eu é o gancho no qual se pendura o orgulho, a vaidade e a sensibilidade. É sobre isso que Bodhidharma estava falando quando disse "vazio" e quando disse não há nada de sagrado, nesse mesmo momento ele integrou todas as coisas, porque ao mesmo tempo este chão é profano, ao mesmo tempo este chão é sagrado. Não há nada de sagrado no mundo, não há nada que não seja sagrado, nem o menor grão de arroz, nem a menor porção de molho perdida dentro da tigela na nossa refeição de oryokis (refeição ritual em tigelas praticada nos retiros), por isso a lavamos com água quente e bebemos a água, porque tudo é sagrado.

E o imperador disse: - "Quem é você

que está na minha frente?" Porque ele não entendeu nem do que Bodhidharma falava quando dizia vazio. A China já tinha buddhismo há 500 anos, mas o zen não havia chegado, os textos estavam lá, a devoção estava lá, mas a compreensão ainda não havia chegado quando Bodhidharma expressa esta compreensão profunda. Por esta razão ele é um mestre zen nosso ancestral e recitamos todos os dias seu nome na lista dos patriarcas.

Quando dizemos seu nome estamos lembrando da sua obra de trazer o zen da Índia até à China. O imperador não entendeu nem "vazio", nem "nada que possa ser chamado de sagrado" e, perguntou: quem é você que está na minha frente? Bodhidharma respondeu o que poderia responder:
- Não sei.

Quando ele disse "não sei", "não faço a menor idéia", "não há ninguém na sua frente", ele estava expressando a plena verdade de que não existe um eu aqui. Não há ninguém aqui. Quando o imperador pergunta quem é você na minha frente, ele, Bodhidharma, responde: - "Não sei," porque já perdeu a noção de um eu e está livre disso. Nele não há nenhum gancho onde pendurar algo.

A seguir Bodhidharma abandonou o palácio, pois o imperador não o compreenderia, atravessou o rio Yang Tsé , foi para Shaolin e sentou à frente de uma parede de pedra durante nove anos. Só ao fim de nove anos ele aceitou um aluno, o sucessor de Bodhidharma, Hui Ko (Eno, jap.) e só o aceitou depois que ele ficou três dias sem comer nem beber, em pé, a frente de sua caverna, na terceira noite nevou e então, não sendo atendido, Eno cortou o braço. Vendo o sangue pingar na neve, Bodhidharma lhe perguntou:
- O que você quer?

Nós achamos difícil um retiro zen, mas Bodhidharma não aceitou nenhum aluno durante nove anos até que um aluno cortou seu braço para mostrar sua sinceridade com o sangue pingando na neve. Por que Bodhidharma deixou o palácio? Porque um genuíno praticante sabe por si mesmo o momento e a estação de sua aparição, ele não aparece no momento errado, ele tem uma estação própria para se manifestar.

Nas nossas vidas diárias isso acontece quando somos incitados a falar do Dharma em um lugar qualquer onde não há respeito, e o Dharma não pode ser falado assim. O Dharma, só pode ser dado quando há reverência, por isso as palestras do Dharma só são dadas aqueles que se sentaram, aqueles que sofreram, aqueles que mostraram sua determinação em aprender. Se não há este propósito, este puro propósito e esforço, o Dharma não deve ser ensinado, porque ele só vai agravar os problemas das próprias pessoas que o ouvirem. Tianhuang disse: - "Somente termine com os sentimentos profanos." Não existe qualquer compreensão sagrada especial. Se ao menos isto, se deixássemos de lado todos os nossos apegos, cortássemos completamente nossas amarras ao nosso eu e aquilo que desejamos e tanto queremos, se tudo isto perdessemos, se fossemos capazes de abrir as mãos, e nos libertar inclusive dos sentimentos como orgulho, vaidade, pretensão, ambição em ser alguém no Dharma, se ao menos fossemos capazes de nos libertar da nossa condição de ganchos que seguram todas essas coisas e nos tornássemos lisos e retos de modo que nada pudesse ficar pendurado em nós, então estaríamos livres dos sentimentos profanos e não haveria necessidade nenhuma de procurar qualquer coisa sagrada, porque estar livre de tudo isso é obter a plena sacralidade de todas as coisas, todas as coisas e seres instântaneamente sagrados, porque nós somos capazes de nos libertar de nós mesmos.

