



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO
CURSO DE LETRAS - TRADUÇÃO**

QUÉ ES EL BUDISMO – UMA (RE)TRADUÇÃO

KAMILLA AFFONSO PACHECO

**Brasília
Junho 2014**



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO
CURSO DE LETRAS - TRADUÇÃO

QUÉ ES EL BUDISMO – UMA (RE)TRADUÇÃO

KAMILLA AFFONSO PACHECO

Monografia apresentada ao Curso de Letras-Tradução-Espanhol da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Letras-Tradução.

Orientador: Julio Cesar Monteiro

Brasília
Junho 2014

***QUÉ ES EL BUDISMO* – UMA (RE)TRADUÇÃO**

KAMILLA AFFONSO PACHECO

Monografia apresentada ao Curso de Letras-Tradução-Espanhol da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Letras-Tradução.

Orientador: Julio César Monteiro

FOLHA DE APROVAÇÃO

Projeto Final de Curso apresentado à Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Letras/Tradução Espanhol.

Kamilla Affonso Pacheco

Data da defesa: Brasília, 15 de julho de 2014.

Banca Examinadora

Prof. Julio César Monteiro
Orientador

Prof^a. Alba Elena Escalante Alvarez

Sr. Lourenço Flores

Prof^a. Lucie Josephe de Lannoy
Coordenadora do Curso

AGRADECIMENTOS

Aos meus amorosos e amados pais, base primeira de minha jornada.

À Tais, que me presenteou com o livro objeto desta tradução. À Giovana, pelo ânimo que não me deixou desistir. À Inés, pela boa-vontade, leitura atenciosa e auxílio.

Aos queridos irmãos jardineiros, especialmente ao Leudo, pelo apoio com seus preciosos livros e pela atenção às minhas recorrentes perguntas sobre o budismo.

À estimulante paixão pelo conhecimento daquelas professoras e professores que tive a sorte de conhecer.

Ao luminoso ensinamento trazido pelo Buda.

Aos demais amigos e familiares, pela paciência e compreensão.

À tia Kita e ao meu irmão Júnior - *in memoriam*.

Resumo

Este trabalho apresenta uma tradução do espanhol para o português do livro *Qué es el budismo*, de Jorge Luis Borges, acompanhada dos comentários relativos ao processo tradutório que a envolveu. O aporte teórico baseia-se nas reflexões de Borges sobre a tradução – ainda que estas não façam parte da teoria da tradução - juntamente com as de Paul Ricœur, seguido ainda da discussão sobre a formação da literatura argentina e o papel da tradução neste processo.

Palavras-chave: tradução, processo de tradução, Borges, budismo.

Resumen

Este trabajo presenta una traducción del español al portugués del libro *Qué es el budismo*, de Jorge Luis Borges, acompañada de los comentarios relativos al proceso traductorio que la involucró. El aporte teórico está basado en las reflexiones de Borges sobre la traducción – aunque estas no forman parte de la teoría de la traducción - conjuntamente con las de Paul Ricœur, con la posterior discusión sobre la formación de la literatura argentina y el papel de la traducción en este proceso.

Palabras clave: traducción, proceso de traducción, Borges, budismo.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1.1. Jorge Luis Borges – uma breve bi(bli)ografia	9
1.2 . <i>Qué es el budismo</i>	11
2. CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS	14
2.1 . Literatura argentina e a tradução na margem	14
2.2 . Borges e uma possível teoria da tradução	18
3. CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRADUÇÃO DE <i>QUÉ ES EL BUDISMO</i>	23
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	34
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	36
ANEXO - TRADUÇÃO	

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta uma proposta de tradução dos dez primeiros capítulos da obra *Qué es el budismo*, do escritor argentino Jorge Luis Borges, realizada em colaboração com Alicia Jurado. Trata-se de uma retradução, uma vez que já existe uma tradução do livro sob o título *Buda*, realizada por Claudio Fornari. Entretanto, o objetivo do trabalho é fazer uma nova tradução, apresentar o contexto em que o original foi publicado e comentar as dificuldades e desafios surgidos ao longo do processo da presente tradução, sem a finalidade de cotejamento com aquela já existente. A proposta é reabrir o caminho para o livro de Borges e Jurado por meio de uma nova tradução, renovando o interesse pela obra e colocando em discussão o processo tradutório que a envolveu.

Assim, este trabalho está composto por três partes. Na primeira parte temos o capítulo sob o nome *Jorge Luis Borges – uma breve bi(bli)ografia*, que resgata a biografia e bibliografia de Jorge Luis Borges, de forma a mostrar a vida do homem e seu desenvolvimento como escritor, até chegar na publicação de *Qué es el budismo*, segundo capítulo da primeira parte, o qual traz um pequeno resumo do livro, publicado em 1976, e algumas impressões de Borges sobre o budismo. A segunda parte aborda as considerações teóricas, iniciada pelo capítulo *Literatura argentina e a tradução na margem*, o qual ressalta pontos importantes do contexto cultural, da formação de uma literatura nacional que afirmasse sua identidade e independência em relação à Espanha, e o relevante papel da tradução nesse processo. As reflexões de Borges sobre a tradução também estão presentes nas considerações teóricas, sob o capítulo *Borges e uma possível teoria da tradução*, o qual trabalha com os ensaios “Las dos maneras de traducir” (1926), “Las versiones homéricas” (1932) e “Los traductores de *Las 1001 noches*” (1935) no sentido de trazer à tona o posicionamento borgiano acerca da tradução. Finalmente, as *Considerações sobre a tradução de Qué es el budismo* compõem a última parte deste trabalho, que comenta os principais desafios que se apresentaram e as alternativas encontradas para a tentativa de fazer desta tradução um texto de Borges em língua portuguesa para seus leitores.

1.1. Jorge Luis Borges – uma breve bi(bli)ografia

Considerado um dos maiores escritores de língua espanhola do século XX, o argentino Jorge Luis Borges dispensa novas apresentações. Porém, discorrer brevemente sobre a vida e a produção literária do autor de *Qué es el budismo* faz-se necessário para assim entender o contexto no qual surge esta obra. Fazem parte do acervo bibliográfico de Borges poesias, ensaios, contos e histórias, incluindo parcerias com outros autores, como Adolfo Bioy Casares, Ernesto Sábato e Alicia Jurado, colaboradora da obra traduzida neste trabalho.

Jorge Francisco Isidoro Luis Borges Acevedo, ou “Georgie” para os íntimos, nasceu em Buenos Aires, no dia 24 de agosto de 1899. Filho de Jorge Guillermo Borges, escritor e professor interessado por livros do Oriente, tradutor do inglês para o espanhol do *Rubaiyat*, de Omar Kahayyam, e autor do romance *El Caudillo*, e da uruguaia Leonor Acevedo, quem traduziu livros do francês e do inglês, como *Las palmeras salvajes*, de William Faulkner, além contos de D.H. Lawrence, Borges nasceu em um ambiente onde a leitura esteve sempre presente. Seu pai foi dono de uma vasta biblioteca que contava com títulos em vários idiomas, incluindo o inglês - língua herdada de Frances Anne Haslam, sua avó -, lugar onde Borges passou muitas horas de sua infância e onde provavelmente teve seus primeiros contatos com a literatura, arte que pensou, produziu e traduziu até 1986, ano de sua morte, em Genebra.

La visera fatal inaugura a prolífica produção literária borgeana, em 1906. Aos nove anos de idade, Borges tem sua primeira tradução publicada: *El príncipe feliz*, de Oscar Wilde, sai nas páginas do jornal *El País*, ainda que atribuída por alguns ao Borges pai. Este, com o aparecimento de problemas de visão que culminarão na cegueira, muda-se em 1914 com toda a família para Genebra, em busca de tratamento oftalmológico. Lá, o jovem Borges estuda francês, lê os poetas e esboça seus primeiros versos no idioma. No mesmo período, com o auxílio de um dicionário, torna-se autodidata em alemão. Em 1919, vai para a Espanha, onde publica seu primeiro poema na revista *Grecia* e participa do movimento literário ultraísta, o qual leva para a Argentina em seu retorno para a América do Sul, em 1921. Seu envolvimento com a literatura de forma mais ativa culmina em sua participação na fundação das revistas *Prisma* e *Prosa*, ao lado de Macedonio Fernández. Em 1923 edita seu primeiro livro, *Fervor de Buenos Aires*.

Em 1930, publica *Evaristo Carriego*, obra considerada fundacional que apresenta todos os recursos de desvio que são um traço de seu estilo, sendo um livro que informa mais

sobre a estética de Borges que sobre a de Carriego e que também pode ser considerado como um ensaio sobre Buenos Aires e uma discussão enviesada sobre como se escreve literatura nesta cidade (SARLO, 2007, p. 158). Nos anos 30, a fama do escritor cresce na Argentina. Ele passa a colaborar na revista *Sur*, com resenhas, biografias e ensaios; traduz duas obras de Virgínia Woolf; em 1935 edita o célebre *Historia universal de la infamia*, onde faz uma tradução e reescritura das tradições literárias estrangeiras, realizando um *acriollamiento* de ficções norte-americanas, orientais e europeias, através de um sistema de versões onde os *gangsters* norte-americanos terminam, de algum modo, parecendo-se aos *compadritos* de Buenos Aires (SARLO, 2007, p. 158). Também nesse período, conhece o jovem Adolfo Bioy Casares, com quem trava uma longa amizade e uma parceria literária que culminou na co-autoria de vários livros, entre eles *Seis problemas para don Isidro Parodi* (1942), *Crónicas de Bustos Domecq* (1967), a *Antología de la literatura fantástica* (1940) e a *Antología poética argentina* (1941), além de terem dirigido a coleção de textos policiais *El séptimo círculo*. Em 1938, acontecem fatos marcantes na vida de Borges: consegue o emprego de bibliotecário na biblioteca municipal Miguel Cané, no bairro de Almagro; seu pai falece; Borges sofre um grave acidente no qual bate a cabeça e fica à beira da morte. Devido a esta ocasião, escreve o poema *El Sur* e, em sua convalescência, o conto *Pierre Menard, autor del Quijote*. Após esse episódio, o escritor começa a perder a visão. A década de 30 se encerra com a primeira tradução de Borges ao francês, feita por Néstor Ibarra.

Nos próximos anos, Borges continua conquistando seu lugar no reduzido círculo da vanguarda literária argentina. Com o livro *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) ganha o Prêmio Nacional de Literatura; em 1944, recebe por *Ficciones* o Gran Premio de Honor da Sociedade Argentina de Escritores (SADE). Nesse mesmo ano, Borges conhece a Estela Canto, por quem se apaixona sem ser correspondido e para quem dedica o conto *El Aleph* em 1945. Também é nesse período que Borges se declara antiperonista, fato que força-o a renunciar ao cargo de bibliotecário ao ser designado pelo governo como inspetor de aves. Com isso, o escritor passa a realizar conferências em várias cidades argentinas e no Uruguai. Em 1950, dá início a sua carreira docente, ensinando literatura inglesa, e é nomeado presidente da SADE.

Com o golpe militar que depõe o governo peronista, em 1955, Borges é eleito diretor da Biblioteca Nacional. Em dezembro daquele ano, é designado membro da Academia Argentina de Letras. Também em 55, Borges torna-se diretor do Instituto de Literatura Alemã da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Mas o fato que transforma profundamente sua vida e prática literária neste período é a proibição do

oftalmologista de ler e escrever. Nesta altura, Jorge Luis Borges distingue apenas luzes e sombras.

A partir da década de 60, sua trajetória é marcada por prêmios, condecorações, títulos e viagens internacionais para destinos como Europa, América do Sul, Israel, México e Japão, onde deu conferências, palestras e cursos, além da publicação de traduções de suas obras para diversas línguas, como o inglês, italiano, francês e alemão. Essa visibilidade é impulsionada pelo Prêmio Internacional de Literatura – Prêmio Formentor - compartilhado com Samuel Beckett, em 1961. Não pode-se deixar de citar a presença constante nessas atividades de sua mãe, figura que se torna os “olhos” do escritor. Leonor Acevedo amplia suas atividades maternas e se torna uma espécie de secretária; lê e escreve para o filho, acompanhando-o até 1975, quando falece aos 99 anos.

Borges publica em 1967 *El libro de los seres imaginarios* (uma nova versão do *Manual de zoología fantástica*, publicado dez anos antes). Em setembro do mesmo ano, casa-se com Elsa Astete Millán, mulher que conheceu em sua juventude e de quem se separa em um curto espaço de tempo, divorciando-se em 1970, ano em que publica o livro de contos *El informe de Brodie*. Em 1973, aposenta-se da Biblioteca Nacional. No ano seguinte, a editora Emecé publica em um só volume suas *Obras Completas*. Em 1975 publica *El libro de arena* (contos) e *La rosa profunda* (poemas).

Ao lado da escritora, acadêmica e tradutora argentina Alicia Jurado, publica o livro *Qué es el budismo* em 1976, ponto cronológico onde “encerramos” o relato bi(bli)ográfico para adentrarmos na obra que é o foco deste trabalho.

1.2 . *Qué es el budismo*

Publicado em 1976, *Qué es el budismo* é um livro pouco comentado e surpreende os leitores desavisados quando se deparam com o fato de Borges escrever uma obra inteira sobre budismo. Escrito em colaboração com a escritora Alicia Jurado, *Qué es el budismo* tem seu germe no conteúdo proferido por Jorge Luis Borges em conferências sobre o tema no Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, ao lado de um breve ensaio intitulado “*La personalidad del Buddha*” publicado na revista *Sur* no final da década de 50. Alicia Jurado explica no início do livro que sua colaboração restringiu-se à pesquisa bibliográfica, coleta de dados e correções. É de Borges a prosa que traduz e expõe para o público a vida do Buda e a

doutrina budista.

Qué es el budismo está dividido em 12 capítulos. Ao narrar a biografia do príncipe Siddharta Gautama em seus dois primeiros capítulos, traça um breve panorama sobre o Buda lendário e histórico. Antes de entrar nas doutrinas budistas propriamente ditas, Borges resgata seus antecedentes filosóficos, como o *Sankhya*, sistema de metafísica analítica fundado por Kapila que explica a natureza do Espírito e da Matéria (BLAVATSKY, 1995, p. 192), e o *Vedanta*, o principal sistema filosófico da Índia que tem suas raízes nos Vedas, as Escrituras sagradas dos hindus (BLAVATSKY, 1995, p. 734). O livro aborda conceitos complexos como *karma*, *nirvana* e *samsara*, além de tratar de doutrinas budistas propriamente ditas, como a Roda da Lei, o Caminho do Meio e as Quatro Nobres Verdades. Borges também realça aspectos da cosmologia budista a partir de sua erudita leitura pessoal sobre o tema. Um exemplo disso é o capítulo V, totalmente dedicado à transmigração, sobre a qual o autor faz uma interface com as diversas culturas que professaram essa mesma crença, trazendo à tona perspectivas platônicas, pitagóricas, galegas, hinduístas, cabalísticas, entre outras. Borges cita o desenvolvimento e as características do budismo em países como China e Tibet, e finaliza sua obra com o capítulo que afirma a importância e atualidade dos ensinamentos do Buda a partir de uma perspectiva ética.

Borges era um interessado pelo budismo, sobre o qual afirmou ser uma religião que não exigia nenhuma mitologia, ao contrário do cristianismo, por exemplo, que exigem “uma crença numa divindade que se fez humana, crença em prêmios e castigos”. Segundo Borges,

el budismo no nos exige ninguna mitología y la permite también. Una prueba de tolerancia, que es una de las virtudes del Japón, es el hecho de que hay dos religiones oficiales. Una es el shinto, una suerte de panteísmo; creo que hay ocho millones de dioses, lo cual para nosotros es casi infinito y el infinito se parece bastante a cero. Creo que el Emperador profesa la fe del Buda y el shinto. Si además de eso un japonés quiere convertirse a cualquiera de la sectas cristianas, puede, ya que se considera que todas son facetas de la misma verdad¹. (BORGES, 1985)

Um dos fatores que motivaram uma viagem do escritor ao Japão na década de 80 foi a tradução de *Qué es el budismo* para o japonês, sobre a qual comentou: “sin duda, quienes lo tradujeron sabían mucho más que nosotros sobre el tema. Les interesaba saber qué podía

1 O budismo não nos exige nenhuma mitologia e também a permite. Uma prova de tolerância é que uma das virtudes do Japão é o fato de que há duas religiões oficiais. Uma é o xintoísmo, um tipo de panteísmo; creio que há oito milhões de deuses, o que para nós é quase infinito e o infinito se parece bastante a zero. Creio que o Imperador professa a fé do Buda e o xintoísmo. Se além disso um japonês queira converter-se a qualquer das seitas cristãs, ele pode, já que se considera que todas são facetas da mesma verdade. (BORGES, 1985, tradução nossa)

pensar un occidental, un mero bárbaro, de la fe del Buda (...)” (BORGES, 1985). Borges también era un fascinado pelo Oriente e admirador declarado da cultura japonesa, tecendo calorosos comentários sobre sua estadia no país: “me he sentido un bárbaro en el Asia, concretamente en el Japón (...) un mundo de gente educada, culta”.

CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

2.1 . Literatura argentina e a tradução na margem

É importante entender o contexto cultural no qual formou-se a literatura argentina e a localização de Borges nesse processo para ter uma melhor dimensão do papel desempenhado pelo escritor em seu tempo, papel que produz efeitos até hoje.

Em meados do século XIX, os escritores argentinos, em busca de uma literatura nacional que afirmasse sua identidade e sua independência em relação à Espanha, encontraram na tradução um caminho para definir seu lugar dentre as tradições ocidentais. Traduzir o europeu, excluindo a língua espanhola, era uma maneira de não imitar a metrópole. Como explica Sergio Waisman:

La mirada se vuelve entonces hacia las literaturas europeas no ibéricas, lo que pone la traducción en primer plano como agente en el proceso de emancipación. Desde el comienzo, pues, la traducción se vincula con la independencia cultural y la fundación de una literatura nacional; por consiguiente, con temas de identidad y representación¹. (WAISMAN, 2005, p. 23)

Com isso, o romantismo francês e outras tradições da Europa ocidental foram escolhidos, por assim dizer, para formar as bases dessa nova literatura. Assim propôs o *Salón Literario*, em 1837, nos discurso de um de seus fundadores, Juan María Gutiérrez, que observou que o vínculo idiomático com a Espanha deveria ser “afrouxado” a partir do crescente contato com o movimento intelectual dos “povos adiantados da Europa” e a familiarização com as línguas desses países, transformando a Argentina em um país plurilingue. Ao mesmo tempo, esse movimento deveria ser acompanhado da valorização do elemento nacional, que representasse os costumes e as paisagens daquele país (WAISMAN, 2005, p. 24). Sobre esse último aspecto, cabe observar que o cenário, territorialmente sul americano, continua sendo fortemente europeu, apesar da negação de sua parte ibérica, a qual deixou como herança uma sociedade de fala espanhola, “idioma anticultural” (SARLO, 2007, p. 16).

1 O olhar volta-se então para as literaturas europeias não ibéricas, o que põe a tradução em primeiro plano como agente no processo de emancipação. Desde o começo, pois, a tradução vincula-se à independência cultural e a fundação de uma literatura nacional; por conseguinte, com temas de identidade e representação.(WAISMAN, 2005, p. 23, tradução nossa)

De maneira anacrônica, esse momento pode ser relacionado a alguns aspectos teóricos postulados pelo que futuramente será denominado pós-colonialismo, termo utilizado para designar o período de mudanças políticas e a formação de novas identidades nacionais e culturais, principalmente na África e na Ásia e que também engloba aspectos históricos específicos. Pode-se afirmar que a literatura argentina viveu seu momento “pós-colonialista” - utilizando a denominação de forma genérica - à medida que estava em busca de uma identidade própria, com suas críticas lançadas sobre o imperialismo europeu – neste caso, restritas à Espanha. Ainda sob a perspectiva pós-colonialista, a tradução, que no contexto colonial é um dos instrumentos de dominação, passa a ser uma forma de afirmar a liberdade, de resistir à cultura colonizadora.

A fundação de uma nova literatura parte do pressuposto de um vazio cultural, de um espaço desértico que necessita ser preenchido. E a tradução tem papel fundamental – e quase fundacional – neste contexto, pois vem destravar esse bloqueio:

El motivo por el cual la traducción es consustancial con la literatura tendría que ver con la resistencia a colocar de nuevo a la literatura frente al vacío inicial. (...) La sombra que vela las “escrituras directas” es la sombra de esta nada inicial, cuyo sustento es buscado, por lo menos desde 1873, en la cultura europea. Las traducciones no sólo “ilustran la discusión estética” sino que proponen densidad donde se cree que no la hubo². (SARLO, 2007, p. 29).

Deste modo, a tradução neste momento não servia apenas para proporcionar o acesso a obras estrangeiras, senão para “fertilizar” a cultura argentina, contribuindo, inclusive, para a invenção do espanhol rioplatense, em detrimento do idioma peninsular (WAISMAN, 2005, p. 25). Esse momento de transição cultural também foi impactado pelo fluxo migratório que ocorreu entre 1880 e a Primeira Guerra Mundial, que acabou transformando Buenos Aires em uma Babel: espanhóis, italianos, alemães, russos, judeus e asiáticos dinamizavam as ruas da capital, com suas conversas, livros e revistas nas línguas de origem. A assimilação dessas várias identidades deu-se, principalmente, por meio da escola pública, a qual ensinava o estrangeiro e seus descendentes a serem argentinos (SARLO, 2007, p. 41).

Segundo Waisman (2005), os escritores, inseridos nas transição cultural provocada pela relação com essa sociedade multilíngue, perceberam que não era possível fazer uma

2 O motivo pelo qual a tradução é consubstancial com a literatura tem haver com a resistência a colocar novamente a literatura frente ao vazio inicial. (...) A sombra que vela as “escrituras diretas” é a sombra deste nada inicial, cujo sustento é buscado, pelo menos desde de 1873, na cultura europeia. As traduções não só “ilustram a discussão estética” como propõem densidade onde acreditam que não teve” (SARLO, 2007, p. 29, tradução nossa).

síntese nas revistas literárias e em suas obras; procuraram então potencializar essa tensão por meio da transformação da margem em um centro novo, moderno, mas essencialmente argentino. A relevância da tradução nesse processo é nítida.

