

UNIVERSIDADE DE TAUBATÉ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E LETRAS

Cauan da Costa Perpétuo

**O POETA NO FLUXO DO *DHARMA*: PONTOS DE CONTATO ENTRE
A POESIA DE ALBERTO CAEIRO E O BUDISMO THERAVADA**

TAUBATÉ
2021

Cauan da Costa Perpétuo

**O POETA NO FLUXO DO *DHARMA*: PONTOS DE CONTATO ENTRE
A POESIA DE ALBERTO CAEIRO E O BUDISMO THERAVADA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais e Letras da Universidade de Taubaté, como requisito parcial para a obtenção do título de licenciado em Letras.

Área de concentração: Literatura Comparada

Orientador: Profa. Ma. Deise Nancy de Moraes

TAUBATÉ

2021

**Grupo Especial de Tratamento da Informação – GETI
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBi
Universidade de Taubaté - UNITAU**

P453p Perpétuo, Cauan da Costa

O poeta no fluxo do Dharma : pontos de contato entre a poesia de Alberto Caeiro e o Budismo Theravada / Cauan da Costa Perpétuo. -- 2021.

82 f.

Monografia (graduação) - Universidade de Taubaté,
Departamento de Ciências Sociais e Letras, 2021.

Orientação: Profa. Ma. Deise Nancy de Moraes, Departamento
de Ciências Sociais e Letras.

1. Literatura comparada. 2. Budismo - Doutrinas. 3. Caeiro,
Alberto, 1888-1935. I. Universidade de Taubaté. Departamento
de Ciências Sociais e Letras. Curso de Letras. II. Título.

CDD – 809

PERPÉTUO, Cauan da Costa. O poeta no fluxo do *Dharma*: pontos de contato entre a poesia de Alberto Caeiro e o Budismo Theravada. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais e Letras da Universidade de Taubaté, para conclusão do curso de Letras.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.a. Ma. Deise Nancy de Moraes (orientadora)

Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

Prof. Me. Luzimar Goulart Gouvêa

Universidade Estadual de Campinas

Assinatura: _____

Prof. Ma. Thais Travassos

Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos meus pais, cujo financiamento tornou possível a realização deste sonho; aos professores, os mestres da vida e das artes que mostraram a beleza das palavras e a truçulência do trabalho; aos amigos que, com incomparável companheirismo, tornaram o caminho muito mais suportável; à orientadora e sua amável paciência; e em especial, à minha companheira, cujo carinho inigualável será sempre o maior *leitmotiv*.

“Em lugar de vida, vai sobrar literatura.”
(Svetlana Aleksievitch)

RESUMO

O presente trabalho apresenta um estudo comparado entre os poemas de *O Guardador de Rebanhos*, de Alberto Caeiro, e trechos selecionados do Cânone Pali, o corpo de textos sagrados do Budismo Theravada. O objetivo geral foi o de identificar os pontos de contato entre a filosofia de vida do eu-lírico e o modo de vida do budismo tradicional, de modo a propor uma hipótese de leitura a partir do diálogo entre os dois objetos. O referencial teórico do trabalho se filia ao campo da Literatura Comparada (NITRINI, 2015), sobretudo no que tange aos conceitos de *intertextualidade* e *paralelismos de pensamento*. No que se refere à análise, foram desenvolvidas três categorias analíticas na tentativa de estabelecer relações temáticas entre as filosofias dos dois objetos: 1) *pensamentos elaborados*, pautada na relação entre os objetos no que se refere ao ato de pensar; 2) *a tradição da floresta*, focada no apreço que os objetos compartilham pelo espaço natural; 3) *a passagem*, categoria que interpreta os poemas finais de *O Guardador de Rebanhos*, bem como um possível caráter de legado, do ponto de vista da tradição budista. Os resultados da pesquisa apontam para correspondências ideológicas entre os objetos de estudo. O trabalho justifica-se pela possibilidade de evidenciar a qualidade plural e complexa da religião budista e de trazer novos ares ao universo de Alberto Caeiro através de uma nova hipótese de leitura.