No fundo o que nos atrapalha é nosso apego ao eu, nosso apego ao si mesmo. Por isso Dogen Zengi diz: "Estudar o Dharma é esquecer de si mesmo" estudar a si mesmo é esquecer de si mesmo, se esquecermos de nós mesmos então estamos realmente livres. A Escritura da Marcha Heróica diz, "Se você criar uma compreensão do sagrado, sucumbirá a erros." O imperador ficou ali feito um tolo: - "Quem é você que está na minha frente?" Para ele era uma boa intenção, mas para Bodhidharma é como se ele estivesse lhe cuspindo no rosto, porque se ele respondesse eu sou isto ou aquilo, imediatamente teria se perdido. Bodhidharma por isto não podia evitar de oferecer um "não sei".

Mais tarde o imperador Wu sentiu que um homem superior tinha partido e escreveu um epitáfio para Bodhidharma em que dizia: "Eu o vi sem ver, conheci sem ter conhecido, agora como dantes eu me arrependo e lamento isto". Na verdade, o esclarecimento e o despertar são invisíveis para olhos não despertos. Pode passar por nós Shakyamuni Buddha e se estivermos perdidos em nossos pensamentos, terá passado por nós apenas um homem, um ruído de passos, uma brisa, nada mais. Bodhidharma esteve em frente ao imperador e depois o imperador percebeu: - "Eu o vi sem ver".

Cuidadosamente olhamos à nossa volta, encontramos mestres escondidos , mestres para nos ensinar paciência, tolerância, não os enxergamos, os vemos sem ver, pode ser que tenhamos encontrado um Bodisatva à nossa frente e não o tenhamos reconhecido, porque nossos olhos não estavam preparados para ver. Meng Min da última parte da dinastia Han ficou em Taiyuan em uma de suas viagens. Uma vez, enquanto carregava um balde, este caiu no chão, mas ele seguiu adiante, sem se voltar. Guo Linzong testemunhou isto e lhe perguntou o significado, Meng Min replicou: - "O balde já estava quebrado, de que adiantava eu me voltar?" Linzong o considerava incomum por causa disso e o encorajou a estudar. Esta história revela a pura e instantânea compreensão dos fatos: ele andava, o balde quebrou, ele nem se voltou, continuou andando. Olhem e rememorem suas próprias vidas. Quantas vezes perdemos algo, mas, voltamos para trás, voltamos para a memória daquilo que perdemos, lamentamos, sofremos, reconsideramos, por que fazemos isto? Porque estamos profundamente agarrados as coisas, e o extraordinário neste caso é que ele não se voltou nenhum instante,

simplesmente continuou andando. Se fossemos capazes de estarmos tão desapegados que quando algo assim sucede, pudéssemos continuar andando, sem voltar atrás e remoer aquilo que perdemos, aquilo que se quebrou, então estaríamos profundamente livres.

Há uma outra história, com balde, num famoso conto Zen, sobre uma monja que carregava um balde cheio de água, era noite e a luz da lua se refletia na superfície da água do balde, de repente o fundo do balde partiu-se, a água toda escorreu e ela viu: nem água nem lua, e neste momento despertou. O que é que vemos nas nossas vidas de sonhos, tão nítidos, que não é um reflexo na superfície, como a lua que se reflete na água? Esta vida é um sonho nítido, um discípulo perguntou a Joshu que morria: - "Mestre, diga alguma coisa! " e ele já com 118 anos disse: - "Não tenho nada para dizer." O discípulo insistiu: - "Mas nos diga alguma coisa, nos deixe alguma coisa!", e Joshu respondeu: - "A vida é um sonho", e expirou.