Assim, nas décadas de 1920 e 1930, as revistas culturais transformaram o diálogo com a Europa por meio das letras: o estrangeiro passou a ser incorporado à polêmica local e a própria tradição foi renovada por meio do uso de outras tradições. Um exemplo de uma dessas publicações é a revista *Proa*, da qual Borges foi um de seus editores entre 1924 e 1926. *Proa* publicava novos escritores ao mesmo tempo que empreendeu várias traduções (baseadas nos interesses do editores na maior parte das vezes). A ousadia da revista reside na estética que combina “a sensibilidade cosmopolita e vanguardistas com referências, vocabulário e sintaxe *criolla*” (WAISMAN, 2005, p.34). Lado a lado, novidades europeias e textos da vanguarda rioplatense faziam parte de *Proa*.

Outra revista surge para ampliar essa tendência: *Martín Fierro*. Em seu “Manifesto”, a revista é declarada fonte e provedora do novo:

“MARTÍN FIERRO” siente la necesidad imprescindible de definirse y de llamar a cuantos sean capaces de percibir que nos hallamos en presencia de una NUEVA sensibilidad y de una NUEVA comprensión, que, al ponernos de acuerdo con nosotros mismos, nos descubre panoramas insospechados y nuevos medios y formas de expresión. (...) “MARTÍN FIERRO” tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación³. (Revista *Martín Fierro*, 1924 apud WAISMAN, 2005, p. 35)

Em seu conteúdo, *Martín Fierro* apresentava movimentos de vanguarda europeia, argentina e latinoamericana, além de reavaliações das tradições locais, traduções e artigos sobre autores europeus, poesia e textos marcadamente rioplatenses de escritores nacionais. O elemento chave da revista é a aculturação do estrangeiro.

Outras publicações também surgiram nesse período, mas de linha editorial política, como a revista *Claridad* e *Los pensadores*. Essas revistas também se basearam na tradução de ideias e obras esquerdistas da Europa e da União Soviética para o público argentino.

Em 1931, surge a revista cultural *Sur*, considerada a mais discutida de sua época:

3 “MARTÍN FIERRO” sente a necessidade imprescindível de definir-se e de chamar quantos sejam capazes de perceber que nos encontramos na presença de uma NOVA sensibilidade e de uma NOVA compreensão, que, ao nos colocarmos de acordo com nós mesmos, descubrem-se panoramas insuspeitos e novos meios e formas de expressão. (...) “MARTÍN FIERRO” tem fé em nossa fonética, nossa visão, em nossos modos, nosso ouvido, nossa capacidade digestiva e de assimilação”. (Revista *Martín Fierro*, 1924, apud WAISMAN, 2005, p. 35, tradução nossa).

La revista publicó el primer texto en español sobre el *Ulises* de James Joyce y muchos escritos de Virginia Woolf. *Sur* fue una biblioteca de literatura europea y americana en traducciones excepcionales. Durante bastante tiempo, en la Argentina muchos pensaron, casi sin leerla, que era una revista extranjerizante y elitista, dado que la dirigía una oligarca⁴. (SARLO, 2007, p. 139)

A revista, fundada por Victoria Ocampo, tem um papel definitivo nas letras argentinas e em suas páginas foram publicados vários textos de Jorge Luis Borges, incluindo um número considerável de traduções e artigos pouco conhecidos. A publicação tinha como objetivo fazer uma ponte entre a América do Sul e a Europa, apesar do pouco sucesso na exportação de autores latinoamericanos, algo que deveu-se mais aos contatos pessoais de sua fundadora no exterior. A importação cultural promovida por *Sur* permitiu que nomes como Gabriel García Márquez, Octavio Paz e Mario Vargas Llosa tivessem seu primeiro contato com as letras europeias e estadunidenses (KING, 1977, p. 144 apud WAISMAN, 2005, p. 39). A tradução foi um dos elementos substanciais de *Sur*, como comenta Sergio Waisman:

Desplazando a los márgenes textos de las metrópolis, apropiándose los al traducirlos, recontextualizándolos en el marco del Sur -literal y figurativamente- la revista (y luego la editorial) demuestra cuánto puede contribuir una política de la importación cultural a (re)crear el centro de la circunferencia⁵. (WAISMAN, 2005, p. 38)

A revista *Sur* foi um importante espaço para a divulgação dos textos, ensaios, contos e traduções de Borges. Na editora que levava o mesmo nome, o escritor argentino empreendeu a tradução de Virginia Woolf (*Un cuarto propio* e *Orlando, una biografía*), de André Gide (*Perséphone*) e de Henri Michaux (*Un bárbaro en Asia*). Sobre este último livro, Borges comentou tê-lo traduzido “no como un deber sino como un juego”.

Ter em mente esse contexto será importante para entender um pouco melhor como o próprio Borges pensou a tradução, prática que permeou sua produção textual, e assunto sobre o qual o autor se preocupou a ponto de tratá-lo em vários artigos de maneira desafiadora e irreverente.

4 A revista publicou o primeiro texto em espanhol sobre o *Ulises* de James Joyce e muitos escritos de Virginia Woolf. *Sur* foi uma biblioteca de literatura europeia e americana em traduções excepcionais. Durante bastante tempo, na Argentina muitos pensaram, quase sem lê-la, que era uma revista estrangeirizante e elitista, devido ao fato de ser dirigida por uma oligarca. (SARLO, 2007, p. 139, tradução nossa)

5 Deslocando às margens textos das metrópoles, apropriando-se ao traduzi-los, recontextualizando-os no limite do Sul – literal e figurativamente – a revista (e logo a editora) demonstra o quanto pode contribuir uma política de importação cultural para (re)criar o centro da circunferência. (WAISMAN, 2005, p. 38, tradução nossa)

2.2 . Borges e uma possível teoria da tradução

Ainda que não reconhecida dentro de uma teoria da tradução, a contribuição de Jorge Luis Borges para a reflexão sobre o traduzir é relevante à medida que propõe uma iconoclastia do caráter “sagrado” do texto original quando equiparado à sua respectiva tradução, além de questionar o adágio italiano *traduttore traditore* que, segundo ele, condena os tradutores como “pais da mentira”. É sabido que o autor não se propôs a formular uma teoria, mas o conjunto de seus comentários sobre o assunto aporta uma leitura irreverente da prática tradutória. Segundo Waisman (2005), Borges afirmou que não acreditava em nenhuma teoria da tradução, mas desafiou noções político-culturais pré-concebidas, como a inferioridade das traduções frente aos originais. É importante ter em vista que Borges foi um prolífico tradutor de ficções e poesias em inglês, francês e alemão – James Joyce, G. K. Chesterton, Edgar Allan Poe, Herman Melville, Francis Ponge, Virginia Woolf, Franz Kafka, William Faulkner, e. e. Cummings e Walt Whitman são alguns dos autores traduzidos pelo escritor.

“Las dos maneras de traducir” (1926), “Las versiones homéricas” (1932) e “Los traductores de *Las 1001 noches*” (1935) são seus principais ensaios sobre o assunto, os quais desafiam a maneira habitual com que a relação entre o texto de partida e o de chegada são tratados. Como contextualiza Waisman:

En concreto, la mayor parte de las teorías privilegian fuertemente el original respecto de la traducción; dan por sentado que el proceso siempre conlleva una pérdida y que fatalmente existen límites a lo traducible. Por lo común esta postura se expresa en un reclamo de imposible fidelidad al texto fuente, lo que inevitablemente condena la traducción al fracaso⁶. (WAISMAN, 2005, p. 47)

Borges reflete no sentido de questionar esse tipo de posicionamento, afirmando que a literatura é anônima, de todos, e que não há textos definitivos – estes são versões, rascunhos que admitem correção – e a tradução é a oportunidade de trabalhar novamente sobre esses textos, não somente para reparar prováveis equívocos, mas para ampliar ou melhorar a compreensão do que o texto de partida quis dizer. Esse posicionamento também redimensiona as possibilidades e o poder da tradução, tirando-a do lugar da “traição”, comumente relegada pelos teóricos.

6 Concretamente, a maior parte das teorias privilegia fortemente o original em relação à tradução; dão por certo que o processo sempre acarreta uma perda e que fatalmente existem limites ao traduzível. Comumente esta postura expressa-se em um reclamo de impossível fidelidade ao texto fonte, o que inevitavelmente condena a tradução ao fracasso. (WAISMAN, 2005, p. 47, tradução nossa).

Esse tipo de ruptura já havia acontecido na mesma década, quando em 1923 Walter Benjamin divulgou o seu “A tarefa do tradutor” (Die Aufgabe des Übersetzers). Neste ensaio, Benjamin considera que nas traduções, “a vida do original, em renovação constante, alcança um outro e mais extenso desdobramento”, pois o texto de partida não é algo isolado nem autossuficiente. Em suas palavras:

O que na época de um autor pôde ser uma tendência da sua linguagem poética, pode mais tarde tornar-se obsoleta e tendências imanentes se renovam a partir do pré-formado. O então jovem pode mais tarde soar desgastado, o então corrente soar arcaico. Buscar a essência dessas mudanças, assim como daquelas, não menos constantes, do sentido, na subjetividade dos pósteros, em vez de fazê-lo na vida mais íntima da língua e de suas obras – mesmo assumindo o mais cru psicologismo – seria confundir o fundamento de uma coisa com sua essência, ou mais exatamente, seria negar por impotência do pensamento um dos processos históricos mais poderosos e fecundos. E, se tomássemos o ponto final do autor como o golpe de misericórdia dado à obra, ainda assim não se salvaria aquela teoria morta da tradução. Pois como a tonalidade e o significado das grandes obras literárias mudam por completo com os séculos, assim também muda a língua materna do tradutor. (...) A tradução é tão distante de ser a equação estéril de duas línguas mortas que, precisamente, entre todas as formas, lhe cabe como especificidade atentar àquela pós-maturação da palavra estrangeira, às dores do parto da própria palavra. (BENJAMIN, 2008, p. 55)

Em “Las dos maneras de traducir” (1926), Jorge Luis Borges reprova a literalidade, classificando-a como uma maneira romântica de traduzir: o pensamento romântico limita-se à figura do autor, centrando-se no “eu” - “esa reverencia del yo, de la irremplazable diferenciación humana que es cualquier yo, justifica la literalidad de las traducciones. (...) ¡Cuidado con torcerle una sola palabra de las que dejó escritas!” (1926). Por outro lado, a maneira clássica é aquela que se interessa pela obra, enfatizando a perífrase em detrimento da literalidade. Borges permite, assim, interpretar a perífrase como uma superação da relação hierárquica entre “original” e “tradução”, uma vez que os limites entre estes é a própria linguagem e não a “aura” do autor. Como disse Borges,

la metáfora, por ejemplo, no es considerada por el clasismo ni como énfasis ni como una visión personal, sino como una obtención de verdad poética, que, una vez agenciada, puede (y debe) ser aprovechada por todos. Cada literatura posee un repertorio de esas verdades, y el traductor sabrá aprovecharlo y verter su originalidad no sólo a las palabras, sino a la sintaxis y a las usuales metáforas de su idioma⁷. (BORGES, 1926)

7 a metáfora, por exemplo, não é considerada pelo classicismo nem como ênfase nem como uma visão pessoal, senão como uma obtenção de verdade poética, que, uma vez que, uma vez agenciada, pode (e deve) ser aproveitada por todos. Cada literatura possui um repertório dessas verdades, e o tradutor saberá aproveitá-lo e

Em *Las dos maneras de traducir*, Borges deixa clara sua preferência pela maneira clássica de traduzir e ressalta a experiência do leitor, a qual varia de acordo com o texto, seja este uma tradução ou um original, estabelecendo uma relação entre o que está escrito – e suas mudanças diacrônicas - e o contexto daquele que lê. Segundo Waisman, essa linha o leva à discussão de como o sentido e a interpretação das palavras dentro da mesma língua mudam de um país para outro (como no caso dos países de língua espanhola) e de geração para geração.

“Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción”. Assim Borges inicia *Las versiones homéricas*, publicado em 1932 em La Prensa. Neste ensaio o escritor novamente apresenta sua visão provocadora acerca da tradução, por meio da análise de textos clássicos, afirmando que aquela parece destinada a ilustrar uma discussão estética, além de pôr em cheque a “superstição de inferioridade” que coloca o texto traduzido em um lugar rebaixado em relação ao original. Segundo Borges,

presuponer que toda recombinación de elementos es obligatoriamente inferior a su original, es presuponer que el borrador 9 es obligatoriamente inferior al borrador H – ya que no puede haber sino borradores. El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio⁸. (BORGES, 1932)

A escolha de um clássico para traçar essa linha de raciocínio parece propositalmente pensada, pois mostra um aspecto revelador: um clássico já é conhecido antes mesmo de sua leitura, de forma que quando o lemos pela primeira vez, estamos, na realidade, fazendo sua releitura. Borges reforça sua argumentação ao tomar como exemplo as traduções feitas das obras de Homero, que evidencia uma “riqueza heterogênea e até contraditória” decorrente da “dificuldade categórica de saber o que pertence ao poeta e o que pertence à linguagem” (1932) – à essa dificuldade, devemos as várias possibilidades de versões, todas “sinceras, genuínas e divergentes”.

Borges expõe ao leitor uma série de versões do canto XI da Odisséia, com aparente intenção comparativa. Ao final de sua exposição, lança a desafiadora pergunta: Qual dessas traduções é fiel? Para o “alívio” do leitor, o próprio Borges responde: todas. Ou nenhuma.

verter sua originalidade não só às palavras, mas à sintaxe e as usuais metáforas de seu idioma (BORGES, 1926, tradução nossa).

8 Pressupor que toda recombinação de elementos é obrigatoriamente inferior ao seu original é pressupor que o rascunho 9 é obrigatoriamente inferior ao rascunho H – já que não pode haver senão rascunhos. O conceito de *texto definitivo* não corresponde senão à religião ou ao cansaço. (BORGES, 1932, tradução nossa).

Si se trata de fidelidad a lo que pertenece “a las imaginaciones de Homero, a los irrecuperables hombres y días que él representó”, ninguna de las versiones es fiel, porque no es posible reproducir aquel contexto histórico-cultural. El empeño equivaldría a una suerte de “repetición original” o mimesis perfecta, imposible aun sin cambiar de lengua. Si en cambio se trata de fidelidad a las intenciones de Homero (“a sus propósitos”, a la esencia, al significado del texto), cabe decir que todas esas versiones son fieles, dado que su valor estético deriva enteramente del “contraste con hábitos presentes” del lenguaje⁹. (WAISMAN, 2005, p. 63)

Por fim, analisemos a proposta feita por *Los traductores de Las 1001 Noches*, ensaio borgiano de 1935 que discute as idiosincrasias das versões do clássico árabe, que variam de acordo com seus tradutores e o contexto no qual estão inseridos. Assim como em *Las versiones homéricas*, Borges não coloca texto original em evidência; ao contrário, seu enfoque está nas traduções, o que de maneira indireta ilustra sua “atitude profana em relação ao texto definitivo” (WAISMAN, 2005). Como exemplo, tomemos as duas primeiras versões comentadas por Borges. A primeira tradução do livro para um idioma europeu é de Jean Antoine Galland, o qual incluiu histórias que não existiam no original, ao passo que “corrige” trechos considerados de mau gosto. Segundo Borges, “palabra por palabra, la versión de Galland es la peor escrita de todas, la más embustera y más débil, pero fue la mejor leída. Quienes intimaron con ella, conocieron la felicidad y el asombro”. Enquanto Galland “corrige” o texto original, outro tradutor, Edward Lane, inspirado pelo pudor, promove uma verdadeira poda nas histórias das *Noches* ao omitir trechos considerados imorais. Borges condena o “subterfúgio puritano” de Lane, ao mesmo tempo que afirma que ambas as traduções “desinfetaram” - termo que pode ser interpretado como “domesticaram” - o livro das Mil e uma noites. Mas isso não implica em uma diminuição das versões frente ao original - Borges lembra que o próprio original é uma adaptação de antigas histórias ao gosto da classe média do Cairo.

Apesar da fidelidade na tradução ter sido objeto de reflexão por parte de Walter Benjamin anos antes de Borges elaborar seu primeiro ensaio sobre o assunto, a relevância deste se dá à medida que sua fala dá-se a partir da margem, da periferia da literatura, deixando de lado uma postura subserviente em relação às teorias “dominantes” da tradução, que giram em torno da problemática do original enquanto texto definitivo e as perdas que implicam as

9 Se se trata de fidelidade ao que pertence “às imaginações de Homero, aos irrecuperáveis homens e dias que ele representou”, nenhuma das versões é fiel, porque não é possível reproduzir aquele contexto histórico-cultural. O empenho equivaleria à um tipo de “repetição original” ou mimese perfeita, impossível mesmo sem mudar de língua. Se, ao contrário, trata-se de fidelidade às intenções de Homero (“a seus propósitos”, à essência, ao significado do texto), cabe dizer que todas essas versões são fieis, dado que seu valor estético deriva inteiramente do “contraste com hábitos presentes” da linguagem. (WAISMAN, 2005, p. 63, tradução nossa)

versões feitas para outras línguas. Borges ousa ao inovar, contribuindo para uma maior liberdade no trabalho dos tradutores, lançando novas luzes no pensamento latinoamericano sobre a tradução.

Para o objeto deste trabalho – a tradução de um original cujo autor é o próprio Jorge Luis Borges -, compreender sua postura favorável frente às possibilidades que as versões de um texto original podem apresentar flexibiliza o processo tradutório do livro *Qué es el budismo*, obviamente considerando todo o trabalho necessário para que uma tradução seja considerada “boa”: leitura e pesquisa. No próximo tópico, questões teóricas relacionadas ao processo tradutório em si de *Qué es el budismo* serão discutidos com mais profundidade.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRADUÇÃO DE *QUÉ ES EL BUDISMO*

Pese a responsabilidade de traduzir uma obra de Jorge Luis Borges, com seu estilo próprio e sua narrativa precisa e poética, *Qué es el budismo* foi um livro que demandou bastante pesquisa por tratar de um assunto específico e complexo como o budismo. Em um primeiro momento, presumi que o livro aparentava-se “fácil” de ser traduzido, talvez por uma certa familiaridade desta tradutora com o *tema* do budismo. Este fato, porém, não me eximiu de pesquisar, de buscar glossários específicos para esclarecer términos desconhecidos (e confirmar aqueles já conhecidos superficialmente), bem como realizar releituras sobre a vida de Siddharta Gautama, o Buda, e a doutrina do budismo. E, de fato, a facilidade foi mesmo aparente: ao iniciar a pesquisa, foi possível perceber, sob uma nova camada, aspectos da erudição de Jorge Luis Borges que dificilmente seriam percebidos na primeira leitura. Toma-se como exemplo a referência a correntes de pensamento como a transmigração, sobre a qual o autor oferece um prisma, recorrendo de Pitágoras e Platão à cultura celta para demonstrar a amplidão do assunto ao longo da história do pensamento humano.

Devido ao fato de já existir um registro de uma versão da obra em português, traduzida por Cláudio Fornari em 1977 como *Buda*, editada pela Difel, o presente trabalho trata-se de uma *retradução* do livro de Borges. A minha tradução utilizou a edição de 1991 do livro *Qué es el budismo*, impressa pela Emecé Editores (Espanha) e compreendeu os capítulos de I a X (*El Buddha legendario* e *El budismo tántrico*), além de uma nota explicativa escrita por Alicia Jurado no começo do livro. O processo desta tradução durou cerca de dois meses, mas acredito que esse período naturalmente é uma miragem, pois como podemos falar em textos *acabados*, *finalizados*? Convém lembrar aqui a reflexão do próprio Borges, o qual afirmou que o “conceito de texto definitivo não corresponde senão à religião ou ao cansaço” (BORGES, 1932). Reconheço que há várias passagens que precisam ser melhor pensadas e trabalhadas, algo que poderá ser feito por outro tradutor, à medida que novas iniciativas como esta surjam ao longo do tempo.

Apesar do fato de já existir outra tradução de *Qué es el budismo*, neste trabalho optei por não realizar nenhum tipo de cotejamento, cabendo ressaltar que inclusive a leitura da tradução de Fornari foi adiada – com exceção do título – afim de evitar algum tipo de enviesamento da minha tradução. Neste contexto então surge a pergunta: por que traduzir um livro que já possui uma tradução para o português? Relaciono a iniciativa com o chamado *texto de prazer*, de Roland Barthes, e com o que Paul Ricoeur identificou como *pulsão de*

traduzir. Barthes define como *texto de prazer* “aquele que contenta, enche, dá euforia” (BARTHES, 2010, p. 20). A minha experiência pessoal da leitura de *Qué es el budismo* é a experiência do leitor, do contra-herói que “suporta sem nenhuma vergonha a contradição” e que se entrega ao seu prazer durante a leitura (BARTHES, 2010, p. 8). Sob outra perspectiva, Paul Ricœur comenta sobre as dificuldades ligadas à tradução, que “são resumidas de modo preciso no termo 'prova', em seu duplo sentido de 'provação' e de 'exame'. Colocar-se à prova, como se diz, de um projeto, de um desejo, mesmo de uma pulsão: a pulsão de traduzir.” (RICŒUR, 2011, p. 21-22). A pulsão de traduzir um texto de prazer é a justificativa sincera e primordial desta escolha.

Fazer o recorte teórico pelo qual se basear na hora de traduzir também configurou um desafio, uma vez que definir o próprio gênero do livro foi – e continua sendo – algo de difícil conclusão. Borges escreve um livro sobre o budismo – não um livro budista – e, apesar de tocar em pontos específicos da doutrina, o autor não atua de forma proselitista e não se propõe a propagar os preceitos do *dharma* (ensinamentos) budista como um sacerdote, considerando que ele não professava essa fé. Ao analisar a bibliografia apresentada ao final de *Qué es el budismo*, também pode-se perceber que não constam textos canônicos budistas entre os textos consultados para a redação do livro, mas sim textos em espanhol, inglês e francês *sobre* o budismo e a vida do Buda. Logo, pode-se concluir que não se trata de um texto religioso, classificado dentro da categoria de textos sensíveis, uma vez que “são passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião” e que “diferentemente do que pode ocorrer com a maioria de outros tipos de textos, há um grande envolvimento emocional por parte dos usuários e reações extremadas dos ouvintes/leitores (...) na história da tradução” (GOHN, 2001, p. 149).