Palavras-chave: Literatura Comparada. Budismo. Cânone Pali. Alberto Caeiro. *O Guardador de Rebanhos*.

ABSTRACT

The present work presents a comparative study between the poems of Alberto Caeiro's *O Guardador de Rebanhos*, and selected excerpts from the Pali Canon, the collection of sacred texts from Theravada Buddhism. The general objective was to identify points of contact between the poetic persona's philosophy of life and the way of life of traditional Buddhism, in order to propose a reading hypothesis that connected the two objects. The theoretical framework of the work is affiliated with the Comparative Literature field (NITRINI, 2015), especially regarding the concepts of *intertextuality* and *thought parallelisms*. Concerning the analysis itself, three analytical categories were developed in an attempt to establish thematic relationships between the objects philosophies: 1) *elaborated thoughts*, based on the relationship between how the objects perceive the act of thinking; 2) *the tradition of the forest*, focused on the appreciation that both objects share for natural spaces; 3) *the passing*, a category that interprets the final poems of *O Guardador de Rebanhos*, as well as a possible discussion of legacy, from the point of view of the Buddhist tradition. The research results point to ideological correspondences between the objects studied. The work is justified by the possibility of showing the plural and complex quality of the Buddhist religion and by bringing a new breath to Alberto Caeiro's universe through a new reading hypothesis.

Key-words: Comparative Literature. Buddhism. Pali Canon. Alberto Caeiro. *O Guardador de Rebanhos*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O POETA.....	11
1.1 Pessoa <i>per si</i>	12
1.2 Uma parte num todo.....	14
1.3 O Guardador de Rebanhos.....	17
2 O BUDA.....	23
2.1 Um homem e um discurso.....	24
2.2 As Quatro Nobres Verdades.....	30
2.3 O Caminho Óctuplo.....	34
2.4 A grande cisão.....	40
3 OS CAMINHOS.....	46
3.1 Em termos de <i>origem</i>	46
3.2 Um breve retrospecto histórico.....	49
3.3 Traçando um caminho.....	54
4 A JORNADA.....	59
4.1 Pensamentos elaborados.....	60
4.2 A tradição da floresta.....	68
4.3 A passagem.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
REFERÊNCIAS.....	81

INTRODUÇÃO

O presente trabalho originou-se a partir de uma identificação temática entre a maneira com que o eu-lírico de *O Guardador de Rebanhos* se apresenta e o modo de vida do Budismo tradicional.

Baseado em indagações sobre como se daria uma correlação ideológica entre os princípios do budismo e a singular filosofia de vida de Alberto Caeiro, este trabalho surgiu com o objetivo de tentar identificar em sua poesia um caráter espiritual-religioso que se assemelhasse com as convicções que norteiam a religião do Buda.

Ainda que a produção do poeta tenha sido alvo de inúmeras empreitadas exegéticas e amplamente destrinchada pelo rigor acadêmico, espera-se que esta análise possa trazer-lhe um fôlego novo ao comparar *O Guardador de Rebanhos* com parte dos textos originais do budismo, o Cânone Pali - um corpo literário vasto, antigo e pouco difundido até mesmo nas comunidades modernas de Budismo. Acreditamos que, através do uso dessa literatura religiosa, podemos não somente evidenciar a qualidade plural e complexa da religião budista (trazendo-lhe materialmente aos ciclos acadêmicos), como garantir novos ares ao universo igualmente complexo de Alberto Caeiro.

Inicialmente, no primeiro capítulo, dedicamo-nos a introduzir, com a devida reverência, o conjunto literário a que pertence Caeiro: começamos com Fernando Pessoa; avançamos à conceituação de poesia ortônima e de poesia heteronímia; e, finalmente, introduzimos o poeta de *O Guardador de Rebanhos*, amparados pela tese de Rinaldo Gama (1995).