Sim a vida é um sonho, mas um sonho muito nítido e como é tão nítido, nos perdemos nele. Sempre acorremos quando temos um amigo sofrendo de um pesadelo, vemos que ele sua, geme, sofre. Nos vamos lá, sacudimos seus ombros e dizemos: - "Acorda! Acorda! Ei, acorda!" E ele despertando diz: - Ah! Ai...era só um sonho"" , mas ainda o coração está acelerado. Nós nos perguntamos se é tudo ilusão, se a vida é um sonho, por que os mestres estão ensinando? Porque se compadecem do sofrimento do pesadelo e por isso tentam acordar seus alunos para que eles possam dizer: "Ah! Era só um sonho!"

Como o poema de Fayan:

"Por toda parte que eu vá, a lua da noite gelada cai como quer, nos vales adiante", demonstrando o caminho incomparável da verdade última.

(Palestra como Shusô, na noite que antecedeu seu Hossenshiki, outubro de 2008)

Monge Genshô *iniciou no Dharma através de Igarashi Roshi, em 1973, teve sua investidura leiga em 1992 com o nome de Meihô, sendo ordenado monge na forma limitada de ordenação particular em 2001, após passou para a orientação de Moriyama Roshi, de quem foi professor assistente, até que este também voltou para o Japão em 2005, foi então ordenado oficialmente pelo Sookan (Superior Geral) da América do Sul, Dosho Saikawa Roshi, monge da Soto Zen, em 2008 graduou-se Zagen na cerimônia de Hossenshiki (Combate do Dharma) tendo como Mestre o próprio Saikawa Roshi o qual lhe deu a Transmissão em 2011, o que o torna um dos seus sucessores, dirige a Comunidade zen budista de Florianópolis a qual tem grupos relacionados sob sua responsabilidade em Rio do Sul, Joinville, Rio de Janeiro, Goiânia e Londrina. Na vida leiga atua como consultor de empresas de grande porte dirigindo uma empresa de consultoria em gestão.*

A Mente, o Mundo e o Dhamma[1]

por Ajahn Sucitto (Tradução de Ricardo Sasaki)

Aprender a assentar a mente pode ser bastante difícil. Nem sempre é fácil encontrar um modo de parar a mente, evitando que ela persiga as coisas ou afastá-la do mau humor ou da obsessão. Como podemos nos acalmar e sentir um senso de equilíbrio e bem-estar em nós mesmos? Podemos fazer com que a mente fique atenta a si mesma e esteja disposta para a reflexão sábia e para a compreensão? Seremos capazes de contemplar o que esta acontecendo conosco? Quais são nossas fraquezas em termos de humores e emoções, e como podemos acalmá-los? Temos algum poder de decisão no fato de estarmos carentes, pesarosos ou alegres – ou isso é uma coisa que simplesmente ocorre? O caminho de libertação tem a ver com uma escolha livre para experienciar o que gostaríamos de experienciar em termos de bondade, harmonia e felicidade.

A felicidade começa com a liberdade para escolher o Caminho. Não é uma compulsão. É o convite do Buddha: "Você é bem-vindo para pegar isso". Então, logo no começo do caminho, existem ofertas e possibilidades. Essa liberdade para escolher faz surgir a fé e o interesse. Devemos sempre nos lembrar que para colocarmos um ensinamento em prática precisamos dessas coisas por causa da natureza da mente. A mente não pode operar apropriadamente a menos que haja liberdade: "o coração" da mente (citta) não segue ordens.

O problema está em que, freqüentemente, nos encontramos em uma situação onde não é permitido à mente permanecer desocupada por muito tempo: ela é jogada para lá e para cá por causa dos estímulos sensoriais e há todos os tipos de pressões sociais para nos engajarmos e agirmos de certa forma. A mente é presa e jogada deste ponto para aquele: para esse som, para esse humor, para essa tarefa urgente. Para muitas pessoas, a mente é algo que é ativada por essas forças e pressões que estão fora dela ao invés de por algo que age livremente – como um peixe morto dentro de uma máquina de lavar roupa, ele pode se mover bastante, mas isso não significa que esteja vivo. A mente pode ser assim, agindo e reagindo segundo as circunstâncias à sua volta – de forma que pensamos que está realmente ativa - mas não conseguimos fazê-la agir sobre si mesma. Não conseguimos fazer com que descanse em um estado pacifico ou que abandone um estado agitado. Não podemos, simplesmente pela força de vontade, fazer surgir de um estado de bem estar. E nem mesmo entendemos o porquê - a mente está por demais presa para saber em quê está presa. Da mesma forma que alguém que é arrastado a um estado de medo devido a uma gangue de piratas, e não pode e nem é capaz de dar uma descrição de suas faces ou de onde vieram, assim também quando a mente é capturada ela não consegue ver quem a seqüestrou. Conseguimos apenas ter um sentimento geral de tristeza ou estresse. Então, não podemos estabelecer uma autoridade em relação as nossas vidas.