Essa constatação já descarta a possibilidade de trabalhar com o auxílio de tradutores dessa categoria de textos. Sobre esse ramo da teoria da tradução, cabe ressaltar que, de acordo com Carlucci (2012), existe um viés etnocêntrico nas teorias da tradução voltadas para textos religiosos que “pende para a hegemonia da religiosidade bíblica ocidental em grande parte das pesquisas na área, muitas vezes alinhada com projetos e políticas institucionais de uma determinada religião” (CARLUCCI, 2012, p. 86).

Então, descartada a hipótese de *Qué es el budismo* ser um texto religioso, por meio de sua leitura poderia-se supor que trata-se de um texto do gênero informativo, tamanha a carga de informações acerca do budismo, escolas e doutrina que Borges expõe. Mas ao mesmo tempo, a maneira literária e poética como essas informações são oferecidas faz de *Que es el budismo* uma obra híbrida, na qual a transmissão da lenda e de alguns dos ensinamentos

budistas é feita pela objetiva e prazerosa prosa borgiana. Por esta razão, recorri a reflexões que norteassem o arriscado e difícil trabalho tradutório, de forma a enfrentar a angústia de começar e a resistência à tradução do texto estrangeiro (RICŒUR, 2011, p. 23 - 25). Deste modo, orientei-me pelo que o próprio Borges pensou sobre o assunto, como exposto no capítulo “Borges e uma possível teoria da tradução”, em diálogo com Paul Ricœur, quando este trata da “felicidade da tradução”: entender e vivenciar o luto da tradução absoluta, aceitando a “distância entre a adequação e a equivalência, a equivalência sem adequação”. Ricœur é enfático: “Nisso está sua felicidade. Admitindo e assumindo a irredutibilidade do par do próprio e do estrangeiro, o tradutor encontra sua recompensa no reconhecimento do estatuto incontornável da dialogicidade do ato de traduzir como o horizonte razoável do desejo de traduzir” (RICŒUR, 2011, p. 29 – 30).

A partir disto, prossegurei com um breve comentário sobre os principais desafios de tradução que se apresentaram, como a tradução de nomes e títulos, conceitos budistas, títulos de obras citadas por Borges ao longo do texto e questões formais de pontuação.

A discussão sobre o processo tradutório começa pelo título, que ficou *O que é o budismo*, o qual tenta manter um paralelismo com o título em espanhol, o qual apresenta o pronome “Qué”, acentuado, que pode referir-se tanto a uma interrogação quanto a uma exclamação. De acordo com Martínez de Sousa (2008, p. 542), o pronome interrogativo pode ser usado de forma direta (*Qué traes?*) ou indireta (*Dime qué traes*). Sobre o título escolhido, para o leitor que não conhece Borges e está buscando informações sobre a religião, reconheço o risco de frustração que tal título pode causar ao sugerir uma obra que trate do budismo de forma mais contundente e “religiosa”. Ao mesmo tempo, no leitor familiarizado com Borges, tal nome pode causar uma reação de surpresa, ao mostrar que o autor ateu que tratou de temas como a memória, labirintos e espelhos também incluiu em sua bibliografia o tema do budismo.

Os títulos dos capítulos traduzidos (capítulo I ao capítulo X) foram mantidos de forma literal, com a alteração do título Buddha (no original), para Buda. Apesar de ser recorrente na literatura específica encontrar variadas grafias para o nome, sua “tradução” está baseada na explicação dada pelo Glossário do livro de Nissim Cohen - Ensinamentos do Buda e pelo Glossário de Budismo Theravada, que traz a seguinte aceção:

Buddha: Buda. O nome dado a alguém que redescobre por si mesmo o Dhamma, o caminho da libertação, após um longo período em que ele tenha sido esquecido pelo mundo. De acordo com a tradição, existe uma longa seqüência de Budas que se estende ao passado distante. O mais recente Buda que nasceu foi Siddhattha Gotama na Índia no sexto século antes da era

cristã. (Glossário – Acesso ao Insight: Disponível em <http://www.acessoaoinsight.net/glossario.php#buddha>)

Buda quer dizer “Um Iluminado”, “Um Desperto”, um ser que se distingue dos outros pelo conhecimento da Verdade ou Lei (dharma). Assim, compreendemos que Buda não é um nome próprio, mas apelativo (COHEN, 2008, p. 509). Baseada nessas explicações, todas as citações do termo ao longo do texto foram acompanhadas de artigo, com a finalidade de enfatizar o caráter de título que este nome possui, em contraposição a Siddharta, seu nome de batismo. A título de exemplo, capítulos e texto ficaram assim:

** I O Buda lendário*

** O Buda explica que em uma encarnação anterior, o peixe havia sido um monge que zombava da inépcia de seus irmãos, chamando-os de “cabeça de macaco” ou “cabeça de asno”.*

Outros nomes de pessoas, famílias, localidades, montanhas, divindades, livros, poemas, mantras e princípios foram mantidos com a mesma grafia apresentada por Borges, com exceção de nomes de Platão (Platón), Orfeu (Orfeo), Confúcio (Confucio), Jesús (Jesus), Zenão de Eleia (Zenón de Elea), Parmênides (Parménides), Jeová (Jehová), Francisco de Assis (Francisco de Asís) que foram grafados de acordo com o uso corrente em português, bem como o livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão (Korán).

Ao longo do texto, aparecem termos específicos da doutrina budista grafados em espanhol cuja tradução está disponível na doutrina budista registrada em português. É o caso dos seguintes termos:

Espanhol	Português	Comentário
<i>Rueda de la ley</i>	Roda da Lei	Traduzida aqui de forma literal por haver registro com essa grafia em português. <i>Dharmachakra</i> , em pali, o termo também é traduzido como <i>Roda do Dharma</i> ou <i>Roda da Doutrina</i> e se refere aos ensinamentos do Buda. Quando o Buda pregou seu primeiro sermão, diz-se que “colocou em movimento a Roda do Dharma”, sendo a roda uma metáfora do movimento. No

		tempo de Siddharta, as pessoas poderosas eram chamadas de giradoras de roda (SMITH e NOVAK, 2003, p. 184).
<i>Vía Media</i>	Caminho do Meio	Citado no <i>Dhammacakkapavattana Sutta</i> , o Caminho do Meio é o ensinamento do Buda que orienta a humanidade a buscar um caminho intermediário entre os extremos do hedonismo e do ascetismo em sua vida e ações (LAUMAKIS, 2010, p. 304). De acordo com as palavras do próprio Buda: “Evitando esses dois extremos o Tathagata despertou para o Caminho do Meio, que faz surgir a visão, que faz surgir a sabedoria, que conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana (Nirvana)”.
<i>Sagrado Óctuple Sendero</i>	Nobre Caminho Óctuplo	A Quarta Nobre Verdade, a qual postula a maneira de superar o sofrimento: por meio do Nobre Caminho Óctuplo (ou Oito Nobres Caminhos), que compreende a percepção correta, o pensamento correto, a fala correta, o comportamento correto, o meio de vida correto, o esforço correto, a atenção correta e a concentração correta. (BUKKYO DENDO KYOKAI, 1996, p. 167)
<i>Cuatro Nobles Verdades</i>	Quatro Nobres Verdades	Tema da primeira pregação do Buda, quando este colocou em movimento da Roda da Lei (ou Roda do Dharma). A tradução das Quatro Nobres Verdades até hoje causa discussão pela imprecisão dos termos. Segundo o Glossário de termos budistas em Pali, as Quatro Nobres Verdades são “o resumo mais sintético de todos os ensinamentos do Buda. Elas são a verdade do sofrimento (dukkha), da origem (tanha) do sofrimento, da cessação (nibbana) do sofrimento e do caminho (magga) que conduz à cessação do sofrimento.”
<i>Gran Vehículo</i>	Grande Veículo	Denominação utilizada para referir-

		se à uma das principais correntes de pensamento no budismo: Mahayana. O termo Mahayana significa “Grande Veículo”, o qual considera todos os seres sofrendo neste mundo de nascimento e morte, e pode conduzir a todos, sem qualquer discriminação, à Iluminação.
<i>Pequeño Vehículo</i>	Pequeno Veículo	Também conhecido como “Veículo Inferior”, é a denominação utilizada para referir-se à corrente de pensamento no budismo Hinayana. É um termo considerado depreciativo, cunhado pelos seguidores do mahayana para denotar a prática daqueles que aderiam somente aos discursos mais antigos como a palavra do Buda.
<i>Lamaísmo</i>	Lamaísmo	Lama significa “mestre”, “superior” - um monge, monja ou praticante leigo avançado. O termo é empregado ao Budismo Tibetano, que possui como representante supremo o Dalai (Grande Oceano) Lama (Mestre).
<i>Seis Caminos de la Transmigración</i>	Seis Reinos de Renascimento	De acordo com Laumakis, a cosmologia budista compreende seis reinos de renascimento, representados dentro da Roda da Vida ou Roda do Samsara: o reino dos deuses, ou devas, reino dos semideuses, o reino humano, o reino animal, o reino dos fantasmas famintos e o reino do inferno. Todos os seis reinos são considerados reais, mas algumas formas do budismo Mahayana afirmam que são entendidos como estados da mente (LAUMAKIS, 2010, p. 306). Apesar de Borges apresentar o capítulo V sob o nome de “La transmigración” (A transmigração), essa noção dentro do budismo é vista com ressalvas. De acordo com Cohen, o budismo rejeita a existência de uma alma, ou seja, falar em “transmigração” é incorrer em erro. “O que o budismo ensina é

		o renascimento” (COHEN, 2008, p. 99). De fato, não há registro para a tradução literal de “Seis Caminos de la transmigración”. A partir da própria narrativa de Borges sobre o que viria a ser esses <i>Seis Caminos</i> é que foi possível encontrar a nomenclatura mais adequada dentro da língua portuguesa para esses caminhos. Cabe ressaltar que o nome do capítulo foi traduzido de forma literal dado o fato de o autor trazer diferentes concepções sobre a ideia da transmigração, ultrapassando a noção budista ao longo do capítulo mencionado anteriormente.
<i>Mano Izquierda/Mano Derecha</i>	Mão Esquerda/Mão Direita	Não foi encontrada nenhuma referência direta dos termos “Mão Esquerda” e “Mão Direita” na literatura budista trabalhada para esta tradução. De acordo com Conze, “a literatura tântrica do budismo é muito volumosa e ainda não foi explorada”, há poucas traduções e a linguagem dos textos é “obscura e difícil”, muitas vezes de forma intencional (1973, p. 181). Este autor faz referência à “Tantra da direita” e “Tantra da esquerda”, sem utilizar a palavra “mão”. Contudo, como Borges utilizou uma considerável bibliografia para a redação de sua obra (e a qual não tive acesso), optei pela tradução literal dos termos.

Dois termos que aparecem no texto e merecem um breve comentário são *Brahma* e *Brahman*, uma vez que para esta tradutora pareceram, inicialmente, como um equívoco de grafia no original, o que suscitou uma pesquisa mais aprofundada. De acordo com o Glossário do *Bhagavad-Gita*, um dos livros sagrados do hinduísmo, *Brahma* é o “primeiro ser criado do Universo; dirigido pelo Senhor Visnu, ele cria todas as formas de vida do Universo e rege o modo da paixão”. Já *Brahman*, ainda de acordo com o referido Glossário, possui mais de uma acepção, a saber: 1) a alma individual; 2) o aspecto impessoal e onipenetrante do Supremo; 3)

a Suprema Personalidade de Deus; 4) o *mahat-tattva*, ou seja, a totalidade da substância material. É interessante notar a sutil diferença entre as duas palavras, que referem-se a aspectos divinos. Vale citar também a conceituação de *brahmana* (que aparece em sua variação “*brahmán*” em *Qué es el budismo* e traduzida para o português como “brâmane”): “membro de homens da classe mais inteligente, segundo as quatro divisões ocupacionais da sociedade védica”. O sistema filosófico que no livro aparece como *Sankhyan* foi traduzido por *Sankhya*, conforme grafado em textos em português que tratam sobre o assunto, como o Glossário Teosófico (*Filosofia sankhya*).

Outros termos, como *nirvana*, *karma*, *deva*, *samsara*, *purushas* e *bodhisattva* mantiveram a mesma grafia, por tratarem-se de términos que não apresentam variação em suas grafias e possuem a mesma conceituação nas línguas trabalhadas nesta tradução - espanhol e português. Inicialmente, cogitei elaborar notas de rodapé para trazer breves explicações ou comentários acerca de termos como esses, porém ao notar que o autor do original ao longo de toda a obra não se dedicou a fazê-lo, sem se preocupar com o possível desconhecimento do leitor de tais termos, é porque, talvez, teria a intenção de suscitar neste um impulso de pesquisa e aprofundamento no assunto. Partindo desse pressuposto, a postura inicial foi respeitada, deixando a cargo do leitor o desvelamento desses conceitos.

Outro comentário importante trata da tradução dos nomes de livros. Ao longo dos dez capítulos traduzidos, Borges cita, em espanhol, o título de algumas obras e textos do cânone budista, como é o caso de *Bardo-Thödol ou Liberación por el oído*, *Viaje al Oeste*, *La ley del Buddha entre las aves*, *guirnalda preciosa*, *Ápice de la sabiduría*, *Las preguntas del rey Milinda*, *Sermón del fuego* e *El libro de la ley de Manu*. Considerei interessante, em minha tradução, fazer referência a possíveis títulos constantes na bibliografia em língua portuguesa para melhor orientar o leitor caso este tenha interesse em consultar tais obras. Mas, conforme poderá ser verificado à frente, a inexistência e/ou a abundância de títulos em português trouxeram mais questionamentos quanto às escolhas desta tradutora.

Começo pelo *Bardo-Thödol*, que em português recebe a tradução de *O Livro Tibetano dos Mortos*. Jonh Peacock faz uma crítica a essa tradução, a qual considera inadequada:

O chamado *Livro Tibetano dos Mortos* é prejudicado pelo título, já que trata da vida tanto quanto da morte. Na época da primeira tradução dessa obra para o inglês, o padrão pelo qual se julgava esses escritos era o *Livro Egípcio dos Mortos*, de Wallis-Budge – uma obra igualmente prejudicada pela tradução do título. Uma tradução mais exata do título tibetano da obra, *Bardo Thodol*, seria *A Libertação Pelo Ouvir no Bardo*. Infelizmente, todas as versões inglesas desse livro perpetuam a tradução original do título,

prejudicando assim a compreensão da intenção da obra. (PEACOCK, 2005, p. 130).

Considerando que Borges preferiu citar o livro em seu nome original (Bardo-Thödol) e que existe essa crítica ao título que se convenciou utilizar no Ocidente, preferi traduzir como *Bardo Thödol ou Libertação pelo ouvir*, nome que permite conduzir a busca do leitor interessado, ainda que não ofereça o título convencional. Já *Las preguntas del rey Milinda* tem como nome original *Milindapañha*, em pali. Existem na internet referências de tradução literal da obra para o português e foram encontrados dois registros de livros editados: um em 1973, sob o nome *Milinda Panha: as Perguntas do Rei Milinda*, e outro em 2010, nomeado *Milindapanha ou as Perguntas do Rei Menandro*. A obra também foi traduzida e impressa em língua inglesa como *The Questions of King Milinda*. Para a tradução do livro de Borges, optei pela tradução literal do nome proposto pelo autor, evitando assim dar preferência a uma obra em detrimento da outra, mas ao mesmo tempo mantendo a proximidade dos títulos.

Por tratar-se de um clássico da literatura chinesa, *Viaje al Oeste* apresenta mais referências de traduções para o português, como *Jornada ao Oeste - O Nascimento do Rei dos Macacos*, em formato de história em quadrinhos, *Macaco: Jornada para o Oeste* (tradução literal do livro em inglês de David Kherdian - *Monkey: A Journey to the West*), e ainda a versão *O Macaco Peregrino ou Uma Saga para o Ocidente*. Para a tradução de *Que és el budismo*, acabei optando por “Jornada ao Oeste”, e não “Viagem ao Oeste”, no caso de uma tradução literal do nome referido por Borges. Já o tratado *Ápice de la sabiduría* foi traduzido de forma literal devido ao fato de não haver encontrado nenhuma referência em português. Também foi traduzido literamente o poema *La ley del Buddha entre las aves, guirnalda preciosa*, mas por um motivo diverso. Nas buscas por referências, foram achadas duas obras diferentes: um livro em inglês, *The Buddha's Law Among the Birds*, de Edward Conze, e uma tradução do tibetano para o inglês (*The Precious Garland*) e do inglês para o português do poema de Nagarjuna, *A Grinalda Preciosa*. Por precaução, a tradução literal se fez patente a fim de evitar qualquer tipo de referência equivocada que direcionasse para uma obra diversa daquela citada por Borges. Na pesquisa por *Sermón del fuego*, ou Adittapariyaya Sutta (em pali), foram encontradas duas traduções mais usuais em português: *Sermão do Fogo* e *O discurso do fogo*. Para a presente tradução, a primeira opção foi escolhida por estar mais próxima do nome citado por Borges. Por fim, *El libro de la ley de Manu* foi traduzido como *O Código de Manu*, de acordo com ocorrências deste termo na história do Direito. Segundo Albanese, “sobre o *dharma* foi composta uma ampla série de textos, desde os mais antigos

(...) até o fundamental *Manava Dharmashastra* ou *Manusmriti*, o Tratado Jurídico ou Códice de Manu”. No *Anticristo* de Nietzsche também há referência à obra em seu capítulo LVI: “Com um sentimento oposto leio o Código de Manu, livro incomparavelmente espiritual e superior; *nomeá-lo* ao mesmo tempo que à Bíblia seria um pecado contra o *espírito*.” (NIETZSCHE, 2000, p. 96).

O último comentário refere-se à mudanças de pontuação no texto. Borges utiliza com bastante frequência o ponto-e-vírgula para encerrar ideias dentro de uma mesma frase, como por exemplo em:

En el segundo mes de la primavera la reina atraviesa un jardín; un árbol cuyas hojas resplandecen como el plumaje del pavo real la tiende una rama; la reina la acepta con naturalidad; el Bodhisattva se levanta en aquel momento y nace por el flanco derecho sin lastimarla.

Ou em:

Dos nubes vierten agua fría y caliente para el baño de la madre y del hijo; los ciegos ven, los sordos oyen, los lisiados caminan, los instrumentos de música tocan solos; los dioses del cuarto cielo se regocijan, cantan y bailan; los réprobos en el infierno olvidan su pena.

De acordo com o *Diccionario panhispánico de dudas* da Real Academia Española, entre os sinais de pontuação, o ponto e vírgula é o que apresenta maior grau de subjetividade em seu emprego, uma vez que é possível substituí-lo por outro sinal, como o ponto final, a vírgula ou os dois-pontos, dependendo da vinculação semântica considerada por aquele que escreve. Ou seja, depreende-se que nem toda modificação neste sentido implicará em prejuízo do significado contido na frase modificada. Assim, ao longo da leitura e da tradução do original, percebi que alguns ponto-e-vírgula poderiam ser substituídos por pontos finais, dividindo o sentido em frases mais curtas, diretas, mas sem perder a fluidez da leitura. Com as substituições dos sinais gráficos, os trechos acima citados a título de exemplo ficaram desta maneira:

No segundo mês da primavera, a rainha atravessa um jardim. Uma árvore, cujas folhas resplandecem como a plumagem do pavão real, estende-lhe um ramo; a rainha aceita-o com naturalidade. Naquele momento, o Bodhisattva se levanta e nasce pelo flanco direito, sem machucá-la.

E:

Duas nuvens vertem água fria e quente para o banho da mãe e do filho. Os cegos enxergam, os surdos ouvem, os aleijados caminham, os instrumentos de música tocam sozinhos. Os deuses do quarto céu se regozijam, cantam e dançam. Os condenados no inferno esquecem suas penas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Traduzir o livro *Qué es el budismo*, de Jorge Luis Borges, escrito em colaboração com Alicia Jurado, foi uma experiência que me permitiu conhecer outra posição de diálogo com o autor, diferente daquela que acontece quando se é apenas o leitor (ainda que para este, o próprio ato de ler é traduzir). O momento logo após a decisão de realizar a tradução apresentou a dúvida: como começar? Pois traduzir um grande escritor não é uma tarefa simples. E muito menos quando a obra desse grande escritor trata de um tema sensível, o que redobra a responsabilidade exigida por parte do tradutor.

O enfrentamento à angústia que antecede o início da tradução deu-se com as leituras dos ensaios de Borges sobre o assunto. A maneira irreverente, lúcida e ousada com que ele pensa a tradução vai na contramão dos teóricos divididos num prisma formado a partir do mesmo foco: a fidelidade ao original. É inegável o clima de insegurança gerado pelo pressuposto de que qualquer tradução é automaticamente um texto inferior simplesmente pelo fato de ser uma tradução. Conhecer o pensamento libertário de Borges sobre esse assunto encorajou-me a vencer a resistência ao texto estrangeiro, ao mesmo tempo que reforçou a dimensão da missão que eu teria que cumprir. À medida que as pesquisas avançaram, mais possibilidades foram se apresentando, de forma a clarear o caminho tanto da tradução quanto do desenvolvimento da discussão sobre esse processo. A “felicidade da tradução” também se estabeleceu conforme o entendimento sobre a impossibilidade de um texto final absoluto se consolidou, assumindo as adequações e equivalências necessárias para fazer o texto original compreensível. Essas adequações e equivalências se tornaram possíveis com a investigação de textos específicos sobre o budismo em português, o que ampliou o horizonte no que tange ao tema e, por conseguinte, a compreensão do texto original de Borges e o desejo de traduzi-lo. Isso permite concluir que, de alguma forma, está em posição vantajosa aquele tradutor que trabalhar com um tema com o qual possui algum tipo de familiaridade. Por outro lado, não há uma “receita” que possa ser aplicada quando se trata da tradução do estilo e prosa do autor, uma vez que são manifestações próprias da subjetividade do indivíduo; qualquer esforço nesse sentido correrá o risco de tornar-se uma simples imitação, além de uma tentativa frustrada de anulação da subjetividade do próprio tradutor, sujeito ativo da tradução. Aqui, novamente, invoca-se o estatuto da “felicidade da tradução” para entender e aceitar genialidade do original quando esta se apresenta, fazendo da tradução o que de fato ela é: uma obra nova, única e atualizada, que poderá trazer à tona outras potencialidades do texto. Assim,

espera-se que, além de renovar o interesse pelo livro, esta retradução estimule outros tradutores a retraduzirem *Qué es el budismo*, oferecendo aos leitores um novo giro fractal da obra de Jorge Luis Borges.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. O prazer do texto. Tradução de J. Guinsburg. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BORGES, Jorge Luis Borges. Las dos maneras de traducir. Textos recobrados 1919 – 1930. Buenos Aires: Emecé, 1997.