No segundo capítulo, baseado na escrita concisa de Huston Smith e Phillip Novak (2004), e na abordagem detalhada de Peter Harvey (2019), destrinchamos as características do Budismo essenciais para a compreensão desta análise; desde a origem da religião e seus fundamentos à divisão de tradições e escolas filosóficas.

Em seguida, no capítulo três, fundamentamos a ferramenta essencial para a realização deste trabalho, a Literatura Comparada. Baseado nos fundamentos de Nitrini (2015), fizemos uma breve introdução ao universo denso dessa disciplina, além de delimitar as escolhas de rigor e de amparo teórico que guiaram nossa metodologia; conceitos dentre os quais ressaltam-se o paralelismo de pensamentos, de René Etiemble, e a leitura de tendência marxista, de Viktor Zhirmunsky.

Por fim, no quarto capítulo, encontra-se efetivamente a análise proposta. Nele, desenvolvemos três categorias analíticas: *Pensamentos Elaborados*, pautado na relação entre o significado do pensamento para o eu-lírico e como esse significado se relaciona com o Budismo; *A Tradição da Floresta*, focada no apreço que ambos os objetos de análise compartilham pelo espaço natural; e *A Passagem*, categoria que interpreta os poemas finais de *O Guardador de Rebanhos*, bem como um possível caráter de legado, do ponto de vista da tradição budista.

1 O POETA

*Como uma criança antes de a ensinarem a ser grande,
Fui verdadeiro e leal ao que vi e ouvi.*¹

Alberto Caeiro

Apresentar devidamente Fernando Pessoa, em toda sua dimensão e fôlego literário, é sem dúvida atividade suficientemente difícil e projeto grandioso demais para as limitações estruturais deste trabalho. Ainda que seja, não há como deixar de tentá-lo; para falar de Alberto Caeiro, é preciso falar de Fernando Pessoa.

Torna-se necessário delimitar, portanto, e com certa reverência, a importância e o impacto de sua produção; inseri-lo devidamente em seu espaço e tempo para capturar, ou pelo menos tentar capturar, o tamanho e a multiplicidade de sua dimensão textual em todo o seu caráter concomitantemente único e plural. Só depois, uma vez estabelecidas as fascinantes peculiaridades que percorrem a imagética² pessoana, poderemos manusear a filosofia que emana do texto e da postura de seu eu-lírico.

Isto posto, apresentá-lo de maneira clara demanda certa progressão. Nossa abordagem tenta estabelecer uma relação gradativa. Começaremos tentando apresentá-lo *per se*, fazendo ressoar o impacto de seu nome. Em seguida, falaremos um pouco de como se dá o fenômeno da poesia heteronímia, bem como do espaço que ocupa no conjunto de produção do autor. Por fim, dedicaremos algum tempo para introduzir efetivamente a primeira parte do *corpus* comparativo, *O Guardador de Rebanhos*, de Alberto Caeiro.

Dessa maneira, esperamos fazer jus a sua importância estética, enquanto também criamos uma introdução concisa que seja ao mesmo tempo um objeto de pesquisa suficientemente coeso.

¹ Pessoa, 2004, p. 165.

² Digo imagética porque o interesse e o fascínio em torno da figura pessoana já transcorreu a literatura. Sua imagem individual – homem alto, de chapéu, óculos redondos e bigode – pode ser facilmente encontrada como objeto de ilustração. Sua estética já está comumente associada à imagem social do “poeta”.

1.1 Pessoa *per si*

Fernando Antônio Nogueira Pessoa nasceu a 13 de junho de 1888, em Lisboa. Aos cinco anos, tornou-se órfão do pai, e mudou-se com a mãe e o padrasto para a África do Sul.