Podemos considerar que esse processo é dependente de forças externas, tais como dinheiro ou trabalho; alguém pode ficar preso no ter tal ou qual tarefa realizada, ansioso pela conquista, ou temeroso pelo fracasso. Se há uma prisão emocional pessoal em relação às forças do mundo, então a mente sempre estará presa nelas. Assim, há muito que se dizer em termos do aprendizado de nos lembrarmos daquilo que já temos e estarmos contentes com isso; a renúncia, simplesmente o viver modestamente, enfraquece as garras do materialismo. Também temos que praticar com a nossa própria ansiedade fazendo as pazes com a nossa insegurança em relação ao mundo. O mundo das forças sociais e econômicas realmente está para além de nosso controle. Devemos ver seu crescimento e declínio como não sendo essencialmente nosso. Mesmo esse corpo - sua forma, saúde e vigor são coisas das quais pouco temos controle: podemos ajustá-lo dentro de certo âmbito, porém sua natureza é uma outra. Ele decai, você não pode pará-lo. Você pode perfumá-lo com aromas e perfumes, mas seus odores aparecerão. Sua fome, cansaço e fragilidade se manifestam. Apenas perceba quanto a atenção fica presa a esse mundo dos fenômenos – tentando torná-lo confortável e conveniente, e então ficando irritada e desesperada quando o mundo não é do modo como queremos que seja – freqüentemente de formas a causar dor e agitação para nós

mesmos e para os outros.

A fim de estabelecer a autoridade temos que saber o que é nosso, e estar em contato com uma realidade mais fundamental. Por onde começamos? As pessoas que buscam pela liberdade dentro de si mesmas sempre se dirigem à mente, à consciência, ao coração ou à alma. Esses são alguns dos termos que são usados – mas, enquanto houver o não-saber, somente teremos uma idéia parcial do que coração, alma ou mente de fato são. Pensamos em um "caminho interior" e, então, sentimos que a mente está dentro de algo; então ela deve estar dentro de nossos corpos, e tudo o mais que não é mente e, portanto, de uma natureza menor e não espiritual, está "lá fora". Essa forma de ver as coisas certamente nos dá algo para trabalhar em termos de nos tornarmos mais conscientes de nossos processos psicológicos e emocionais, mas leva a uma idéia de que se é uma entidade que mora separada de todo o resto. Ela traz uma incerteza em termos de como relacionar essa mente com tudo o mais que está separado dela. O efeito dualístico continua: a mente está dentro do corpo; assim, a mente está separada deste corpo. A mente pode observar pensamentos e sentimentos; então, está separada dele. O que podemos, então, fazer com aquilo que está do outro lado da cerca? Não importa mais? Existe um solipsismo[2] aqui: nada existe exceto minha mente; estou aqui; tudo lá é somente um sonho. Com essa visão nós nos dissociamos; pode haver uma atitude condescendente em relação ao mundo dos fenômenos que mancha a experiência com a qualidade do desgosto ou do auto-centramento. E o que dizer das outras pessoas? Se nos relacionamos com elas dessa forma, então isso não funcionará em termos de fazer surgir um entendimento mútuo.

Além disso, imaginando que a mente está dentro de algo, isso faz com que o foco da meditação seja bem estreito. Tenta-se impedir as coisas vindas de fora; a mente se torna entediada e restrita. Pode também ser o caso de que esse gesto de mover-se para dentro faça surgir uma autoconsciência muito forte. E pode haver várias atitudes associadas com isso: pode-se sentir ameaçado ou sentir a necessidade de criar uma máscara, como no caso de ser colocado em evidência por um grupo. Assim, a autoconsciência é separativa; ela não estimula a benevolência ou a confiança e dessa forma torna mais difícil o perceber a própria fraqueza. A meditação, quando feita dessa maneira, pode ser muito difícil; a mente não quer se abrir; ela não se assentará.