BORGES, Jorge Luis Borges. Las versiones homéricas. Discusión. 1932

BORGES, Jorge Luis. Los traductores de las 1001 noches. Obras Completas I. Barcelona: Emecé Editores, 1996.

BLAVATSKY, Helena Petrovna. Glossário Teosófico. Tradução de Silvia Sarzana. 4ª edição. São Paulo: Ground, 1995.

BRANCO, Lucia Castelo (org.). A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

CARLUCCI. Horizontes que se fundem: abordagens e teorias da pesquisa sobre traduções de textos budistas. *Belas Infiéis*, v. 1, n. 1, p. 83-93, 2012.

COHEN, Nissim. Ensinaamentos do Buda: Uma antologia do cânone páli. Org, tradução de Nissim Cohen. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

CONZE, Edward. Budismo – Essência e Desenvolvimento. Tradução de Elza Debiano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

GOHN, Carlos Alberto. Capítulo 6 - Pesquisas em torno de textos sensíveis: os livros sagrados. In: Metodologias de pesquisa em tradução. Editado por Adriana Pagano. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

KYOKAI, Bukkyo Dendo. A doutrina de Buda. 4ª edição. 1998.

LAUMAKIS, Stephen J. *Uma introdução à filosofia budista*. Tradução de Getulio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

PEACOCK, John. *O livro tibetano da vida, da morte e do renascimento*. Tradução de Carlos Augusto Leuba Salum e Ana Lúcia da Rocha Franco. São Paulo: Pensamento, 2005.

PRABHUPADA, B. S. *O Bhagavad-gîtâ como ele é*. 2 ed. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 1995

RICŒUR, Paul. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SARLO, Beatriz. *Escritos sobre literatura argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

SMITH, Huston e NOVAK, Philip. *Budismo, uma introdução concisa*. Tradução Claudio Blanck. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

SOUSA, José Martínez de. *Diccionario de usos y dudas del español actual (Dudea)*. 4ª edición. España: Ediciones Trea, 2008.

WAISMAN, Sergio. *Borges y la traducción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.

ANEXO – TRADUÇÃO

O QUE É O BUDISMO

Jorge Luis Borges com a colaboração de Alicia Jurado

O que é o budismo

Jorge Luis Borges, com sua generosidade habitual, insistiu para que meu nome figurasse junto ao seu na capa deste livro, mas a honestidade me obriga a esclarecer perante o leitor a responsabilidade que tocou a cada um. Pertencem a Borges o plano geral da obra, baseada em grande parte nas notas para as conferências sobre budismo que pronunciou no Colégio Livre de Estudos Superiores; o enfoque do tema segundo um critério muito pessoal, que é o seu, e o estilo inconfundível no qual está redigida. Coube a mim pesquisar e selecionar material em textos mais recentes, contribuir com alguns dados e sugerir modificações menores e, claro, ler, escrever e preparar o manuscrito para a impressão.

Alicia Jurado

I - O Buda lendário

Paul Deussen observou que a lenda do Buda é um testemunho, não do que o Buda foi, mas do que chegou a ser em muito pouco tempo. Outros pesquisadores acrescentam que no lendário, no mítico, a essência do budismo encontrou sua expressão mais profunda. A lenda nos revela o que creram inumeráveis gerações de homens piedosos e segue perdurando na mente de grande parte da humanidade.

A biografia começa no céu. O Bodhisattva (aquele que chegará a ser Buda, título que significa “o Desperto”) logrou, por méritos acumulados em infinitas encarnações anteriores, nascer no quarto céu dos deuses. Olha, desde o alto, a Terra e considera o século, o continente, o reino e a casta na qual renascerá para ser o Buda e salvar os homens. Escolhe sua mãe, a rainha Maya (nome que significa a força mágica que cria o ilusório universo), mulher de Suddhodana, rei da cidade de Kapilavastu, ao sul do Nepal. Maya sonha que em sua costela entra um elefante de seis presas, com o corpo da cor da neve e a cabeça da cor do rubi. Ao despertar, a rainha não sente dor nem peso, mas bem-estar e agilidade. Os deuses criam um palácio em seu corpo; neste recinto, o Bodhisattva espera sua hora rezando. No segundo mês da primavera, a rainha atravessa um jardim. Uma árvore, cujas folhas resplandecem como a plumagem do pavão real, estende-lhe um ramo; a rainha o aceita com naturalidade. Naquele momento, o Bodhisattva se levanta e nasce pelo flanco direito, sem machucá-la. O recém-

nascido dá sete passos, olha para a direita e para a esquerda, para cima, para baixo, para trás e adiante; vê que no universo não há outro igual a ele e anuncia com voz de leão: “Sou o primeiro e o melhor. Este é o meu último nascimento. Venho dar fim à dor, à enfermidade e à morte”. Duas nuvens vertem água fria e quente para o banho da mãe e do filho. Os cegos enxergam, os surdos ouvem, os aleijados caminham, os instrumentos de música tocam sozinhos. Os deuses do quarto céu se regozijam, cantam e dançam. Os condenados no inferno esquecem suas penas. Naquele mesmo instante nasce sua futura mulher, Yasodhara, seu cocheiro, seu cavalo, seu elefante e a árvore sob cuja sombra chegará à libertação. O menino recebe o nome de Siddharta. Também é conhecido por Gautama, nome adotado por sua família, os Sakyas.

A mãe morre aos sete dias do nascimento do Bodhisattva e sobe ao céu dos trinta e três Devas. Um visionário, Asita, ouve o júbilo dessas divindades, desce da montanha, toma o menino nos braços e diz: “É o incomparável”. Comprova nele as marcas do escolhido: uma espécie de alta coroa orgânica na metade do crânio, cílios de boi, quarenta dentes bem unidos e brancos, queixada de leão, altura igual à extensão dos braços abertos, cor dourada, membranas interdigitais e uma centena de formas desenhadas na planta do pé, entre as quais figuram o tigre, o elefante, a flor de lótus, o monte piramidal Meru, a roda e a suástica. Logo Asita chora, porque sabe que está muito velho para receber a doutrina que o Buda pregará no futuro.

Os intérpretes do sonho de Maya profetizam que seu filho será dono do mundo - um grande rei - ou redentor do mundo. Seu pai deseja o primeiro; faz levantar três palácios para Siddharta, dos quais exclui toda coisa que possa revelar-lhe a velhice, a dor ou a morte. O príncipe casa-se ao completar dezenove anos; antes, deve vencer vários concursos, que incluem caligrafia, botânica, gramática, luta, corrida, salto e natação. Também deve triunfar na prova de arco; a flecha disparada por Siddharta cai mais longe que nenhuma outra e, onde cai, brota uma fonte.¹ Esses louros são símbolo de sua futura vitória sobre o Demônio.

Dez anos de ilusória felicidade transcorrem para o príncipe, dedicados ao gozo dos sentidos em seu palácio, cujo harém conta com oitenta e quatro mil mulheres. Mas Siddharta sai em uma manhã em sua carruagem e, pasmo, vê um homem encurvado, “cujo cabelo não é como o dos outros”, que se apoia em um bastão para caminhar e cuja carne treme. Pergunta que homem é esse: o cocheiro explica que é um ancião e que todos os homens da terra serão como ele. Em outra saída, vê um homem devorado pela lepra; o cocheiro explica que é um

1 A busca desta fonte é um dos temas centrais do *Kim* de Kipling.

doente e que ninguém está isento desse perigo. Em outra, vê um homem levado em um féretro; esse homem, imóvel, é um morto, explica-lhe, e morrer é a lei de todo aquele que nasce. Na última saída, vê um monge da ordem dos mendicantes que não deseja nem morrer nem viver (nas últimas formas de lenda as quatro figuras são fantasmas ou anjos). Siddharta encontrou o caminho. A paz está em sua face.

Na noite em que toma a decisão de renunciar ao mundo, anunciam-lhe que sua mulher deu à luz a seu filho. Regressa ao palácio. Desperta à meia-noite, percorre o harém e vê as mulheres adormecidas. Uma baba pela boca; outra, com o cabelo solto e desgrenhado, parece pisoteada por elefantes; outra fala sonhando; outra mostra seu corpo cheio de úlceras; todas parecem mortas. Siddharta diz: “Assim são as mulheres, impuras e monstruosas no mundo dos seres mortais. Mas o homem, enganado por seus adornos, julga-as cobiçáveis”. Entra no aposento de Yasodhara; a vê adormecida com a mão na cabeça do filho. Pensa: “se retiro a mão do lugar, minha mulher despertará. Quando for Buda, voltarei e tocarei meu filho”.

Foge do palácio rumo ao Oriente. Os cascos do cavalo não tocam a terra, as portas da cidade abrem-se sozinhas. Atravessam um rio, despede-se do empregado que o acompanha, entrega-lhe seu cavalo e suas roupas e corta o próprio cabelo com a espada. Arremessa-o pelo ar e os deuses recolhem-no como uma relíquia. Um anjo que tomou forma de asceta entrega-lhe as três peças do traje amarelo, o cinto, a navalha, a tigela para esmolas, a agulha e a peneira para filtrar água. O cavalo regressa e morre de pena.

Siddharta passa sete dias na solidão. Depois busca aos ascetas que vivem na selva; alguns estão vestidos com ervas, outros com folhas. Todos se alimentam de frutos; uns comem uma vez ao dia, outros a cada dois dias, outros a cada três. Rendem culto à água, ao fogo, ao sol ou à lua. Há quem esteja parado em pé e há aqueles que dormem em um leito de espinhos. Estes homens falam-lhe de dois mestres que vivem no norte; as razões desses mestres não o satisfazem.

Siddharta vai para as montanhas, onde passa seis duros anos entregue à mortificação e ao jejum. Não muda de lugar quando cai sobre ele a chuva ou o sol. Os deuses creem que está morto. Entende, no final, que os exercícios de mortificação são inúteis. Levanta-se, banha-se nas águas do rio e come um pouco de arroz. Seu corpo recobra imediatamente o antigo fulgor, os sinais que Asita reconheceu e a auréola perdida. Pássaros voam sobre sua cabeça para honrá-lo e o Bodhisattva senta-se à sombra da Árvore do Conhecimento e põe-se a pensar. Decide não levantar-se dali até atingir a iluminação.

Mara, deus do amor, do pecado e da morte, ataca, então, a Siddharta. Esse mágico

duelo ou batalha dura uma parte da noite. Mara, antes de combater, sonha que está vencido, seu diadema perdida, as flores murchas e secos os tanques de seus palácios, quebradas as cordas de seus instrumentos de música, a cabeça coberta de pó. Sonha que na luta não pode sacar a espada; congrega, entretanto, um vasto exército de demônios, tigres, leões, panteras, gigantes e serpentes – alguns eram grandes como palmeiras e outros pequenos como crianças –, cavalga um elefante de cento e cinquenta milhas de altura e assume um corpo com quinhentas cabeças, quinhentas línguas de fogo e mil braços, cada um com uma arma diferente. Os exércitos de Mara arremessam montanhas de fogo sobre Siddharta; estas, por obra de seu amor, convertem-se em palácios de flores. Os projéteis formam um alto baldaquim sobre sua cabeça. Mara, vencido, ordena a suas filhas que o tentem. Elas o assediam e dizem-lhe que estão feitas para o amor e para a música, mas Siddharta recorda-lhes que são ilusórias e irreais. Apontando-lhes com o dedo, transforma-as em velhas decrépitas. Coberto de confusão, o exército de Mara se debanda.

Sozinho e imóvel debaixo da árvore, Siddharta vê suas infinitas encarnações anteriores e as encarnações de todas as criaturas. Em uma só visão, abarca os inumeráveis mundos do universo. Depois, a concatenação de todas as causas e efeitos. Intui, ao amanhecer, as quatro verdades sagradas. Já não é o príncipe Siddharta: é o Buda. As hierarquias dos deuses e budas vindouros o adoram, mas ele exclama:

Recorri o círculo de muitas encarnações buscando ao arquiteto.

É duro nascer tantas vezes.

Arquiteto, enfim te encontrei.

Nunca voltarás a construir a casa.

Aqui termina (diz Karl Friedrich Koppen) a mais antiga forma da lenda, o evangelho do Nepal e do Tibete.

O Buda fica embaixo da árvore sagrada por mais sete dias. Os deuses alimentam-no, vestem-no, queimam incenso, jogam-lhe flores e o adoram. Chove e um rei das serpentes, um Naga, enrosca-se sete vezes ao redor do corpo do Buda e forma um teto com suas sete cabeças. Quando o céu clareia, o Naga se transforma em um jovem brahman que se prosterna e diz: “Não quis te assustar; meu propósito foi te proteger da água e do frio”. Ao final de uma breve conversa, o Naga se converte ao budismo. Seu exemplo é imitado por um deus, que ingressa na ordem como adepto laico. Os quatro reis do espaço oferecem quatro tigelas de pedra ao Buda; este, para não rebaixar nenhum, funde-as em uma só, que durante quarenta

anos lhe servirá para receber esmolas. Brahma desce do firmamento com um grande séquito e suplica ao Buda que inicie a pregação que salvará os homens. O Buda concorda. O gênio da terra comunica esta decisão aos gênios do ar, que por sua vez transmitem a boa nova às divindades de todos os céus.

O Buda segue para Benares. Entra pela porta ocidental da cidade, pede esmola e dirige-se ao Parque dos Cervos. Procura pelos cinco monges que foram seus companheiros e que se afastaram quando renunciou aos rigores do ascetismo. Agora, faz girar para eles a Roda da Lei. Mostra-lhes o Caminho do Meio, que equidista da vida carnal e da vida austera, e ensina-lhes a aniquilação da dor por meio da aniquilação do desejo. Os monges se convertem. Naquele dia, diz um dos livros canônicos, houve seis santos na terra. Desta maneira, constituem-se as três coisas sagradas: o Buda, sua doutrina e sua ordem.

Um dia, o Buda chega ao Ganges e vê-se obrigado a cruzá-lo voando pelo ar porque não tem as moedas exigidas pelo barqueiro. Noutro, converte a um Naga após um colóquio no qual os dois exalam baforadas de fumaça e fogo. Finalmente, o Buda prende o Naga em sua tigela.

Chamado por seu pai, o Buda volta a Kapilavastu acompanhado de vinte mil discípulos. Aí, entre outros, converte seu filho Rahula e Ananda, seu primo. Alguns pescadores trazem-lhe um enorme peixe que tem cem cabeças distintas: de asno, de cachorro, de cavalo, de macaco... O Buda explica que em uma encarnação anterior, o peixe havia sido um monge que zombava da inépcia de seus irmãos, chamando-os de “cabeça de macaco” ou “cabeça de asno”.

Devadatta, primo e discípulo do Buda, ensaia uma reforma da ordem: propõe que os monges andem vestidos em farrapos, durmam à intempérie, abstenham-se de comer peixe, não entrem nas aldeias e não aceitem convites. Desejoso de usurpar o lugar do Buda, sugere ao príncipe de Magadha o assassinato daquele. Dezesseis arqueiros mercenários se posicionam na estrada para matá-lo. Quando o Buda aparece, sua virtude e seu poder impõem-se aos assassinos, que desistem do propósito. Devadatta, então, solta contra ele um elefante selvagem; o animal detém sua corrida e cai de joelhos, subjugado pelo amor. Outras versões multiplicam o número de elefantes, que ademais estão ébrios. Cinco leões rugentes saem dos cinco dedos do Buda, e os elefantes, assustados e arrependidos, põem-se a chorar. A terra, finalmente, traga Devadatta, que cai em um dos infernos, onde designam-lhe um corpo em chamas de mil e seiscentas milhas de comprimento. O Buda explica que essa inimizade é antiga. Há muitos séculos, uma enorme tartaruga salvou a vida e a bagagem de um mercador náufrago chamado Ingrato. Este aproveitou o sono de sua benfeitora para comê-la e o Buda

conclui sua narração com essas palavras: “O que foi o mercador hoje é Devadatta e eu fui essa tartaruga”.

Na cidade de Vesali, aceita o convite da famosa cortesã Ambapali, que logo presenteia seu parque à ordem. Lembremos que Jesus, na casa do fariseu, tampouco desdenha do bálsamo que uma pecadora lhe oferece (Lucas, VII, 36-50).

Ao longo dos anos, Mara busca de novo o Buda e lhe aconselha que abandone essa vida, agora que a ordem está fundada e conta com um número suficiente de monges. O Buda responde-lhe que decidiu morrer dali a três meses. Ouvidas essas palavras, a terra estremece, o sol escurece, desencadeiam-se tormentas e todas as criaturas têm medo. A lenda explica que o Buda poderia ter vivido milhares de séculos e que sua morte é voluntária. Pouco depois, ele sobe ao Céu de Indra e encomenda-lhe a conservação de sua lei. Depois, desce ao Palácio das Serpentes, que também prometem guardá-la. As divindades, as serpentes, os demônios, os gênios da terra e das estrelas, os gênios das árvores e dos bosques pedem ao Buda que adie sua morte, mas este declara que a fugacidade é a lei de todos os seres e também a sua. Cunda, o filho de um ferreiro, oferece-lhe em Kusinara uma porção de carne de porco salgada ou, segundo outros, trufas. A comida agrava o mal que o Buda já sentia e cujos sinais havia reprimido por exercício de sua vontade, para não entrar no Nirvana sem se despedir de seus monges. Banha-se, bebe água e se deita debaixo de algumas árvores para morrer. Estas bruscamente florescem. Talvez saibam que esse homem velho e tão doente é o Buda. Na hora de sua morte, o Iluminado profetiza futuros cismas e discórdias, recomenda a observação da lei e dispõe seus ritos funerários. Morre deitado sobre o lado direito, a cabeça em direção ao norte, o rosto voltado para o poente. Entra em êxtase e morre em êxtase. Morre entre seus discípulos, como Sócrates. Morre ao anoitecer, nessa hora em que a morte parece fácil.

Às portas da cidade, queimam o cadáver e celebram ritos solenes, como se fosse o de um grande rei, de um rei que Siddharta nunca quis ser. Antes de entregá-lo às chamas, honram-no com danças, elegias e jogos que duram seis dias. No sétimo, colocam o cadáver na pira; quatro, oito e dezesseis pessoas tentam, em vão, acendê-la. Finalmente, sai uma chama do coração do Buda e consome o corpo. Uma urna recebe os ossos calcinados, sobre os quais é vertido mel para que nenhuma partícula se perca. O conjunto divide-se em três partes: uma para os deuses, que a guardam em túmulos celestiais; outra para os Nagas, que a guardam em túmulos subterrâneos; outra para oito reis, que edificam na terra oito monumentos, aos quais acudirão gerações de peregrinos.

Esta é, em linhas gerais, a vida lendária do Buda. Antes de julgá-la, convém lembrar certas coisas.

Paul Dessen, em 1887, brincou com a conjectura de que possíveis habitantes de Marte mandaram para a terra um projétil com a história e exposição de sua filosofia e considerou o interesse que despertariam essas doutrinas, sem dúvida tão diferentes das nossas. Observou, depois, que a filosofia do Indostão, revelada nos séculos XVIII e XIX, era para nós não menos estranha e preciosa que a de outro planeta. Tudo, efetivamente, é distinto, até as conotações das palavras. Quando lemos que o Buda entrou na costela de sua mãe em forma de um jovem elefante branco com seis presas, nossa impressão é de mera monstruosidade. O seis, entretanto, é o número habitual para os hindus, que adoram a seis divindades chamadas as seis portas de Brahma e que dividiram o espaço em seis rumos: norte, sul, leste, oeste, em cima, embaixo. A escultura e a pintura indostânicas, ademais, difundiram imagens múltiplas para ilustrar a doutrina panteísta de que Deus é todos os seres. Quanto ao elefante, animal doméstico, é símbolo de mansidão.

Para este resumo da lenda do Buda, foram consultados dois textos. O primeiro é o *Lalitavistara*, nome que Winternitz traduz como *Minunciosa narração do jogo (de um Buda)*. Ao estudar a escola do Grande Veículo, veremos a justificativa de tais palavras. A obra foi redigida nos primeiros séculos de nossa era. O segundo texto é o *Buddhacarita*, poema épico atribuído a Asvaghosha, que viveu no primeiro século da era cristã. Uma biografia tibetana do poeta afirma que ele recorria os mercados acompanhado de cantores e cantoras, pregando a fé do Buda ao som de melancólicas endechas cuja letra e música eram de sua invenção. O poema foi escrito em sânscrito e vertido ao chinês, ao tibetano e, em 1894, ao inglês.

II – O Buda histórico

No caso do Buda, como no caso de outros fundadores de religiões, o problema essencial do pesquisador reside no fato de que não há dois testemunhos senão apenas um: o da lenda. Os fatos históricos estão ocultos na lenda, que não é uma invenção arbitrária senão uma deformação ou glorificação da realidade. É sabido que os literatos do Indostão costumam buscar hipérbolos e esplendores, mas não sinais circunstanciais; se estes se encontram na lenda, podemos conjecturar que são verdadeiros. No capítulo anterior, vimos que Siddharta tinha vinte e nove anos quando abandonou seu palácio. Esta cifra há de ser exata, já que não parece ter nenhuma conotação simbólica. Diz-se que foi discípulo de diversos mestres. Isto também é verossímil, pois seria mais impressionante dizer que tirou tudo de si mesmo e que ninguém lhe ensinou nada. Cabe aplicar raciocínio idêntico à causa imediata de sua enfermidade e de sua morte: nenhum evangelista teria inventado a carne salgada ou as trufas

que apressaram o fim do famoso asceta.

Siddharta, antes de ser um asceta, foi um príncipe. É quase inevitável que quem divulgou sua história exagerou o esplendor que o rodeou no começo, para aumentar o contraste de ambas as etapas de sua vida. Oldenberg não vê um monarca em Suddhodana, mas um grande e rico proprietário de terras cuja riqueza provinha do cultivo de arroz. O fato de seu nome ter sido traduzido por Arroz Puro ou Aquele que Tem Alimento Puro parece justificar essa hipótese.

O lendário envolve toda a vida do Buda, mas é mais profuso na etapa que antecede a proclamação de sua lei. O itinerário de suas viagens deve ser autêntico, dada sua precisa topografia. Resta-nos, pois, a crônica minuciosa de quarenta e cinco anos de magistério, da qual basta extirpar alguns milagres.

Talvez não seja inútil assinalar que o século VI a.C., no qual floresceu o Buda, foi um século de filósofos: Confúcio, Lao Tse, Pitágoras e Heráclito foram seus contemporâneos.

Para o ocidental, a comparação da história ou lenda do Buda com a história ou lenda de Jesus é, talvez, inevitável. Esta última abunda em inesquecíveis traços patéticos e em circunstâncias de insuperável dramaticidade; comparada com a de um deus que condescende a tomar a forma de um homem e morre crucificado entre dois ladrões, a outra história do príncipe que deixa seu palácio e professa uma vida austera é fartamente mais pobre. Reflitamos, entretanto, que a negação da personalidade é um dos dogmas essenciais do budismo e que haver inventado uma personalidade muito atraente, desde o ponto de vista humano, teria sido desvirtuar o propósito fundamental da doutrina. Jesus conforta seus discípulos dizendo-lhes que se dois deles se reunirem em seu nome, Ele será o terceiro. O Buda, em circunstâncias análogas, diz que ele deixa aos discípulos sua doutrina. Edward Conze observou muito bem que a existência de Gautama como indivíduo é de escassa importância para a fé budista. Agrega, segundo o espírito do Grande Veículo, que o Buda é um tipo de arquétipo que se manifesta no mundo em diversas épocas e com diversas personalidades, cujas idiossincrasias carecem de maior importância. A paixão de Cristo ocorre uma vez e é o centro da história da humanidade. O nascimento e o ensinamento do Buda se repetem ciclicamente para cada período histórico e Gautama é um elo em uma cadeia infinita que se dilata até o passado e o porvir.

A fastuosa vida e a numerosa poligamia do Buda lendário podem chocar a certos preconceitos ocidentais. Convém lembrar que correspondem à concepção hindu segundo a qual a renúncia é o coroamento da vida e não seu princípio. Ainda agora, no Indostão, não é infrequente o caso de homens que, nos umbrais da velhice, deixam sua família e fortuna e

saem aos caminhos a praticar a vida errante do asceta.

Edward Conze escreve: “... para o historiador cristão ou agnóstico, só é real o Buda humano, e o Buda espiritual ou mágico não são mais que ficções. Outro é o ponto de vista do crente. A essência do Buda e seu corpo glorioso se destacam em primeiro lugar, tanto que seu corpo humano e sua existência histórica são meros farrapos que recobrem aquela glória espiritual”.

As dificuldades que se apresentam ao historiador ocidental do budismo são um caso particular de um problema mais amplo. Como Schopenhauer, os hindus desdenham da história; carecem de sentido cronológico. Alberuni, escritor árabe do início do século XI, que passou treze anos na Índia, escreve: “Aos hindus pouco importa a ordem dos fatos históricos ou a sucessão dos reis. Se perguntados, inventam qualquer resposta”. Oldenberg, que procura defendê-los desse ditame, invoca uma história ou crônica intitulada *O rio de monarcas*, na qual um rajá reina durante trezentos anos e outro, setecentos anos depois de haver reinado seu filho. Deussen, ao contrário, observa: “Os historiadores comuns (que não perdoam um Platão não ter sido um Demóstenes) deveriam tratar de entender que os hindus estão a uma altura que não lhes permite encantar-se, como os egípcios, compilando listas de reis ou, para dizer na linguagem platônica, enumerando sombras”. A verdade, por mais escandalosa que seja, é que aos hindus importa mais as ideias que as datas e que os nomes próprios. Sem inverossimilitude, conjecturou-se que a indicação de Kapilavastu (morada de Kapila) como cidade natal de Gautama pode ser uma maneira simbólica de sugerir a grande influência de Kapila, fundador da escola Sankhya sobre o budismo.

Para o hindu que estuda filosofia, as diversas doutrinas são idealmente contemporâneas. A mais ou menos precisa cronologia dos sistemas filosóficos da Índia tem sido fixada pelos europeus: por Max Muller, por Garbe, por Deussen.

III – Antecedentes do budismo

O Sankhya

Dizemos que a tradição escolheu a cidade de Kapilavastu como lugar de nascimento do Buda, porque em sua doutrina há ecos do que ensinou Kapila, fundador do Sankhya. É mais verossímil pensar que esses ecos, que parecem indiscutíveis, devem-se ao fato do Buda ter nascido na pátria de Kapila, onde o Sankhya e sua terminologia eram comuns. Durante o auge do budismo, a cidade foi local de peregrinações. O monge chinês Hsuang Tsang visitou

suas ruínas no princípio do século VII e, em seu retorno, introduziu no Império Celestial o idealismo ou negação da realidade do mundo externo.

Sankhya quer dizer, em sânscrito, enumeração. Garbe disse que os brahmanes chamaram o sistema de Kapila de “filosofia da enumeração”, para zombar de suas divisões e subdivisões, e o apelido perdurou.

O Sankhya é dualista. Desde a eternidade há uma matéria complexa – *Prakriti* – e um infinito número de *Purushas* ou almas individuais e imateriais. A *Prakriti* consta de três fatores, os *gunas*: o primeiro, *sattva*, corresponde ao leve e luminoso nos objetos, ao bem-estar e à fortuna nos sujeitos; o segundo, *rajas*, corresponde ao forte e ativo nos objetos, à paixão e à agressão nos sujeitos; o terceiro, *tamas*, corresponde ao escuro e pesado nos objetos e, nos sujeitos, à indiferença e ao sonho. O primeiro *guna* predomina nos mundos dos deuses, o segundo no mundo dos homens e o terceiro no mundo animal, vegetal e mineral. Segundo esta teoria, a alegria ou o pesar que as coisas causam está, literalmente, nelas. O prazer que nos dá o espetáculo das flores está nas flores. A origem das diversas cores se atribui aos *gunas*: o domínio do *sattva* produz o amarelo e o branco; o do *rajas*, o vermelho e o azul, e o do *tamas*, o cinza e o negro. Uma comparação clássica equipara os *gunas* às mechas de cabelo que se entrelaçam para fazer uma trança.

Os *Purushas*, unidos à matéria, formam os seres vivos. Em cada um devemos distinguir o corpo material e o corpo etéreo ou alma psíquica, feita de substância sutil. O *Purusha*, que para trasladar-se necessita do corpo, é equiparado a um aleijado; a *Prakriti*, que não pode sentir ou ver sem a alma, a uma cega. O corpo material perece em cada encarnação com a morte do homem. O corpo etéreo ou sutil é imperecível e acompanha a alma no ciclo das transmigrações. Seu nome sânscrito é *linga* e consta de treze órgãos: o entendimento, o princípio de individuação (quer dizer, a ilusão que nos induz a pensar “Eu falo, eu sou poderoso, eu toco, eu mato, eu morro”), o *manas* ou órgão central, etc. Segundo alguns mestres do Sankhya, não há percepções simultâneas; cada uma exige uma duração infinitesimal; acreditamos ver uma cor e ouvir um som ao mesmo tempo, assim como acreditamos ver uma agulha atravessar simultaneamente cem folhas sobrepostas de lótus.

A alma imaterial é uma espectadora, uma testemunha, não uma atriz das coisas. Quando o corpo sutil ou alma psíquica intui esta verdade, cessa a união da alma com a matéria. A alma e os dois corpos, o material e o sutil, desintegram-se. A alma psíquica logra esta convicção mediante exercícios ascéticos; o primeiro *guna*, o *sattva*, a ajuda. A alma libertada de seus corpos não se reintegra a uma alma total, mas atinge a absoluta inconsciência. Os textos comparam-na a um espelho no qual não cai reflexo algum, um

espelho vazio. Esta inconsciência não é uma mera privação ou aniquilação; a alma, que antes era testemunha da vigília e dos sonhos, agora é testemunha do sono profundo.

Para ilustrar a tese de que, fundamentalmente, somos espectadores e não atores, os mestres do Sankhya recorrem a uma bela metáfora. Quem assiste a uma dança ou a uma representação teatral, acaba por se identificar com os bailarinos ou com os atores; o mesmo acontece com os pensamentos e ações de cada um. Desde o nascimento até a morte, estamos continuamente vigiando alguém e compartilhando seus estados físicos e mentais; essa íntima convivência cria em nós a ilusão de que somos esse alguém. Analogamente, Victor Hugo intitulou sua autobiografia: *Victor Hugo raconté par un témoin de sa vie*.

À semelhança de outros sistemas filosóficos da Índia, o Sankhya é ateu. Isto não impede que os brahmanes considerem-no ortodoxo, já que, entre os hindus, a ortodoxia não se define pela crença em uma divindade pessoal, senão pela veneração dos Vedas: as coleções de hinos, plegárias, fórmulas mágicas e ritos que formam o mais antigo monumento literário do Indostão. Entretanto, o ateísmo do Sankhya não é agressivo; o sistema exclui a um Deus todo poderoso, mas não as inumeráveis divindades da mitologia popular. Garbe cita um texto que diz: “Deus não pode ter feito o mundo por interesse, porque não necessita de nada; nem por bondade, porque no mundo há sofrimento. Logo, Deus não existe”.¹

Não faltam, por outro lado, traços anticlericais. Kapila enumera diversas servidões humanas; uma das mais perniciosas, segundo ele, é a daqueles que devem dar presentes aos sacerdotes.

O Vedanta

Como todas as religiões e filosofias do Indostão, o budismo pressupõe as doutrinas dos Vedas. A palavra Veda significa “sabedoria” e se aplica a uma vasta série de textos antiquíssimos que, antes de serem fixados pela escritura, foram transmitidos oralmente de geração em geração. O Alcorão é um livro sagrado, a Bíblia é um conjunto de obras que foram declaradas canônicas por diversos concílios; a índole divina dos Vedas, ao contrário, é reconhecida na Índia desde uma época imemorial. Hinos, plegárias, encantações, fórmulas mágicas, ladainhas, comentários místicos e teológicos, meditações ascéticas e interpretações

1 Lactancio, segundo Voltaire, atribui a Epicuro um argumento parecido: “Se Deus quer suprimir o mal e não pode fazê-lo, é impotente. Se pode e não quer, é malvado. Se não quer, nem pode, é por sua vez malvado e impotente. Se quer e pode, como explicar a presença do mal neste mundo?”.

filosóficas integram os Vedas. Entende-se que é obra da divindade que, ao final de cada uma das infinitas aniquilações do universo, revela-os a Brahma; este, mediante as palavras dos Vedas, que são eternas, cria um novo universo. Assim, a palavras *pedra* é necessária para que haja pedras em cada novo ciclo cósmico.

A mais famosa das escolas filosóficas, o Vedanta, tem sua raiz nos Vedas. Vedanta quer dizer “Final” ou “Culminação dos Vedas”. Trata-se de um monismo panteísta, afim às doutrinas ocidentais de Parmênides, Spinoza e Schopenhauer. Para o Vedanta, há somente uma realidade, diversamente chamada Brahman (Deus) ou Atman (alma), segundo a consideremos objetiva ou subjetivamente. Esta realidade é impessoal e única; nem no universo nem em Deus há multiplicidade. Recordará o leitor que Parmênides analogamente negou que houvesse variedade no mundo; Zenão de Eleia, seu discípulo, formulou seus paradoxos para provar que as noções correntes de tempo e de espaço conduzem a resultados absurdos. Para Sankara há um só sujeito conhecedor. Sua essência é eterno presente.

Brahman destrói e cria o universo ciclicamente: ambas as operações são de índole mágica ou alucinatória. Já nos Vedas, Deus é o Feiticeiro que cria o mundo aparente mediante a força mágica de Maya, a ilusão. Dois motivos de índoles muito diferentes foram sugeridos para justificar as periódicas emanações e aniquilações do universo. Para alguns, o processo cósmico é natural e involuntário como a respiração; para outros, é um jogo infinito da ociosa divindade. Recordemos a sentença de Heráclito: “O tempo é uma criança que joga damas; uma criança exerce o poder real”, e o verso do místico alemão do século XVII, Angelus Silesius: “Tudo isto é um jogo que executa a divindade”.

Para ilustrar a natureza fictícia do mundo, Sankara fala-nos do erro daqueles que tomam uma corda por uma serpente. Por trás da imaginária serpente, há uma corda real; por trás de todas as cordas e serpentes há uma realidade, que é Deus. Nossa ignorância nos faz supor que a corda é uma serpente e o universo, uma realidade. Sankara afirma que o universo é obra da Ignorância e da Ilusão e que ambas são aspectos de uma mesma essência. Não existem Maya e Deus; Maya é um atributo de Deus, como o calor e o esplendor são atributos do fogo. Para quem chegou à visão direta de Deus, este já não pode criar ilusões. O cosmo é a ilusão cósmica; o corpo, o Eu e a noção de Deus como criador são facetas parciais dessa ilusão. A salvação deve ser buscada no Vedanta, que ensina a irrealidade das coisas e a realidade de uma só coisa indeterminada: Deus ou a alma. O Vedanta deve ser estudado com um mestre, cuja lição final será: “Tu és Brahman”. Uma vez intuído este ensinamento, o homem segue no corpo e no mundo, mas conhece seu caráter ilusório. Deus é Boa Aventurança; a alma libertada também. Torna-se evidente a afinidade de tais doutrinas com a

do budismo.

A doutrina do Vedanta se resume em duas famosas sentenças: *Tat twam asi* (Isso és tu) e *Aham brahmasmi* (Sou Brahman). Ambas afirmam a identidade de Deus e da alma, do sujeito e o universo. Isto quer dizer que o eterno princípio de todo ser, que projeta e dissipa mundos, está em cada um de nós pleno e indivisível. Se o gênero humano fosse destruído e se um só indivíduo fosse salvo, o universo se salvaria com ele.

Outros mestres do Vedanta agregam que o erro fundamental das almas é se identificarem com os corpos que habitam e buscar prazeres sensuais, que atam-nas ao mundo e são causa de sucessivas reencarnações. A execução desinteressada dos deveres dos deveres que os Vedas impõem conduz à salvação. Devemos amar o Criador, não as criaturas.

Depois da morte, a alma libertada é, à semelhança de Deus, pura consciência, mas não se confunde com Deus, que é infinito. Esta é a doutrina de Ramanuja; outros afirmam que as almas individuais se perdem na divindade, como a gota de rocio no mar: recordemos o verso final de *The Light of Asia* de sir Edwin Arnold:

*The dewdrop slips into the shining sea.*¹

Em um texto do Vedanta, lê-se: “Como o homem que sonha cria muitas formas mas não deixa de ser um só; como os deuses e feiticeiros projetam, sem modificar sua natureza, cavalos e elefantes; assim o mundo sai de Brahman e não o modifica”. Ilustração esplêndida do anterior são estes versos do panteísta persa do século XIII Jalal-Uddin Rumi: “Sou o que estende a rede, sou o pássaro, sou a imagem, o espelho, o grito e o eco”. Schopenhauer escreve analogamente: “O torturador e o torturado são um. O torturador se equivoca, porque crê não participar do sofrimento; o torturado se equivoca, porque crê não participar da culpa”. O poema *Brahma*, de Emerson, começa assim:

*If the red slayer thinks he slays,
Or if the slain thinks he is slain,
they know not well the subtle ways
I keep, and pass, and turn again.*²

1 A gota de rocio se perde no mar resplandecente.

2 Se o vermelho assassino pensa que mata,/ ou se o morto crê-se assassinado,/ desconhecem os sutis caminhos/ que recorro uma e outra vez.

E depois:

*They reckon ill who leave me out;
when me they fly, I am the wings;
I am the doubter and the doubt,
and I the hymn the Brahmin sings.*³

Também Baudelaire dirá:

*Je suis le soufflet et la joue.*⁴

No *Bhagavad-Gita* ou Canto do Senhor, que é um poema intercalado no Mahabharata, Arjuna, a ponto de entrar em batalha, pensa que lutará contra os seus, deixa cair as flechas e o arco e se senta, abatido. Em ambos os exércitos vê “mestres, pais, filhos, netos, gente de seu sangue”; resolve deixar-se matar. Krishna, que conduz seu carro de guerra, é um deus; explica-lhe que a batalha é ilusória. Diz-lhe: “Nunca não fui, nunca não foi, nunca não foram estes príncipes, nunca chegará o dia em que não seremos... Quem pensa que este mata e que aquele é morto não tem discernimento; ninguém mata e ninguém é morto... O que habita os corpos deixa os corpos já gastados e passa a corpos novos. As espadas não o destroçam, o fogo não o queima, as águas não o molham, os ventos não o secam...” Continua depois: “A batalha é uma porta para entrar no Paraíso”. A estas palavras do deus, comparemos às de Plotino: “O ator que morre em cena troca de máscara e reaparece em outro papel, mas verdadeiramente não morreu. Morrer é trocar de corpo como trocam de máscaras os atores”.

O Vedanta admite a existência de céus. Algum está situado na lua; em outros, o bem-aventurado pode, simultaneamente, habitar três ou mais corpos. Este milagre, cujo nome técnico na teologia católica é bilocação ou trilocação, lembra a Pitágoras, de quem se disse que o viram em duas cidades ao mesmo tempo. *A Indische Literatur* de Winternitz inclui esta curiosa lenda: “Ao sair da cidade de Sravasti, o Buda teve que atravessar uma dilatada planície. Desde seus diversos céus, os deuses jogaram-lhe sombrinhas para resguardá-lo do

3 Quem me exclui se equivoca;/se fogem de mim, eu sou as asas;/ sou o incrédulo e a dúvida/ e o hino que canta o brahman.

4 Sou a bofetada e a cara.

sol. A fim de não desairar a seus benfeitores, Buda se multiplicou cortesmente e cada um dos deuses viu a um Buda que caminhava com sua sombrinha”.

O homem não se salva por boas obras, já que estas produzem reencarnações em que se recebem as recompensas, o qual é uma continuação do Samsara e não uma libertação da roda. O capítulo V aclarará estes últimos conceitos.

IV – Cosmologia budista

O budismo, como o hinduísmo, do qual procede, postula um número infinito de mundos, todos de estrutura idêntica. Afirmar que o universo é limitado é uma heresia; afirmar que é ilimitado, também; afirmar que não é nem um nem o outro, é, da mesma maneira, herético. Este triplo anátema acaso obedece ao propósito de desalentar as especulações inúteis, que nos afastam do urgente problema de nossa salvação.

No umbigo ou centro de cada mundo se eleva uma montanha cujo nome é Meru ou Sumeru. Sua forma é a de uma pirâmide truncada de base quadrangular, a face oriental é de prata, a austral de jaspe, a ocidental de rubi e a setentrional de ouro. No topo estão as cidades dos deuses e os paraísos dos bem-aventurados; na base estão os infernos. Ao redor do Meru, cuja altura é de oitenta e quatro mil léguas, giram o sol, a lua e as constelações. Sete mares concêntricos, separados por sete cadeias circulares de montanhas de ouro, circundam o monte Meru; o mapa mundi budista seria uma espécie de tiro ao alvo. A profundidade dos mares e a altura das cordilheiras decrescem à medida que se afastam do centro. Fora do último círculo de montanhas começa o oceano que conhece a humanidade. Em suas águas, há quatro continentes e inumeráveis ilhas.¹ O continente oriental tem forma de meia lua; esta forma se repete nas caras dos habitantes, que são tranquilos e virtuosos. Atribui-se a este continente a cor branca. O continente austral, que é o nosso, tem forma de pera; também são periformes as caras de seus habitantes. Nele, existem o bem e o mal, as riquezas e a abundância; a ele é atribuída à cor azul. O continente ocidental é redondo e vermelho, seus habitantes, cuja força é extraordinária, alimentam-se de carne de vaca e tem caras circulares. O continente setentrional é o maior de todos. Sua cor é o verde e sua forma é quadrangular, como as caras dos habitantes, que são herbívoros. As almas, depois da morte, habitam as árvores.

1 Atemo-nos à cosmografia exposta por W.Y. Evan Wentz no prólogo do *Tibetan Book of the Dead* (Londres, 1957). Outros orientalistas situam os quatro continentes nas quatro saias do Meru às margens do primeiro oceano.

Cada um desses continentes tem dois satélites; no continente à esquerda do nosso vivem os *rakshasas*, demônios inimigos da humanidade, que rondam os cemitérios, interrompem os sacrifícios, fustigam as pessoas piedosas, animam os cadáveres e devoram os seres humanos. Podem ser horríveis ou belos; alguns têm apenas um olho, outros apenas uma orelha; uns caminham sobre duas pernas, outros sobre três, outros sobre quatro. Na poesia épica há determinados epítetos: homicidas, daninhos, ladrões de oferendas, fortes na penumbra, noctâmbulos, canibais, carnívoros, bebedores de sangue, mordedores, glutões, caras negras. Diz-se que no século VIII de nossa era, Padma-Sambhava, mestre do lamaísmo, pregou-lhes a doutrina do Buda.

Os habitantes do primeiro continente vivem duzentos e cinquenta anos; os do segundo, cem; os do terceiro, quinhentos, e os do quarto, dois mil. No Antigo Testamento, lê-se que a duração da vida humana é de setenta anos; Schopenhauer, para justificar o computo hindu, argui que somente aos cem anos o homem morre naturalmente, sem agonia, e que morrer por doença é tão acidental como morrer numa guerra ou em um incêndio.

A descrição do mundo que acabamos de resumir corresponde a um plano horizontal; verticalmente, cabe distinguir três regiões sobrepostas. A primeira e inferior é a sensorial; habitam-na deuses, homens, demônios, fantasmas, animais e seres infernais. Na zona mais baixa dessa região estão os infernos ou, melhor dito, os purgatórios, já que os períodos de castigo não são infinitos. Há oito moradas ardentes e oito glaciais. Em cima dos infernos está a zona em que vivemos. A segunda região, intermediária, é a das formas; a terceira e superior é aquela em que as formas não existem. Os deuses são os únicos habitantes destas duas últimas regiões.