O lugar da atenção pacífica é, em última análise, nem externo nem interno. Podemos ficar presos no nível externo ou no nível interno. Se ficarmos presos no externo, o nível de atenção será errático: há o sentimento de ser puxado por todos os lados pelas forças sociais, sensoriais, ou econômicas. Focando no estado interno, nossas intenções podem ser distorcidas na direção de padrões autoconscientes tais como a arrogância, a dúvida e o medo. Ambos os fracassos estão associados com a inabilidade em estabilizar, compreender ou ser empático com a experiência. Há um sentido de separação que estabelece duas realidades substanciais. Assim: a mente é tomada como uma coisa imaterial e o corpo como uma coisa material – eles são diferentes. Aqui, novamente a mente em si mesma tem modos racionais e irracionais separados, os quais não dialogam entre si. Em todas as instâncias da divisão o resultado é um aspecto que tenta dominar e controlar o outro. Mas a mente não pode controlar ou suprimir os sentimentos, a doença e o envelhecimento do corpo. A racionalidade não pode superar o pesar, a solidão e a paixão; e sem felicidade nós definhamos. Assim, com a divisão há inadequação e conflito.

Essa experiência dissonante é aquilo na qual nossa linguagem e cultura estão baseados, mas a experiência a qual o Buddha ensinou e encorajou é de uma realidade diferente e abrangente que surge co-dependentemente. Surgimento co-dependente significa que aquilo que é experienciado não é objetivamente real nem subjetivamente induzido. Ele não está "lá fora", nem é "somente algo da minha cabeça". Nem pode ser atribuído a um único agente – deus, céus ou demônio – ou a um agente único - destino, kamma, ignorância, etc. "Interior" e "exterior" são apenas modos de atenção; e todos os agentes, forças e influências são variáveis. Não podemos categoricamente negar o efeito do kamma ou a existência do self, deuses e de todo o resto, mas seus efeitos dependem da atenção e da autoridade que damos à eles. Se fossem verdades últimas ou absolutas, a libertação dependeria deles mais do que do modo como são lidados. Em outras palavras, a experiência da verdade ou liberdade derradeira dependeria de forças maiores que ela mesma – o que negaria o caráter último da verdade – e não haveria prática ou caminho no presente. Da mesma forma, negar a existência relativa de deuses, selves, demônios, kamma, ignorância, virtude e o resto seria anular a necessidade e as características do Caminho.

Assim, o surgimento co-dependente é o Caminho do Meio. Ele permite a existência relativa e efeitos discerníveis do que quer que surja, situando assim o caminho no mundo manifesto da experiência. Conseqüentemente, esse próprio contexto de vida requer atenção cuidadosa e participação vigilante se quisermos seguir um caminho e evitar os extremos da "existência" (coisas independentemente reais) e "não-existência" (coisas que são uma completa ilusão).

Dessa forma, quando nos aproximamos da arena da mente, não deveríamos tornar a mente num demônio, num deus ou num eu. A mente não é uma coisa, mas não é nada: é um saber no qual fatores relacionados surgem e cessam. A mente é mais como uma ressonância, uma vibração empática do que uma coisa. Cada momento de ressonância depende e se expressa em termos de formas, sentir, perceber, atividades mentais e o processo da consciência – que se relaciona com a discriminação sensorial e mental. Essa coisa experienciada ocorre através de um processo no qual a consciência, impressão sensorial e volição têm papéis chaves – e esses fatores neles mesmos influenciam

e determinam uns aos outros.

A forma é a impressão inicial que detectamos e nos dá a inferência da matéria física. Entendemos que há uma massa física “lá fora”, mas o que é experienciado é uma forma, "aqui". A consciência visual discrimina uma forma desde um fundo; a consciência mental discrimina um "lá fora" de um "aqui". A consciência trabalha junto com a percepção: através disso entendemos que um som vem de uma corda quando esta é tocada, porque o movimento da corda e o som surgem juntos com o conhecimento adquirido de que o som é feito dessa forma.