Os deuses vivem muitos séculos, mas não são imortais. Alguns habitam o topo do monte Meru; outros, palácios suspensos no ar. À medida que a hierarquia é mais alta, os gozos são menos físicos; a união dos deuses inferiores é semelhante à dos homens; logo, em categorias mais elevadas, realiza-se mediante o beijo, a carícia, o sorriso ou a contemplação. Não há concepção nem nascimento; os filhos, já de cinco a dez anos de idade, aparecem espontaneamente no colo da deusa ou do deus que é sua mãe ou seu pai (segundo a tradição hebreia, Adão tinha trinta e três anos no momento em que foi criado). Os deuses da segunda região ignoram os deleites sensuais: seu alimento é a alegria e seus corpos estão feitos de matéria sutil. Escutam e veem, mas carecem de paladar, olfato e tato. Na terceira região, os deuses são incorpóreos e vivem em puro êxtase contemplativo que pode estender-se por vinte, quarenta, sessenta ou oitenta mil períodos cósmicos.

Cada mundo flutua sobre a água, a água sobre o vento, o vento sobre o éter. Os

mundos, cuja cifra é incalculável, formam grupos de três entre os quais há espaços desertos, vastos e tenebrosos que servem como lugares de castigo.

Convém não esquecer que esta pitoresca cosmografia não é essencial à doutrina que o Buda pregou. Certamente, não se trata de um dogma; o importante é a disciplina monástica que conduz o homem à libertação.

V - A transmigração

O budismo, que agora é uma religião, uma teologia, uma mitologia, uma tradição pictórica e literária, uma metafísica, ou melhor, uma série de sistemas metafísicos que se excluem, foi, a princípio, uma disciplina de salvação, um tipo de yoga (a palavra *yoga* é afim à palavra latina *iugum*, “jugo”). O mesmo Buda negou-se sempre a discussões abstratas que lhe pareciam inúteis e formulou a famosa parábola do homem ferido por uma flecha e que não deixa arrancá-la antes de saber a casta, o nome, os pais e o país de quem o feriu. “Agir assim, é correr perigo de morte. Eu ensino a retirar a flecha”, disse o Buda. Com esta parábola, respondeu àqueles que perguntavam se o universo é infinito ou finito, se é eterno ou se foi criado.

Outra parábola refere-se ao caso de um grupo de cegos de nascença que desejavam saber como era um elefante. Um deles tocou a cabeça do animal e disse que era como um pote; outro, tocou a tromba e disse que o elefante era como uma serpente; outro, as presas e disse que eram como grades de arado; outro, o lombo e disse que era como um celeiro; outro, a pata e disse que era como um pilar. Análogo é o erro de quem pretende saber o que é o universo.

Assim como a doutrina de Jesus pressupõe o Antigo Testamento, a do Buda pressupõe o hinduísmo, do qual já era parte essencial a crença na transmigração. Esta crença, que à primeira vista pode parecer uma fantasia, foi professada por diversos povos em distintas épocas.

Entre os gregos, a doutrina se vincula a Pitágoras. Este, segundo Diógenes Laércio, disse ter recebido de Hermes o dom de recordar de suas vidas passadas; depois de ser Euforbo foi Hermótimo e reconheceu em um templo o escudo que aquele usou na guerra de Tróia. Também os órficos ensinaram que o corpo é sepultura e prisão da alma. Um fragmento de Empédocles de Agrigento diz: “Fui mancebo, donzela, arbusto, pássaro e peixe mudo que surge no mar”. Também falou de sua angústia e seu pranto quando viu a terra e compreendeu que ia nascer nesse lugar. Platão, no décimo livro da *República*, narra a visão de um soldado

ferido que percorre os céus e o Tártaro; ali vê a alma de Orfeu, que escolhe renascer em um cisne; a de Agamenon, que prefere uma águia; e a de Ulisses, que alguma vez se chamou Ninguém e agora quer ser um homem modesto e escuro. Segundo Platão, o ciclo das reencarnações dura mil anos, módica redução grega dos *kalpas* ou dias de Brahma, que duram doze milhões de anos. Plotino, filósofo e místico, disse: “As sucessivas reencarnações são como um sonho depois de outro, ou como dormir em camas diferentes”.

César atribui a crença na transmigração aos druidas da Bretanha e da Gália. Um poema galês do século VI inclui esta enumeração heterogênea, que aproveita as possibilidades literárias de tal doutrina:

*Fui a lâmina de uma espada,
 Fui uma gota no rio,
 Fui uma estrela luzente,
 Fui uma palavra em um livro,
 Fui um livro no princípio,
 Fui uma luz em uma lanterna,
 Fui uma ponte que atravessa sessenta rios,
 Viajei como uma águia,
 Fui um barco no mar,
 Fui um capitão na batalha,
 Fui uma espada na mão,
 Fui um escudo na guerra,
 Fui a corda de uma harpa,
 Durante um ano estive enfeitiçado na espuma da água.*

Os cabalistas hebreus distinguem duas espécies de transmigração: *Gilgul* (revolução) ou *Ibbur* (fecundação). Sobre a primeira, lê-se em um livro de Isaac Lúria: “A alma de quem derramou sangue transmigra à água e é arrastada de um lado ao outro, infinitamente. A dor é mais forte em uma cascata”. Na segunda, a alma de um antepassado ou mestre se infunde na alma de um desafortunado, para confortá-lo e instruí-lo.

Os hindus não tentaram demonstrações da doutrina da reencarnação, pois para eles é evidente e axiomática. *O Código de Manu* contém essas palavras: “O assassino de um brahman encarna no corpo de um cachorro, de um porco espinho, asno, camelo, touro, cabra,

carneiro, besta selvagem, pássaro, chandala e pullkaza”¹, de acordo com as circunstâncias do crime. “Quem rouba vestidos de seda, renasce perdiz; se telas de linho, rã; se tecidos de algodão, garça; se uma vaca, crocodilo. Se rouba perfumes seletos, renasce rato almiscareiro; se orégano, pavão; se grão cozido, ouriço, e se grão cru, porco-espinho. Se roubou fogo, renasce grou; se um utensílio doméstico, zangão; se vestidos encarnados, perdiz vermelha”.

Uma ideia tão singular como esta das transmigrações da alma por corpos humanos, animais e ainda vegetais suscitou, como é natural, as mais diversas reações. Citemos, a título de curiosidade, a hipótese dietética de Voltaire. Segundo este, os brahmanes julgaram que uma dieta carnívora pode ser perigosa na Índia e, para que a gente se abstesse de comer carne, inventaram que as almas humanas costumam alojar-se no corpo dos animais. A proibição hebreia de comer carne de porco atribuiu também o temor da triquinose. Outra conjectura é que o rendimento da vaca é maior como produtora de leite que como animal de corte.

David Hume afirma que a doutrina da reencarnação é a única que a filosofia pode aceitar e que todos os argumentos que provam a imortalidade da alma provam também sua preexistência. Para Schopenhauer, há no mundo uma só essência, a Vontade, que assume todas as formas do universo; a transmigração é um mito que apresenta de um modo sucessivo essa realidade eterna e ubíqua.

No Indostão, a doutrina da transmigração implica uma cosmologia de infinitas aniquilações e criações periódicas. Ao mencionar primeiramente as aniquilações, seguimos o exemplo dos textos originais; esta ordem desconcertou os pesquisadores europeus, que não compreenderam de imediato que o propósito era eludir toda ideia de um começo absoluto do universo, tal como o que, *verbi gratia*, se enuncia no primeiro versículo do Gênesis. Cada ciclo dura um *kalpa*; certas ilustrações clássicas podem nos ajudar a conceber estes períodos quase infinitos. Imaginemos uma montanha de pedra de dezesseis milhas de altura; a cada cem anos uma tela finíssima de Benares a toca levemente. Quando esse toque tiver gastado a alta montanha, não haverá passado um *kalpa*. Notemos, também, que a astronomia moderna maneja cifras não menos vertiginosas.

A mente hindu se compraz na imaginação de vastos períodos de tempo que, até pouco tempo, eram de todo alheios aos hábitos das mentes ocidentais. No século II da era cristã, o famoso teólogo Irineu, bispo de Lyon, calculou seis mil anos para a duração da história

1 Nomes de castas ínfimas.

universal, correspondentes aos seis dias do Gênesis. Inversamente, a contemplação e a fixação de prazos imensos fascinou os hindus. Dias, noites e anos integram a vida de Brahma, mas cada dia é um *kalpa* que equivale a 4.320.000.000 anos humanos. Cada *kalpa* compreende mil grandes períodos cósmicos, cada um dos quais se divide em quatro *yugas*, chamadas *Krita-yuga* ou Idade de Ouro, *Treta-yuga*, ou Idade de Prata, *Dvapara-yuga*, ou Idade de Bronze e *Kali-yuga*, ou Idade de Ferro. A primeira dura 4.000 anos divinos, quer dizer, 1.440.000 anos humanos (já que um ano divino é igual a 360 anos humanos); a segunda dura 3.000 anos divinos, quer dizer, 1.080.000 anos humanos; a terceira dura 2.000 anos divinos, quer dizer, 360.000 anos humanos. Esta complexa e virtualmente ilimitada cronologia foi inventada entre a época do *Rig-Veda* e a do *Mahabharata*. Uma passagem desta epopeia põe uma longa exposição do sistema na boca do macaco Hanuman, famoso como guerreiro, mago e gramático.

Antes e depois de cada *yuga*, há um período chamado crepúsculo, cuja duração é a décima parte da *yuga*. Assim, a *Krita-yuga* consta de 4.000 anos divinos; seu crepúsculo anterior é de 400, o posterior de outros 400, que, somados aos 4.000 da *yuga*, totalizam 4.800 anos divinos ou 1.728.000 anos humanos.

Em cada *yuga* diminuem a longevidade, a estatura e a ética dos homens. Na primeira, por exemplo, todos os homens eram brahmanes. A época que atravessamos é a última. Brahma não é imortal - seus dias e suas noites tem final ao cabo de 36.000 *kalpas*. Morre e é substituído por outro Brahma, que retoma o jogo de emanções e de aniquilações e assim infinitamente.

O primeiro que aparece em cada período é o palácio de Brahma. O deus percorre seus recintos vazios e sente-se muito sozinho. Pensa nas outras divindades; estas renascem no mundo de Brahma porque já esgotaram o *karma* que lhes permitia viver nos céus mais altos. Brahma supõe que os deuses foram criados pelo seu desejo; estes compartilham desse erro, porque Brahma estava no palácio antes deles. Logo vão surgindo o monte Meru, a terra, os homens e os infernos.

Para o budismo, distinguem-se duas espécies de *kalpas*: os vazios e os búdicos. Durante os primeiros não nascem Budas. Nos búdicos, uma flor de lótus anuncia o lugar em que crescerá a Árvore da Iluminação.

Se cada reencarnação é a consequência de uma reencarnação anterior, se nossas sortes e azares atuais dependem do que fizemos na vida passada, é evidente que não pode haver um primeiro término da série. Para o Buda, cada um de nós já recorreu um número infinito de vidas, mas podemos nos salvar de percorrermos infinitas vidas futuras se logarmos a

libertação ou Nirvana. Esclarecemos que *infinito* não é, para o budismo, um sinônimo de *indefinido* ou de *inumerável*; significa, como na matemática, uma série sem princípio nem fim. Nosso passado não é menos vasto nem menos insondável que nosso futuro.

Dissemos que cada encarnação determina a subsequente. Esta determinação constitui o que as escolas filosóficas da Índia chamam de *karma*. A palavra é sânscrita e deriva da raiz *kri*, que significa “fazer” ou “criar”. O *karma* é a obra que incessantemente estamos urdindo. Todos os atos, todas as palavras, todos os pensamentos – quiçá todos os sonhos – produzem, quando o homem morre, outro corpo (de deus, de homem, de animal, de anjo, de demônio, de réprobo) e outro destino. Se o homem morre com anseio de vida em seu coração, volta a encarnar. É como se, ao morrer, plantasse uma semente.

Radhakrishnan definiu o *karma* como a lei da conservação da energia moral. Também podemos considerá-lo uma interpretação ética da lei da causalidade. Em cada ciclo do universo, as coisas são obra dos atos humanos, que criam montanhas, rios, planícies, pântanos, bosques. Se as árvores dão fruto ou se o trigo cresce nos campos, é o mérito dos homens que os impulsiona. Segundo esta doutrina, a geografia é uma projeção da ética.

O *karma* trabalha de modo impessoal. Não existe uma divindade jurídica que distribui castigos e recompensas. Cada ato leva em si o germe de uma recompensa ou de um castigo que podem não ocorrer imediatamente, mas que são fatais. Christmas Humphreys escreve: “Ao pecador não o castigam por seus pecados - estes o castigam. Por conseguinte, não existe o perdão e ninguém pode outorgá-lo”. Pelo simples fato de ser um substantivo, a palavra *karma* sugere uma entidade autônoma. Convém lembrar que é somente uma propriedade dos atos que – segundo a índole destes – inevitavelmente produzem consequências adversas ou felizes. *Karma* é a lei do universo, mas não foi promulgada por um legislador nem é aplicada por um juiz. Sua operação é inexorável. No *Dhammapada* lê-se: “Nem no céu, nem na metade do mar, nem nas fendas mais fundas das montanhas há um lugar onde o homem possa se libertar de uma ação malvada”.

A crença no *karma* ensina as pessoas a sobressaírem com resignação as desventuras. Paul Deussen conta que em Jaipur conversou com um mendigo cego. Ao perguntar-lhe como havia perdido a visão, ele replicou: “Em uma vida anterior cometi algum crime”. Em outras palavras: não há sofrimento desmerecido nem desmerecida felicidade. Os hindus consideram a caridade como uma ostentação e um erro, já que o desventurado não faz outra coisa senão expiar culpas cometidas em uma vida prévia - ajudá-lo é atrasar o pagamento inexorável dessa dívida. Por isso, Gandhi condenou a fundação de asilos e hospitais. Na Índia, a fé na transmigração é tão profunda que não ocorreu a ninguém demonstrá-la, contrariamente ao que

ocorre na cristandade, que abunda em provas, sem dúvida irrefutáveis, da existência de Deus. Fora do exercício do ascetismo, quase todas as boas ações consistem em ajudar o próximo - se esta ajuda é proibida, nos perguntamos quais boas ações restam.

Karma é o nome geral da lei, mas é também o que os teósofos chamam de *corpo kármico*, quer dizer, o organismo ou estrutura psíquica que os méritos e deméritos do homem tecem durante sua vida e que, depois da morte, criam outro corpo que se desempenhará em outras circunstâncias.

Para o budista, os conceitos de transmigração e de *karma* são inseparáveis e há quem os considere duas caras da mesma moeda. Para o ocidental, o conceito de transmigração é claro ou, à primeira vista, parece claro, enquanto que o de *karma* apresenta-se arbitrário e difícil. A teoria platônica ou pitagórica da transmigração pressupõe uma alma que transmigra, uma pura essência imortal que se aloja em um corpo e depois em outro. O budismo, ao contrário, nega a existência de um Eu e recorre ao *karma* para assegurar uma continuidade das diversas vidas. O conceito de uma estrutura complexíssima que cada indivíduo vai construindo ao longo de sua vida se presta menos à transmigração que o conceito de uma alma individual que passa de uma forma corporal a outra. Esta estrutura inconcebível, o *karma*, é, por acaso, um dos pontos fracos do budismo.

No *Visuddhimagga* (Caminho da Pureza), está escrito: “Em nenhuma parte sou algo para alguém nem alguém é algo para mim”. Analogamente, um contemporâneo do Buda, Heráclito de Éfeso, disse: “Ninguém desce duas vezes o mesmo rio”, sentença assim comentada por Plutarco: “O homem de ontem morreu no de hoje, o de hoje morre no de amanhã”. O Caminho da Pureza declara: “O homem de um momento futuro viverá, mas não viveu nem vive. O homem do momento presente vive, mas não viveu nem viverá”. Para o budismo, cada homem é uma ilusão, vertiginosamente produzida por uma série de homens momentâneos e sozinhos. A aparência de continuidade que uma sucessão de imagens produz na tela cinematográfica pode nos ajudar a compreender esta ideia um tanto desconcertante. Na filosofia moderna, temos o caso de Hume, para quem o indivíduo é um feixe de percepções que se sucedem com incrível rapidez, e o de Bertrand Russell, para quem só existem atos impessoais, sem sujeito nem objeto.

A hipótese da impermanência do indivíduo sugeriu comentários irônicos. Conta-se que um brâmane expôs a doutrina a um soldado de Alexandre da Macedônia. O soldado o deixou falar e logo o derrubou com um soco. Ante os protestos do brâmane, o convertido disse-lhe: “Não fui eu quem golpeou, nem és tu o golpeado”. Da fugacidade do homem de Heráclito, zombou o pitagórico Epicarmo em uma comédia. Um devedor caloteiro alega que não é mais

o contraente da dívida. O credor aceita a desculpa e convida-o para jantar. Quando o devedor chega ao banquete, os escravos o expulsam, porque o credor já não é a pessoa que fez o convite.

Uma famosa obra apologética do século II, *As perguntas do rei Milinda*, refere-se a um debate cujos interlocutores são o rei da Bactriana, Milinda (Menandro) e o monge Nagasena. Este alega que, assim como o carro do rei não é as rodas, nem a cheda, nem o eixo, nem o cabeçalho nem a canga, tampouco o homem é a matéria, a forma, as impressões, as ideias, os instintos ou a consciência. Não é a combinação destas partes nem existe fora delas. Os cinco elementos (*skandhas*) enumerados pelo monge correspondem a uma noção comum da psicologia hindu. O penúltimo foi traduzido também como subconsciência ou individualidade. Nagasena pergunta se a chama que arde no princípio da noite é a do fim. Respondem-lhe que sim. Nagasena aplica estas analogias da lâmpada e da chama ao caso do homem que, desde o nascimento até a morte, não é o mesmo nem é outro. Ao cabo de vários dias de diálogo, o rei grego se converte à fé do Buda.

No budismo, há seis condições para o homem depois da morte. São chamadas Seis Reinos de Renascimento e são enumeradas assim:

- 1) A condição de deus (*deva*). Estes seres foram herdados da mitologia indostânica e, segundo certas autoridades, são trinta e três: onze para cada um dos três mundos. Deva e Deus procedem da raiz *div*, que significa “resplandecer”.
- 2) A condição de homem. Esta é a mais difícil de lograr. Uma parábola nos fala de uma tartaruga que habita o fundo do mar e emerge a cabeça a cada cem anos e de um anel que flutua na superfície. Tão improvável que a tartaruga coloque a cabeça no anel como que um ser, depois da morte, encarne em um corpo humano. Esta parábola nos insta a aproveitar nossa humanidade, já que somente os homens podem alcançar o Nirvana.
- 3) A condição de *asura*. Os *asuras* são inimigos dos *devas* e parcialmente correspondem aos gigantes da mitologia escandinava e aos titãs gregos. Uma tradição os faz nascer da virilha de Brahma. Crê-se que vivem embaixo da terra e que tem seus próprios reis. Afins aos *asuras* são os *nagas*, serpentes de rosto humano que moram em palácios subterrâneos, onde conservam os livros esotéricos do budismo.
- 4) A condição animal. A zoologia budista classifica-os em quatro espécies: os que não têm pés, os que têm dois pés, os que têm quatro pés e os que têm muitos pés. Os

*jakatas*² referem-se a vidas anteriores do Buda em corpos de animais.

- 5) A condição de *preta*. São réprobos atormentados pela fome e sede. Seu ventre pode ser do tamanho de uma montanha e sua boca como o olho de uma agulha. São negros, amarelos ou azuis, leprosos e sujos. Alguns devoram faíscas, outros querem devorar a própria carne. Costumam animar os cadáveres e vagar pelos cemitérios.
- 6) A condição de ser infernal. Sofrem em lugares subterrâneos, mas também podem estar confinados em uma rocha, árvore, casa ou vasilha. O Juiz das Sombras habita no centro dos infernos e pergunta aos pecadores se não viram o primeiro mensageiro dos deuses (uma criança), o segundo (um ancião), o terceiro (um doente), o quarto (um homem torturado pela justiça), o quinto (um cadáver em decomposição). O pecador os viu, mas não compreendeu que eram símbolos e advertências. O Juiz o condena ao Inferno de Bronze, que tem quatro ângulos e quatro portas. É imenso e está cheio de fogo. Ao final de muitos séculos, uma das portas se entreabre: o pecador sai e entra no Inferno de Esterco. Ao final de muitos séculos, pode fugir e entra no Inferno dos Cachorros. Deste, ao cabo de séculos, passará ao Inferno de Espinhos, do qual regressará ao Inferno de Bronze.

VI – Doutrinas budistas

A Roda da Lei

No sermão de Benares, feito no Parque das Gazelas, Buda condena a vida carnal, que é baixa, ignóbil, material, indigna e insensata, e a vida ascética, que é indigna, insensata e dolorosa. Prega um Caminho do Meio: o Nobre Caminho Óctuplo, ao que conduzem as Quatro Nobres Verdades.

Estas verdades são: o sofrimento, a origem do sofrimento, a aniquilação do sofrimento e o caminho que leva à aniquilação do sofrimento, ou seja, o Caminho Óctuplo. Deussen observa que o quarto membro da série foi agregado artificialmente aos outros já que, como dito, a quarta Nobre Verdade não é outra coisa senão o Caminho Óctuplo. Deussen opina que no Parque das Gazelas falou-se do Caminho Óctuplo e que a doutrina das Verdades é uma adição ulterior. Segundo Kern, as Quatro Verdades aplicam ao problema cósmico uma antiga

2 Fábulas sobre as reencarnações do Buda.

fórmula médica e corresponderiam à doença, ao diagnóstico, à cura e ao tratamento.

O que é o sofrimento? Buda responde: “É nascer, envelhecer, adoecer, estar com o que se odeia, não estar com o que se ama, desejar e ansiar e não conseguir”.

Qual é a origem do sofrimento? Buda responde: “É a Sede (*Trishna*) que vai de reencarnação em reencarnação, acompanhada de deleites sensuais, e que, de um modo ou de outro, quer ser saciada”. A Sede do Buda corresponde à Coisa em Si de Schopenhauer, a Vontade; também ao *elã vital* de Bergson, à *life force* de Bernard Shaw. Buda e Schopenhauer condenam a Vontade e a Sede; Bergson e Shaw afirmam o *ímpeto vital* e a *força vital*.

O que é a aniquilação do sofrimento? Buda responde: “É a aniquilação dessa Sede que vai de reencarnação em reencarnação, acompanhada de deleites sensuais e que, de um modo ou de outro, quer ser saciada”. O nome técnico dessa aniquilação é Nirvana, conceito que será estudado mais adiante.

Qual é o caminho que leva à aniquilação do sofrimento? Buda responde: “É o Nobre Caminho Óctuplo: conhecimento correto, pensamento correto, palavras corretas, obras corretas, vida correta, esforço correto, consideração correta e meditação correta”. Estas normas integram um Caminho do Meio, equidistante da vida carnal e da vida ascética, dos excessos do rigor e dos excessos da licença.

A doutrina, observa Koppen, não é dogmática nem especulativa; é moral e prática. E as palavras do próprio Buda o confirmam: “Assim como o oceano tem um só sabor, o sabor do sal, esta doutrina tem somente um sabor, o sabor da salvação”. Os oito abstratos termos do Caminho tem sido interpretados de maneiras diferentes pelos comentadores. O termo inicial foi traduzido por “fé, compreensão, opiniões, conhecimento”; o penúltimo por “atenção, concentração, vigilância, memória” (esta, segundo Koppen, refere-se ao exercício diário de recordar os atos exemplares do mestre). A justa ou correta concentração é o êxtase, a etapa mais alta. À primeira vista, tais divergências são alarmantes, mas não impedem uma visão geral do sistema. Ademais, não se deve esquecer que uma correta compreensão intelectual da doutrina é bem menos importante que o fato de assimilá-la e vivê-la.

Tão famoso quanto é o Sermão do Fogo, pregado para mil eremitas em Uruvela. “Tudo, oh discípulos, está em chamas. A visão, oh discípulos, está em chamas, o visível está em chamas; o sentimento que nasce do contato com o visível, seja dor, seja alegria, ou nem dor, nem alegria, está da mesma maneira em chamas. Que fogo o inflama? O fogo do desejo, o fogo do ódio, o fogo da ignorância; o nascimento, a velhice, a morte, as penas, as queixas, a

dor, o pesar, o desespero: tais são minhas palavras”. O que se diz sobre a visão aplicar-se depois à audição, ao olfato, ao paladar, ao tato e à consciência. A segunda parte do sermão repete o esquema: “Sabendo disso, oh discípulos, um sábio, um nobre ouvinte da doutrina rechaçará o visível, rechaçará a percepção do visível; rechaçará o contato com o visível, seja dor, seja alegria, ou nem dor, nem alegria”. À visão, seguem fatalmente a audição, ao olfato, ao paladar, ao tato e à consciência. O sermão conclui com estas palavras: “Rechaçado tudo isto, um sábio, um nobre ouvinte estará livre de desejos, estará salvo; salvo, se elevará nele esta convicção: Estou livre; todo novo nascimento está aniquilado, alcançada a santidade, o dever cumprido; não voltarei aqui embaixo. Tal é o conhecimento que possui”.

Heráclito de Éfeso também recorre ao símbolo do fogo para significar que o mundo é efêmero e doloroso.

O problema do Nirvana

Afirmar que a fascinação exercida pelo budismo sobre as mentes e imaginações ocidentais procede da palavra *nirvana* é um exagero evidente que encerra uma partícula de verdade. Parece impossível, em efeito, que esta palavra tão sonora e tão enigmática não inclua algo precioso. Os literatos europeus e americanos a tem prodigalizado, raras vezes na acepção originária; basta recordar-nos de Lugones, que a usa para significar a apatia ou a confusão:

*Vago pavor o desanima
e vai escrever-lhe, por fim
desde seu informe nirvana...*

Menos eufônica é a forma pali *nibbana* ou a chinesa *ni-pan*. *Nirvana* é palavra sânscrita que, etimologicamente, vale por “apagamento”, “extinção”; também caberia traduzir “o extinguir-se” ou “o apagar-se”. A palavra é apta, já que os textos clássicos do budismo costumam comparar a consciência com a chama de uma lâmpada, que é e não é a mesma em distintas horas da noite.

Buda não cunhou este vocábulo; também os jainistas o usam. No *Mahabharata* fala-se de Nirvana e, várias vezes, de *brahma-nirvanam*, extinção em Brahma. A locução “apagar-se em Brahma”, “apagar-se na divindade”, pode sugerir uma gota que se perde no oceano ou uma faísca que desaparece no fogo cósmico: Deussen observa que, para os hindus, a alma individual é todo o oceano e todo o fogo. Em muitas passagens, Nirvana é sinônimo de

Brahma e de felicidade; apagar-se em Brahma é intuir que se é Brahma.

Ao contrário, o budismo nega, adiantando-se a Hume, a consciência e a matéria, o objeto e o sujeito, a alma e a divindade. Para as *Upanishadas*,¹ o processo cósmico é um sonho de deus; para o budismo, há um sonho sem sonhador. Detrás do sonho e abaixo do sonho não há nada. O Nirvana é a única salvação.

Os primeiros pesquisadores europeus acentuaram o caráter negativo do Nirvana; o P. Dahlmann chamou-o “abismo de ateísmo e de niilismo”; Burnouf traduziu-o *anéantissement*, “aniquilação”; Schopenhauer, que tanto influenciou as interpretações ocidentais da doutrina do Buda, considera que Nirvana é um eufemismo da palavra *nada*. “Para quem morreu a vontade, este nosso universo tão real com todas suas vias lácteas e sois é, exatamente, o nada”. Rhys Davids, entre outros, recorda que o Nirvana é um estado que pode lograr-se nesta vida e consiste não na extinção da consciência, mas dos três pecados capitais: a sensualidade, a malevolência e a ignorância. Pischel fala da extinção da Sede, *Trishna*. Alcançado o Nirvana antes da morte, as ações do santo já não projetam *karma* nenhum; pode prodigalizar bondades ou cometer crimes e estes não engendram recompensa nem castigo, já que está livre da Roda e não renascerá.

Buda, sob a figueira sagrada, alcançou o Nirvana; quarenta anos depois, quando morreu para sempre seu corpo físico, o *parinirvana* ou nirvana pleno. Logicamente, o universo deveria cessar para o redimido desde o momento em que este compreende sua natureza ilusória. Depois da tremenda revelação, deveria morrer como morrem aqueles que viram Deus cara a cara (Jeová, no Sinai, disse a Moisés: “Não poderás ver minha face, pois ninguém poderá me ver e viver”). Nos textos do Vedanta, lê-se que o homem segue vivendo depois da revelação, como segue girando em torno do oleiro uma vez concluída a vasilha. Vive pelo impulso dos atos que executou antes da revelação; os executados depois não terão consequências. Segue vivendo o *jivan-mukti* (a salvação em vida) como quem sonha e sabe que sonha e deixa fluir o sonho. Sankara propõe esta ilustração: “Como o homem de olhos enfermos não vê uma lua, mas duas, mas sabe que há uma, assim o homem salvo segue percebendo o mundo sensorial mas sabe que é falso”.

Dahlmann cita uma passagem épica: “Êxito e fracasso, vida e morte, prazer físico e dor física; não sou amigo nem inimigo dessas ficções”. Nos *tantras*, textos que correspondem a uma degeneração do budismo no século IX, há reduções absurdas da passagem anterior: “Para ele, uma fibra de palha é como uma joia... um manjar, como o barro; um hino de louvor,

1 Tratados filosóficos e teológicos baseados nos Vedas, que o interpretam e comentam.

como uma injúria; o dia, como a noite; o visto, como o sonhado; a mãe, como uma perdida; o prazer, como a dor; o céu, como o inferno; o mal, como o bem”.

Os neófitos se preparam para o Nirvana mediante cotidianos exercícios de irrealidade. Ao andar pela rua, ao conversar, ao comer, ao beber, devem refletir que estes atos são passageiros e ilusórios e que não pressupõem um ator, um sujeito durável.

Para os judeus místicos, cristãos e muçulmanos, as imagens que correspondem ao êxtase são, comumente, de índole paternal ou nupcial; para o budismo, o Nirvana é “porto de refúgio, ilha entre as torrentes, gruta fresca, outra margem, cidade sagrada, panaceia, ambrosia, água que aplaca a sede das paixões, margem em que se salvam os náufragos do rio dos ciclos”. Em *As perguntas do rei Milinda*, lê-se que o Nirvana é atemporal e que os sentidos não podem percebê-lo. Se bem chegamos a ele mediante uma série de causas, o Nirvana as antecede e existe fora delas. Também são infáveis sua medida e sua duração. Hermann Oldenberg observa que os budistas o concebem metafisicamente como um lugar onde os redimidos descansam; diz-se “entrar no Nirvana”. Em *As perguntas do rei Milinda*, está escrito que assim como os rios entram no mar e o mar se enche, os seres vão entrando no Nirvana sem enchê-lo jamais. Cabe recordar a sentença análoga do Eclesiastes: “Os rios todos vão ao mar e o mar não se enche”, segundo a versão de Cipriano de Valera.

Talvez o enigma do Nirvana seja idêntico ao enigma do sonho; nos *Upanishads*, lê-se que os homens em sono profundo são o universo. Segundo o Sankhyam, o estado da alma no sono profundo é o mesmo que alcançará depois da libertação. A alma libertada é como um espelho no qual não cai reflexo algum.

O pesquisador austríaco Erich Frauwallner (*Geschichte der Indischen Philosophie*, Salzburgo, 1953), renovou nosso conceito de Nirvana mediante o estudo do significado desta palavra na época do Buda. Já sabemos que Nirvana significa “extinção”. Para nós, a extinção de uma chama equivale ao seu aniquilamento; para os hindus, a chama existe antes que a acendam e perdura depois de apagada. Acender um fogo é fazê-lo visível; apagá-lo, é fazê-lo desaparecer, não destruí-lo. O mesmo ocorre com a consciência, segundo o Buda: quando habita o corpo a percebemos; quando morre o corpo, desaparece, mas não cessa de existir. Ao falar do Nirvana, Buda usa palavras positivas; fala de uma esfera do Nirvana e de uma cidade do Nirvana.

A aprendizagem do Nirvana é o essencial da doutrina pregada pelo Buda. Este havia logrado o conhecimento de todos os mistérios do universo, mas o que se propôs a ensinar foi o meio de se libertar do *Samsara* ou mundo aparente. Os textos falam da doutrina do punho fechado, que guarda a sabedoria universal, e da mão aberta, que prodigaliza as verdades que

necessitamos. Uma tradição diz que o Buda mostrou uma folha a seus discípulos e lhes disse que a relação entre essa folha e as milhares que povoavam as árvores da selva era a mesma que existia entre o ensinado por ele e seus infinitos conhecimentos. Bastava ao discípulo conhecer o caminho de sua libertação; daí a parábola da flecha, à qual nos referimos em um capítulo anterior.

VII – O grande veículo

A vontade de ser leal, ao menos nominalmente, a um mestre; a vantagem de autorizar ideias novas com velhos nomes respeitados; a obscura convicção de que nos sistemas a tendência geral é o que importa, motivou a atribuição de doutrinas secretas a alguns pensadores famosos. Disse-se de Aristóteles que pela manhã confiava seus pensamentos íntimos a uns poucos alunos; à tarde, comunicava a um grupo mais amplo uma versão popular. A primeira doutrina era a esotérica; a outra, a exotérica. O mesmo ocorre com Pitágoras e com Platão e, também, com Buda.

Pouco antes de morrer, o Buda se limita a repetir a um de seus discípulos a doutrina habitual, mas, além do ensinado na terra, atribuiu-se lhe uma doutrina esotérica pregada no céu e conservada nos arquivos subterrâneos dos Nagas, que a revelaram a Nagarjuna no século II da era cristã (150 d.C.). Desta doutrina niilista surge o Mahayana.

O Buda, como Cristo, nunca se propôs a fundar uma religião. Sua finalidade foi a salvação pessoal de um grupo de monges que acreditavam na reencarnação e queriam evitá-la. O poeta francês Leconte de Lisle formulou, talvez sem saber, esse anseio de aniquilação:

*Délivre-nous du Temps, du Nombre
et de l'Espace,
et rends-nous le repos que la vie
a troublé.¹*

Mas a vontade de não ser tem menos de promessa que de ameaça para quase todos os homens. Toda religião deve se adaptar às necessidades de seus fiéis e, o budismo, para sobreviver, se resignou ao longo do tempo a profundas e complexas modificações. Mahayana quer dizer “Grande Veículo”; a doutrina primitiva recebeu o nome de Pequeno Veículo ou

1 Livra-nos do Tempo, do Número e do Espaço/e devolve-nos o sossego que a vida turvou.

Hinayana. Essas metáforas se referem ao caso de um incêndio hipotético, do qual uma pessoa se salva sozinha, em um carrinho puxado por uma cabra, enquanto outra salva uma multidão em uma carruagem conduzida por bois. A pergunta se apresenta deste modo: Qual das duas é mais meritória? Evidentemente, a segunda. O Mahayana propõe a cada um de seus adeptos a possibilidade, por certo remota, de ser um Buda ao cabo de inumeráveis transmigrações e de salvar a muitos; este longo processo oferece aos devotos a perspectiva de uma série de vidas, cada uma das quais vai aproximando-se, sem a menor pressa, ao Nirvana. Mediante este artifício, a meta da aniquilação concilia-se com a vontade de viver. O Mahayana não exige da maioria dos fieis uma transformação imediata dos hábitos cotidianos.

Segundo certos autores, já teria havido o cisma antes do reinado do famoso imperador Asoka (264 – 228 a.C.), que se converteu à fé do Buda, mas não recorreu nunca às armas para impô-la. As guerras religiosas são privativas do judaísmo e suas ramificações – a fé de Cristo e o Islã -, que herdaram esse método de conversão. No Oriente, um indivíduo pode professar diversas religiões ao mesmo tempo, que não se estorvam e cujas cerimônias convivem.

Uma das maiores dificuldades para a exposição do Mahayana é que seu mecanismo lógico é assustadoramente complexo e abunda em negações, afirmações, divisões e subdivisões e que o resultado a que chega é a negação da lógica, já que sua índole é mística. Usa e abusa da lógica para a demolição da lógica.

Ambos os Veículos tem em comum: as três características do ser (impermanência ou fugacidade, sofrimento e irrealidade do Eu), as Quatro Nobres Verdades, a transmigração, o *karma* e o Caminho do Meio. O Mahayana se distingue pelo idealismo absoluto. O universo nos apresenta continuamente formas, cores, cheiros, sons, sensações térmicas e espaciais, mas detrás dessas aparências não há nada. O universo é ilusório: viver é, precisamente, sonhar. Shakespeare dirá muito depois:

*We are such stuff as dreams are made on.*²

(Tempest, IV 1)

Mais tarde, Berkeley e Schopenhauer aduziram essa filosofia de caráter onírico. O Samsara (o processo de infinitas transmigrações) já é o Nirvana; todos chegaremos ao Nirvana ao adquirir consciência desse estado e cada grama de pasto alcançará a condição de Buda. Enquanto isso, percorreremos as seis possibilidades do ser, com a segurança de

2 Estamos feitos da matéria dos sonhos.

ascender à dignidade dos Devas e morar em paraísos.

A meta do budismo primitivo, dirigido a uns poucos monges, foi a aniquilação, a firme vontade de não reencarnar em um corpo diferente ao morrer; a do Mahayana é retardar esse processo em um orbe sonhado, alucinatório, mas nem sempre desagradável. O ideal do Buda foi substituído pelo do Bodhisattva, um homem que se propõe chegar a Buda ao final de inumeráveis encarnações.

Buda exortou seus discípulos a esforçarem-se por lavar sua própria salvação; o Mahayana, ao contrário, insiste no poder da graça. O mérito se adquire não só mediante o Caminho Óctuplo, senão pela repetição do nome do Buda, pelas oferendas, pela oração, pela firmeza da fé, pela meditação sobre os reinos que serão nossos ao longo do caminho.

Como os gnósticos alexandrinos, que negaram a humanidade corporal do Cristo por não atribuírem-lhe as misérias da fisiologia e declararam que um fantasma havia sido crucificado em seu lugar, os teólogos do Mahayana pensam que o Buda histórico foi uma projeção do Buda celeste (Dhyam Buda) e que foi seu fantasma que desceu à terra e pregou a lei. O Dhyam Buda seria, deste modo, uma espécie de arquétipo platônico. O nome de Dhyam Buda de Gautama é Amitabha, que significa “Luz Ilimitada”. Cada Dhyam Buda tem um Bodhisattva e um Buda terrestre.

No princípio, os mestres do Hinayana e dos Mahayana moravam e ensinavam nos mesmos monastérios. Longas discussões teológicas levariam a influências recíprocas, que já não podemos desentranhar, e entre um e outro houve escolas de transição.

O mais famoso dos mestres do Mahayana, Nagarjuna – O niilista - reuniu a seus prosélitos em Nalanda, no sul da Índia; depois, como veremos, a doutrina se estenderia a outros países asiáticos.

O Mahayana ensina a total irrealidade do universo; o Hinayana crê que os elementos ou *skandhas*, que compõem as transitórias aparências, são reais. Para o Mahayana, o monge e o Nirvana que este anseia são igualmente ilusórios. Os opositores argumentaram que, se tudo é nada, não há Quatro Verdades, nem Caminho Óctuplo, nem *karma*, nem transmigração, nem ordem monástica, nem Buda; Nagarjuna, por sua vez, replicou-lhes que são duas as verdades: uma, convencional, que se serve dos cotidianos fenômenos da “vida real”; outra, absoluta, sem a qual o Nirvana é inalcançável. Compara o universo com os espelanismos, com os ecos e com os sonhos. Devemos despojar-nos do ódio e do amor ³, dos cismas, do apego, e ver os

3 Recordemos a estrofe de Fray Luis: Viver quero comigo, gozar quero do bem que devo ao céu, na solidão, sem testemunha, livre de amor, de ciúme, de ódio, de esperanças, de receio.

fatos como vê o firmamento, que também é vazio. Nagarjuna reduziu o Caminho do Meio às seguintes negações: não há aniquilação, não há geração, não há destruição, não há permanência, não há unidade, não há pluralidade, não há entrada, não há saída.

Ambas as escolas negam a casualidade: um fato simplesmente sucede o outro sem influência do anterior. O indivíduo, como tal, não existe. Não há uma alma, mas há o *karma*, que passa de transmigração a transmigração.

Dado o budismo, era quase inevitável que este chegasse ao niilismo de Nagarjuna. Cabe citar a frase de David Hume: “Quando raciocino, sou um filósofo; em minha vida cotidiana devo aceitar que há um Eu, um mundo interno e um mundo externo”.

O Hinayana afirma que no Nirvana desapareceriam a visão, o tato, o olfato, o paladar e a audição e compara o eleito a uma lâmpada apagada. Nagarjuna declara que o que não existe não pode desaparecer nem continuar. O Nirvana equivale à concepção de que nada existe; o Samsara já é o Nirvana e se identifica com o princípio absoluto que há por detrás das aparências. O homem que sabe que não é alcançou o Nirvana; o vasto universo astronômico não é menos irreal que esse homem. Quem se confunde com os outros e com todo o outro já logrou a meta.

Nega-se a possibilidade de todo o processo. No segundo capítulo de seu tratado, Nagarjuna escreve:

*No andado já não há andar,
e o por andar ainda não há andar;
sem o andado e sem o que está por andar,
não há um andar.*

Radhakrishnan traduz:

*Não estamos percorrendo o trecho
que já percorremos.
Não estamos percorrendo o trecho
que ainda falta percorrer.
Um trecho não percorrido nem por
percorrer é incompreensível.*

Analogamente, Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, negou que uma flecha

pudesse chegar à meta já que está imóvel em cada um dos instantes de seu trajeto e uma série de imobilidades, ainda que infinita, não será nunca um movimento. Quatro séculos antes de Cristo, Diodoro Cronos negou que um muro possa ser demolido: quando os tijolos estão unidos, o muro está de pé, quando já não estão, o muro não existe. Tais argumentos não são laboriosas trivialidades: Diodoro Cronos, Zenão de Eleia e Nagarjuna queriam demonstrar que a realidade é inconcebível e, por conseguinte, ilusória.

Nagarjuna parece haver estado possuído pela necessidade de negar. Todos seus predecessores haviam reiterado a onisciência do Buda; ele, ao contrário, escreve: “Se houvesse tantos Ganges como há grãos de areia no Ganges, e outra vez tantos Ganges como grãos de areia nos novos Ganges, o número de grãos de areia seria menor que o número de coisas que o Buda ignora”. Em um dos tratados que se intitulam *Ápice da sabedoria*, lê-se que tudo, para o sábio, é mera vacuidade, mero nome; também é mera vacuidade e mero nome o *Ápice da Sabedoria*.

O Hinayana propõe como ideal o Arhat, o santo, o homem cujos atos, palavras e pensamentos não projetam um *karma*; o homem que não voltará a encarnar e que, ao morrer, entrará no Nirvana. Tem poderes mágicos: escuta e compreende todos os sons do universo, vê tudo, lembra-se de suas infinitas vidas anteriores. O Grande Veículo, ao contrário, propõe o Bodhisattva, o homem, anjo ou animal destinado a ser Buda ao final de incontáveis séculos, de milhares de nascimentos, vidas e mortes. Deve exercer, em cada etapa, a compaixão; uma lenda afirma que, em uma de suas vidas anteriores, o futuro Buda deu seu corpo a um tigre para saciar a fome do animal.

Há um caminho intermediário, o do Pratyeka Buda, o santo solitário que, sem a ajuda de mestres, chega a ser Buda, mas que não pode comunicar sua iluminação. Os textos o comparam a um mudo que sonhou um sonho importante; também ao rinoceronte que anda solitário na selva.

Aceita a doutrina de muitos Budas, procedeu-se a inventariá-los e a dotá-los de nomes. Chegou-se, também, a admitir a coexistência de infinitos Budas nos infinitos mundos do universo. Os de nosso planeta nascem invariavelmente na Índia, de casta de brahmanes ou de guerreiros, e logram, ao pé de uma árvore sagrada, sua redenção. Segundo o mundo ao qual pertencem, são de estatura diversa e logram diversas idades. Alguns são longevos e gigantescos, mas todos têm trinta e dois estigmas e cento e oito marcas em cada pé. Todos pregam a mesma lei.