Olhe claramente aquilo que você experiencia: a forma somente implica em matéria. Essa implicação é um momento de reconhecimento, quando a forma é conhecida como vermelha, ou como um homem, ou como um carro; e um sentimento surge que é prazeroso, desprazeroso ou neutro. Então, as atividades mentais são: a impressão que essa percepção faz surgir e as inclinações que surgem dessas impressões - como o foco da atenção irá balançar. Há interesse ou não, uma inclinação em direção a algo ou afastando-se de algo. Essa é a natureza do que é experienciado; e isso não é um "aqui" ou "lá fora". Entendendo isso, você não precisa apontar para frente, para fora ou para dentro, porque o foco está sempre naquilo que está surgindo. Isto significa, então, que a qualidade da atenção está correta e assentada. Você não se força para perceber ou sentir algo, porque o ponto onde a mente assenta é a pedra de toque da atualidade desse momento. É claro que o tipo de aceitação que aquele assentamento (samatha) requer, ele mesmo, precisa de cultivo; há tanta programação em termos do não-assentamento, do não receber as coisas como elas são.

Daí a prática da devoção. De forma a meditar, temos que começar com o assentamento ou o abrir-se para um lugar onde possamos perceber as impressões que surgem. Devoção é um fator vital. Altares e cânticos ajudam a dar suporte a esse convite inicial, uma chamada inicial para o momento presente. Eles provêm o contexto interior no qual podemos abrir o coração para aquilo que mantemos como sagrado. Essa abertura é, então, sustentada pelo que nutrimos respeito, e isso nos permite ter força para sermos tocados por aquilo que está ocorrendo - seja prazeroso, doloroso ou o que quer que surja. Nesse ponto, as técnicas e sistemas de meditação provêm as habilidades para estabilizar e nos orientar, mas tais técnicas podem somente ser bem manuseadas se tivermos um treinamento em moralidade, generosidade e benevolência.

Claro o suficiente, eu gostaria de que a mente fosse feliz ou ao menos cooperativa; e podemos assumir de que ela precisa estar com um bom humor. Há apego ao contato prazeroso ou contato com coisas que entendemos e nos sentimos familiarizados. Há uma inclinação poderosa para apenas contactar apenas aquilo que é seguro e estável. Há um caminho do meio aqui: não é que alguém deveria não ter escolha e não manter a guarda, mas nossa escolha deveria ser baseada na inclinação para o que é saudável ao invés de para aquilo que é desejável de outras formas. Há um tipo de bem-estar que surge do não ter culpa ou ao menos "de estar dançando conforme a música": desde que se esteja "em harmonia" e se possa contemplar estados desconfortáveis em termos do Dhamma. Então, nos guardamos da cobiça, inveja e vingança, mas não da insegurança ou da incerteza. A variabilidade que ocorre em termos de situações, pessoas, humores e estados é um sinal do Dhamma. Isso provê o foco correto para o coração. Pode haver muita busca para encontrar a estabilidade ou a permanência em uma idéia, um sistema, um grupo, uma comunidade, um trabalho, uma posição - ou uma prática de meditação. Podemos tentar nos moldar a isso e tentar torcer a nossa vida para nos encaixar. Isso é um obstáculo no caminho, embora bastante sutil. Somente quando compreendemos que toda segurança está realmente retirando a liberdade e pureza de presença, é que o abandono pode vir e entramos no Dhamma em um nível mais profundo.