Um dos anseios do Mahayana é a fraternidade de todos os homens. O próximo Buda se chamará Maitreya e virá ao mundo no ano 4457 da era cristã. Seu nome significa “o

Compassivo”, “o Cheio de Amor”. Agora está no céu, mas na terra há livros sagrados revelados por ele. Suas imagens abundam; no início do século VII, o peregrino chinês Hsuang Tsang viu, em um vale da Índia, uma estátua colossal trabalhada em madeira e dourada; o artífice havia subido ao céu três vezes para estudar os traços do Redentor.

As lendas pictóricas parecem típicas de Maitreya; Hsuang Tsang conta que em um templo necessitavam de uma imagem sua e que ao final de muitos anos um desconhecido se comprometeu a pintá-la sob a condição de que lhe trouxessem uma lâmpada e uma pá de terra cheirosa e fecharam a porta. Passaram-se vários dias. Os sacerdotes entraram. O homem havia desaparecido e no santuário estava a imagem do Buda. Um dos sacerdotes sonhou que o homem era Maitreya.

VIII – O lamaísmo

O lamaísmo é uma curiosa extensão teocrática, hierárquica, política, econômica, social e demonológica do Mahayana. Buda pregou sua lei no norte da Índia, às margens do rio Ganges. O lamaísmo logra seu apogeu no Tibete e no século XIV de nossa era. Sua afinidade com a igreja católica foi apontada por Rhys Davids e por quase todos os expositores do tema.

Os comunistas chegaram ao poder na China em 1949 e não tardaram em ocupar o Tibete. Apesar do tratado por meio do qual se comprometiam a respeitar a tradição religiosa, foram abolindo todas as instituições da velha cultura. O Dalai Lama fugiu para a Índia e muitos dos fiéis o seguiram, que hoje constituem em Darjeeling a única população que conserva a antiga fé.

No Hinayana não há sacerdotes, há monges. O lamaísmo, ao contrário, mostra-nos uma vistosa hierarquia cujas duas cabeças – o Dalai Lama ou Glorioso Rei e o Pantchen Lama ou Glorioso Mestre – exerceram, como os papas medievais, o poder temporal e o espiritual. Nações bárbaras como os tibetanos e os mongóis eram incapazes de conformar-se com as Quatro Nobres Verdades e com a rígida austeridade do Caminho Óctuplo. Foi preciso atraí-los com as pompas da liturgia, os complexos rituais, a manipulação de rosários, a incorporação de divindades locais e de antigas práticas mágicas que era difícil ou impossível desarraigá-las. Bernard Shaw escreveu que a conversão de um negro do Congo à fé de Cristo é a conversão da fé de Cristo em um negro do Congo; paralelamente, os tibetanos conservaram sua crença nos espíritos da natureza e dos mortos. Entretanto, este sincretismo foi facilitado pela índole

mágica e politeísta do Mahayana.

Até o budismo ser substituído por essa outra religião, o comunismo, boa parte da população tibetana seguia a carreira monástica. Em geral, cada família entregava um dos filhos homens ao monastério mais próximo. O neófito, que contava oito ou nove anos, era instruído nos mistérios eclesiásticos por um mestre até ser admitido como noviço, grau que pouquíssimas vezes superava para professar como monge. A quarta hierarquia era a de abade e comportava dignidade, respeito e poder.

Acredita-se que o Dalai Lama, ao morrer, encarna em uma criança, geralmente de classe humilde e que, para maior comodidade, cresce na vizinhança do monastério. É descoberto por oráculos e instalado no trono. A preferência outorgada à classe humilde não foi uma superstição democrática: corresponde à precaução de que as famílias poderosas não se intrometessem nos interesses da ordem. De tal modo, entende-se que o Dalai Lama é, de geração em geração, sempre o mesmo indivíduo, que por sua vez é a forma terrena de Avalokitesvara. A invocação mágica *Om mani padme hum* – Oh, a folha no lótus! - dirigida especialmente ao Dalai Lama, significa a dissolução de aquele que morre, imaginado como a gota de rocio sobre uma folha de lótus que se perde no mar.

O conjunto das deidades adoradas no Tibete inclui os Budas e seus discípulos ilustres, os Bodhisattvas, o filósofo do niilismo Nagarjuna e uma horda inextricável de divindades menores: os príncipes demoníacos de terrível aspecto; os quatro guardiões dos pontos cardinais; Yama, juiz dos mortos e senhor dos infernos, cujos emblemas são a caveira e o falo, e os espíritos que personificam forças naturais.

A propagação do budismo no Tibete representou um progresso moral: o estranho conceito de que as boas ações teriam sua recompensa após a morte e as más receberiam seu castigo. Com uma lógica melhor que o budismo ortodoxo, o lamaísmo não admitiu a doutrina do *karma* e preferiu a de uma alma individual que transmigra de geração em geração. O morto pode renascer neste ou em outro mundo ou em qualquer dos infernos ou céus.

Os demônios espreitam em todo momento e é prudente prover-se de talismãs e fórmulas adequadas para afugentá-los, mercadoria que fornecem os monges. Tampouco se descuida dos doentes; um monge aplica a terapia de recitar-lhes os Cânones Sagrados. Certas fórmulas, repetidas um número indefinido de vezes, afugentam os maus espíritos, curam os doentes e são chaves prévias do paraíso. A mais acreditada é *Om mani padme hum*. A virtude do encantamento ou *mantra* reside menos no sentido das palavras, que às vezes pertencem a idiomas esquecidos, que na ordem mágica das letras. O leitor recordará da cabala dos hebreus, que atribuem uma força criadora a cada uma das letras da escrita. Há letras venenosas,

mortíferas, briguentas, ígneas, prósperas, gratas, saudáveis, amistosas, neutras, e sua combinação aumenta o efeito. Não há demônio que não esteja sujeito a um determinado conjuro do sacerdote.

A fórmula escrita ou *mantra* não é menos eficaz que a fórmula oral. Usa-se nas bandeiras que coroam os tetos das vivendas e dos templos, na roupa e nos amuletos. O doente em busca de cura a incorpora em sua dieta.

É habitual o uso de cilindros manuais cheios de *mantras*. Cada vaivém ou rotação equivale a uma oração ou a uma acumulação de méritos. Convém reforçar estes méritos com doações aos templos, ao som de músicas rituais e com acompanhamento de bailes quando se julga o montante digno. Os ricos oferecem joias e metais preciosos. Os pobres, manteiga. Os demônios mais perigosos só aceitam doações depois do por-do-sol.

O poder dos lamas era enorme. Abarcava imparcialmente o temporal e o espiritual: a produção inteira do país. A correta execução da lei sem excluir a pena de morte; o destino presente do súdito e suas vidas futuras.

Contrastando com Swedenborg, o lamaísmo, como a doutrina cristã, concede uma decisiva importância à hora da agonia. Chegada essa hora, ou ainda depois da morte, um sacerdote lê para o moribundo ou para o cadáver o livro que se chama *Bardo Thödol* ou *Libertação pelo ouvir*, que consta de uma série de instruções para o viajante nos reinos da morte. Uma vez enterrado o cadáver, a cerimônia continua. Sua duração é de quarenta e nove dias e se executa ante uma efígie que representa o morto. A efígie finalmente é queimada.

Depois da morte física, a primeira etapa ou primeiro *bardo* é de sono profundo e dura quatro dias. Logo, brilha uma luz resplandecente que deslumbra a alma e só então sabe que morreu. Se já tiver logrado a salvação, esta luminosa etapa é a última. O sacerdote exorta-o assim: “Tua própria inteligência, que agora é o Vazio, mas que não debes considerar como o vazio do Nada mas sim como a própria inteligência, sem trava, resplandecente, estremecida e venturosa, é a consciência, o Buda perfeito”. Logo o aconselha que medite sobre suas divindade tutelar, como se fosse o reflexo da lua sobre a água, visível, mas inexistente.

Se for indigna dessa luz, a alma se retrai e entra no segundo *bardo*. O morto vê que o desnudam, que varrem o quarto e ouve os lamentos de seus familiares, mas não pode responder-lhes. Neste estado, experimenta visões: primeiro aparecem divindades benéficas e depois divindades iracundas cuja forma é monstruosa. O sacerdote adverte-lhe que tais formas são emanções de sua própria consciência e não tem realidade objetiva.

Durante sete dias verá sete divindades pacíficas, que irradiam, cada qual, uma luz de cor diferente. Paralelamente, vê outras luzes que correspondem aos mundos em que a alma

pode reencarnar, inclusive o mundo dos homens. O monge o aconselha escolher a luz de cada divindade e evitar as outras que o tentam a prosseguir o Samsara. Entenda-se bem que as divindades e as luzes procedem do sujeito e do *karma* acumulado por ele. A partir do oitavo dia, apresentam-se as deidades iracundas, que são as anteriores sob outro aspecto. A primeira tem três cabeças, seis mãos, quatro pés. Está envolta em chamas, adornada por crânios humanos e serpentes negras. As mãos direitas brandem uma espada, um machado e uma roda; as esquerdas, um sino, um arado, e uma caveira, na qual bebe sangue.

No décimo quarto dia aparecem as quatro guardiãs dos quatro pontos cardinais com cabeça de tigre, de porco, de serpente e de leão. O norte, o sul, o leste e o oeste depois emitirão outras divindades zoomórficas. Todas estas formas são gigantescas.

Ante o Senhor da Morte, ocorre, finalmente, o julgamento da alma. Com cada homem, nasce um gênio tutelar e um gênio malvado. O primeiro conta seus atos bons com seixos brancos. O segundo, os maus com seixos pretos. Em vão, a alma tenta mentir. O juiz consulta o Espelho do Karma, que reflete vividamente todo o processo de sua vida. O Senhor da Morte é a consciência. O Espelho do Karma, a memória.

Reconhecido o caráter alucinatório do extenso processo, o morto sabe qual será sua reencarnação ulterior. Aqueles que alcançam o Nirvana já se salvaram nas etapas iniciais. O curioso leitor que quer explorar o longo caminho da alma pode consultar *The Tibetan Book of the Dead* de W.Y. Evans Wentz, que inclui um prólogo de Jung. O nome do livro foi sugerido pelo Livro dos Mortos egípcio. Outro texto místico tibetano, de leitura mais fácil, é o poema chamado *A Lei do Buda entre as aves, grinalda preciosa*.

A ideia de uma assembleia de pássaros (sugerida talvez pelas simultâneas vozes de pássaros nos crepúsculos da noite e da manhã), figura nas literaturas da Grécia, da Pérsia, da Inglaterra e do Indostão. A tradição diz que o Buda pregou sua lei aos deuses, às serpentes, aos demônios, aos homens, em todas as linguagens do universo. No poema mencionado, um Bodhisattva, Avalokitesvara, converte-se magicamente em um cuco e doutrina as aves do Tibete e da Índia. O abutre, o grou, o ganso, a pomba, o urubu, a coruja, o galo, a calhandra, o sabiá, o francelho e o pavão declaram a amargura e a incerteza de toda vida. O cuco, a pedido do papagaio, “hábil na arte de falar”, repete-lhes que não há nada no universo que não seja fugaz e ilusório. Os palácios de pedra tem seu cimento no ar. Os encontros de amigos e de parentes são como encontros de viajantes que compartilham o pão com desconhecidos. Os corpos são efêmeros como nuvens. A plumagem furta-cor do pavão é como a espuma que dispersa o vento. Nascer e morrer é sonhar que se nasce e que se morre. Os Budas que redimem o universo são os Budas de um sonho. As aves, edificadas por esta pregação,

prometem rever seus costumes, com exceção do falcão e do corvo, que estão empedernidos pelo mal.

Em uma das estrofes, o galo diz:

Enquanto vivais neste mundo de Samsara,

não tereis sorte duradoura.

A execução de assuntos mundanos

não tem fim.

Na carne e no sangue

não há permanência.

Mara, Senhor da Morte,

nunca está ausente.

O homem mais rico parte sozinho.

Estamos obrigados a perder

aqueles que amamos.

Onde quer que olheis

nada substancial haverá.

Compreendeis-me?

Também Francisco de Assis pregou aos pássaros, mas se limitou a recordar-lhes a gratidão que deviam ao Senhor, que deu-lhes “vestimenta dobrada e triplicada e liberdade para ir a todas as partes”.

IX – O budismo na China

A história do budismo no Império Celestial é bastante complexa. Até a data de sua introdução é incerta. Uma lenda a atribui ao primeiro século da era cristã: o imperador Ming-Ti haveria sonhado com um luminoso homem de ouro em quem acreditou reconhecer o Buda. Enviou emissários à Índia para trazer monges que pregaram sua fé. Segundo outras versões, a doutrina do Buda já era conhecida na China três séculos e havia chegado do norte da Índia através da Ásia Central.

Na China, o budismo teve que enfrentar com uma cultura secular firmemente arraigada nos livros canônicos de Confúcio e com o taoísmo fundado por seu contemporâneo Lao Tsé. Ambos correspondem ao século VI antes de nossa era. O confucionismo é menos

uma religião que um sistema ético e social. O taoísmo ensina, como o budismo, a irrealidade do universo. É famosa a parábola de Chuang-Tzu, outro de seus mestres: “Chuang-Tzu sonhou que era uma mariposa e não sabia, ao despertar, se era um homem que sonhou ser uma mariposa ou uma mariposa que agora sonhava ser um homem”.

Apesar de tantos obstáculos, a fé do Buda chegou ao seu auge no século VI da era cristã. Os textos pali do *Tripitaka* foram traduzidos e muitos missionários chegaram do Indostão. Quando no ano de 526 o patriarca Bodhidharma chegou na China, o imperador jactou-se dos numerosos monastérios que havia fundado e da quantidade crescente de monges. Bodhidharma disse-lhe que tais coisas pertenciam ao mundo das aparências e que não havia ganhado nenhum mérito. Depois, retirou-se para meditar. Segundo uma lenda, passou nove anos em silêncio ante um muro, onde ficou impressa sua imagem. Fundou a seita da meditação (Ch'an) que daria origem no Japão ao budismo Zen.

O budismo chinês teve que condescender ao culto dos antepassados e à mitologia em que havia degenerado o taoísmo. Os chineses sempre exaltaram o conceito da família e não poderia atraí-los o caráter monacal do budismo. Para a gente comum, os monges eram “os zangões da colmeia, menos úteis que o bicho-da-seda”. Estes insetos, entretanto, eram os únicos intermediários entre o povo e os temidos deuses, e seus bons ofícios não foram gratuitos.

Os monges eram, regularmente, gente ignorante recrutada entre os camponeses e não recebiam uma instrução geral no monastério. Às vezes, as pessoas muito pobres vendiam seus filhos menores como futuros noviços. Em um país onde a cultura clássica foi um requisito indispensável para se abrir um caminho na vida, o budismo não pôde gozar de prestígio entre as classes ilustres. Sua origem estrangeira e a impossibilidade de fundir-se com a tradição chinesa também o prejudicaram. Entretanto, o budismo influenciou os costumes, a literatura e as artes plásticas.

Houve seitas que veneraram as diversas formas do Buda. Um dos feitos mais estranhos é a transformação de Avalokitesvara na deusa da misericórdia, Kuan Yin, cuja imagem é muito frequente na iconografia.

No Oriente, uma religião não é incompatível com outras. Algumas das seitas, segundo dizem, incorporaram elementos do taoísmo e do confucionismo. A mente chinesa é hospitaleira. Foram construídos templos que albergavam, imparcialmente, as três religiões.

Uma das novelas budistas chinesas mais populares, chamada *Jornada ao Oeste*, refere-se às fantásticas aventuras de um macaco, um cavalo e um porco que peregrinam à Índia em busca de livros sagrados. A data de sua composição é incerta, mas podemos atribuí-

la ao século XVI. O macaco simboliza a inteligência. O cavalo, o espírito. E o porco, a sensualidade. No retorno, descobrem que os textos estão em branco, seja porque foram enganados, seja porque a Verdade é incomunicável e não pode ser fixada em palavras.

Abreviamos um episódio da versão inglesa de Waley, intitulada *Monkey*:

Buda disse ao Macaco: “Façamos uma aposta. Se você sair da palma da minha mão de um salto, dar-lhe-ei o trono agora ocupado pelo Imperador de Jade”.

O Macaco deu um grande salto a perder-se de vista. Chegou a um lugar onde havia cinco pilares rosados e pensou ter alcançado o confim do mundo. Arrancou um pelo, converteu-o em um pincel e escreveu ao pé do pilar central:

*O Grande Sábio, Aquele cuja sabedoria
é igual ao Céu, chegou a este lugar.*

De outro salto, voltou ao ponto de partida e disse ao Buda: “Fui e voltei. Já pode me dar o trono”.

Buda respondeu:

“Você não saiu da palma da minha mão. Veja-a bem”.

O Macaco olhou para baixo e leu, na base do dedo médio, as palavras:

*O Grande Sábio, Aquele cuja sabedoria
é igual ao Céu, chegou a este lugar.*

X – O budismo tântrico

Ao estudar o budismo tântrico ou mágico, não se pode esquecer que a crença na magia é muito comum no Oriente e singularmente na Índia. Neste país abundam os feiticeiros: o viajante atual acredita ver um homem que suspende uma corda no ar e que sobe por ela, mas a fotografia demonstra que se trata de uma alucinação sugerida pelo mago.

As datas do budismo tântrico não são precisas, mas sabemos que este se divide em duas escolas, a da Mão Esquerda e a da Mão Direita: esta atribui maior importância ao princípio masculino do universo e aquela, ao feminino. Os chineses combinaram as duas, representando cada uma com um círculo mágico ou *mandala*. O primeiro simboliza o trovão e

o segundo a matriz, mas supõe-se que são essencialmente idênticos e representam dois aspectos da suprema realidade. Ambas rechaçam os rigores ascéticos e buscam a salvação mediante o pleno gozo dos sentidos, afirmando que a prosperidade terrena não é um obstáculo para a salvação dos homens.

A literatura do Tantra compreende hinos, conjuros, tratados e descrições de seres míticos que personificam as forças espirituais ou mágicas utilizadas para escalar o caminho da salvação. Claramente, os deuses são parte do Samsara, mas são melhores objetos de meditação que o mundo físico.

O budismo tântrico crê que a iluminação somente pode ser obtida por meio de uma doutrina esotérica que o mestre, o *guru*, ensina oralmente ao discípulo, o *chela*, e que não podemos achar nas escrituras sagradas. As práticas compreendem três métodos: a repetição de fórmulas, os gestos e danças rituais e a meditação que nos identifica com determinadas divindades.

Para o Ocidente, o fundamental das coisas é o que tocamos e o que vemos. Para o Oriente, não é menos importante o que ouvimos. Cada palavra é constituída de sílabas e o som de cada sílaba corresponde a uma divindade que pode ser evocada por sua repetida pronúncia. Estas divindades, cujo número e cujo nome são fixos, são criadas em cada caso pela palavra daquele que reza. O conceito de um deus gerado pela oração corre o risco de parecer-nos uma blasfêmia, mas não se pode esquecer que os deuses, como os homens e as coisas, pertencem ao mundo das aparências. Para ajudar a imaginação, existe uma tradição pictórica: certas mandalas representam as divindades e outras são símbolos dos Budas ou do universo. O iniciado se identifica com a deidade criada pelo conjuro e logra seus poderes. Lemos em um texto sagrado: “O que adora, o que é adorado e a oração são uma e a mesma coisa”.

Para a filosofia tântrica, o mundo consta de seis elementos: a terra, a água, o ar, o fogo, o espaço e a consciência. A soma destes elementos constitui o corpo cósmico do Buda, do qual o universo, incluso cada um de nós, não é outra coisa que um reflexo. As funções, físicas e espirituais, que cumprem os organismos, são as do onipresente corpo cósmico. O devoto, mediante a execução de ações sagradas, adapta-se a essas eternas energias e emprega-as para fins próprios, que não devem ser egoístas. Esta filosofia e suas derivadas mitologias diversas e complexas culminaram, por volta do século X, em um sistema monoteísta que fez do Buda um deus criador. É evidente que tal sistema pouco tem em comum com o budismo original, cuja meta essencial era o Nirvana e que se opunha a toda especulação metafísica. Recordemos as palavras de Bernard Shaw (*The Religious Speeches of Bernard Shaw*, 1965, p. 77) sobre o

Impulso Vital: “Esta força está continuamente tratando de obter mais poder para si. Ao produzir membros e órgãos para nós, está produzindo-os para si mesma e nunca cessa de buscar sua maior perfeição. Se persiste e persiste sem demasiadas travas, acabará por alcançar algo que hoje julgaríamos onisciente e todo poderoso. Deus está fazendo-se”.

O Mão Esquerda é o mais importante dos dois Tantras. Eis aqui seus traços fundamentais: o culto de deidades femininas ou *shaktis*, que comunicam sua virtude aos deuses que são seus cônjuges; a existência de inumeráveis demônios e a execução de complicados ritos sepulcrais; o conceito de que o ato sexual é um dos meios de salvação.

A adoração das *shaktis* levou à crença de que uma mulher pode alcançar o Nirvana sem que seja preciso reencarnar em um homem, como afirmam os ortodoxos. A sabedoria foi concebida como uma deusa. A origem desta divindade pode ser encontrada no sul da Índia, cuja cultura primitiva era matriarcal. A Suprema Realidade seria a união do princípio masculino, ativo, com o princípio feminino, passivo. A arte pictórica da seita costuma representar abertamente o abraço dos deuses como símbolo de fortuna absoluta. Também entre nós, a poesia mística – pensemos em São João da Cruz e em John Donne – recorre às imagens nupciais para expressar o êxtase.

Os gnósticos de Alexandria ensinavam que, para livrar-se de um pecado, é preciso tê-lo cometido. Paralelamente, o budismo tântrico da Mão Esquerda aconselha tanto a prática dos atos mais prazerosos como dos mais repugnantes: por exemplo, alimentar-se de carne de elefante, de cavalo ou de cachorro, condimentada com urina.

O Tantra da Mão Direita declara que devemos sublimar as paixões para que possam ser veículo de salvação. O da Mão Esquerda, ao contrário, considera esta sublimação desnecessária.