Considere quanto do próprio pensamento é gasto em relação a tentar estabelecer a permanência. Quanto de planejamento busca um futuro com certidão? Quantas atividades são tidas como organizadoras de coisas que nunca teremos de lidar com elas novamente - e quanto de nosso desapontamento se deve a pensar que temos algo sólido e aí, então, isso mudar? Tudo isso nutre uma indisposição em entrar em alguma coisa desconhecida, mesmo um medo em relação a isso. A reação emocional imediata pode ser de sermos incapazes de lidar com algo desconhecido. Este é o motivo porque muito de nossa vida é tomada pela necessidade de confirmação e segurança - isso tira a autoridade que nos daria a autêntica estabilidade. Procuramos estabilidade em algo que nunca pode ser estável, segurança em algo que nunca pode seguro, permanência em algo que nunca pode ser permanente.
Reconhecendo isso, se estabeleça em termos de virtude, em não intencionalmente fazer coisas que são prejudiciais. Busque a estabilidade e a permanência nisso. Isso é algo em que você deve estar ativamente engajado; você não faz isso passivamente, é preciso continuamente renovar essa atitude nesse relacionamento empático. E esse é o porquê você deveria buscar a permanência, se é para procurá-la em alguma coisa. Porque não é nada que está substancialmente lá fora ou aqui dentro; ela é uma resposta - algo que está continuamente engajado e ativado. Ao invés de buscar aperfeiçoar as condições ao seu redor, encontrando lugares perfeitos para se morar, pessoas perfeitas para se conviver e o fim dos problemas nesse nível, você deveria aperfeiçoar esse tipo de resposta. Então haverá energia, brilho, sensitividade e clareza. De outra forma, haverá sempre a carência e a reclamação, a infelicidade e a depressão, por causa de as coisas novamente saírem erradas - como se elas pudessem fazer qualquer outra coisa a não ser darem erradas. A palavra “errada” é redundante: as coisas seguem sua natureza. Quando uma lâmpada se quebra ou se apaga, nada saiu errado; ela ficou velha e então apagou-se - é somente sua natureza, ela fez o que é certo, ela está envolvida em um padrão e em um processo de mudança, fazendo

perfeitamente o que ela faz.

Quando entendemos as coisas com visão correta, podemos, então, nos engajar nessas coisas ativamente a partir da compaixão, ajudando a trazer bondade, conforto e bem-estar às criaturas e ao planeta. Este é o grande coração, o bom coração. Esse é o motivo, desde de um ponto de vista espiritual, de todos os nossos requisitos e deveres realmente. De forma que temos os meios e ocasião para fazer o bem, desfrutar fazer o bem e levar isso em frente. A mente, então, pode ter uma sensitividade surgindo do plano da bondade, ao invés de uma coisa buscando por um ninho. A mente não é uma coisa que senta e se esconde em algum lugar - ou que irá para algum lugar. É uma ressonância dependente do tipo de atividade e engajamento que trazemos para a vida. Quando nos engajamos claramente, a ressonância é clareza; quando nos engajamos generosa ou temerosamente, a ressonância será correspondente. Se nos engajarmos descuidadamente haverá um ruído estúpido e discordante.

Podemos fazer isso em nossas vidas? Como criamos esse campo de ação? Haverá tempos quando a resposta dá surgimento a uma ação no mundo, outras vezes dará surgimento a uma ação na mente. Dessa forma o dualismo fixo da mente e do mundo pode ser dissolvido pelo entendimento. Quando eles, de fato, se separam, podemos explorar - há medo? ou arrogância? - E nos lembrar do que precisamos fazer para retornar a um estado de equilíbrio.

Entenda: a forma é algo que surge dependente da consciência e percepção; e vice-versa. Sentimentos são flutuantes e variados. O que é de significância central são as atividades mentais da intenção e da atenção: como inclinamos ou divergimos e como focamos. Somos nossa intenção: é o que nos forma; e o mundo é o campo e a qualidade de nossa atenção. Assim surge a experiência da qual somos parte. Nosso processo de treinamento da mente nos dá uma escolha. Quando entramos nessa rede de mente e mundo, o lugar de libertação, o lugar da verdade, é a intenção e o foco. Podemos escolher focar no bem, na claridade, no modo de auto-abandono. Essa é a nossa liberdade, nossa possibilidade lá está.

É isso que desenvolvemos na meditação. Nada mais que possa ser feito aí pode causar maior fruto.

1. Sucitto, Ajahn. Kalyāṇa – **Dhamma Talks from Ajahn Sucitto**. *Amaravati Publications*, 2002. *p*.99-10.

2. *Nota do tradutor: Segundo Hoauiss, "Doutrina segundo a qual só existem, efetivamente, o eu e suas sensações, sendo os outros entes (seres humanos e objetos), como partícipes da única mente pensante, meras impressões sem existência própria".*