Concisamente, a respeito de sua formação e publicação, Massaud Moisés bem resume:

Em Durban, [na África do Sul] faz o curso primário e secundário com excepcional brilho [...]. De regresso a Lisboa, em 1905, matricula-se na Faculdade de Letras e cursa Filosofia por algum tempo. [...] Em 1912, colabora em *A Águia* como crítico. Em 1915, lidera o grupo de moços que publica o *Orpheu*. Disperso os seus membros logo após o desaparecimento da revista, Pessoa recolhe-se a criação duma extraordinária obra poética e em prosa, de que uma pequena parte vai publicando em órgãos como *Centauro*, *Athena*, *Contemporânea* e *Presença*. São os membros desta última que lhe descobrem o superior talento e de dispõem a divulga-lo como a um verdadeiro mestre e guia. Em 1934, candidata-se ao prêmio de poesia instituído pelo Secretariado da Propaganda Nacional, de Lisboa, com a *Mensagem*, único livro em Português que publica em vida, alcançando apenas o segundo lugar. Já nessa altura começam a acentuar-se os sintomas provenientes dos desregramentos alcoólicos. Corroído pela cirrose hepática, baixa ao hospital e dias depois falece, a 30 de novembro de 1935.³

Fernando Pessoa é um dos grandes e mais recentes nomes da literatura de Língua Portuguesa. Uma figura densa, de difícil decifração, cuja extensão da influência literária é dificilmente quantificável. Hoje, passados apenas alguns decênios, certamente é cedo para “aquilatar-lhe toda a importância”⁴ e significado – visto à força de sua expressão e o pouco espaço de tempo decorrido desde sua morte.

Seu conjunto textual é, e tem sido, alvo de amplas análises exegéticas e de profundo fascínio. Ainda assim, a despeito da “vastíssima bibliografia crítica”⁵, não há estudo que tenha lhe desvendado por completo. Pesquisas de grande fôlego, como a de Fernando Segolin, normalmente são concluídas alertando, justamente, para a característica polifônica da poesia pessoana: um canto, “para sempre oblíquo”⁶, cuja aparente singeleza e postura revelam uma aura transgressora e única.

³ MOISÉS, 2013, p. 330.

⁴ Idem, *ibidem*.

⁵ SEGOLIN, 1982, p. 1, *apud* GAMA, 1995, p. 22.

⁶ SEGOLIN, 1982, p. 148-149, *apud* GAMA, 1995, p. 97.

Qualquer tentativa de síntese, sem dúvida, deixaria algo a desejar e não englobaria toda a dimensão que encobre sua produção.

Dito isso, que comecemos, enfim, tomando sua poesia como objeto: em primeira instância, segundo Moisés (2013), suas qualidades poéticas definem-se, primeiramente, por sua significativa capacidade lírica, conquista que lhe igualaria às expressões de mais fôlego das cantigas de amor, como “em Camões, Bocage, Antero, João de Deus, Cesário Verde, Camilo Pessanha, etc.”⁷ Não só isso; Pessoa teria sido um dos primeiros a conseguir verdadeiramente “superar e enriquecer a velha herança recebida”⁸. Moisés argumenta que o efeito causado pela poesia camoniana – em termos de início de um novo ciclo (ou molde), “seja de conteúdo, seja de forma poética”⁹ – repete-se à ocasião da poesia pessoana.

Esse novo ciclo, o ciclo pessoano, corresponderia à uma série de “novos achados poéticos, expressos numa linguagem nova”¹⁰ – que, a essa altura, já teria se tornado *clichê*, visto o impacto que produziu nas esferas artísticas¹¹. Não é de se estranhar que alguns críticos e estudiosos considerem-no o primeiro poeta português a de fato superar a angústia da influência¹² camoniana. A respeito dessa transição de estilos, Moisés ainda ressalta:

Como havia um molde camoniano de transmitir a impressão causada pelo mundo e os homens na sensibilidade do poeta, atualmente há um molde pessoano. O ciclo camoniano termina quando se inicia o ciclo pessoano, evidente na influência além e aquém-Atlântico exercida por Fernando Pessoa.¹³

Em segunda instância, a literatura produzida por Pessoa não se limita a qualidades líricas; ao contrário, é especialmente sensível na maneira como reflete em si “as grandes inquietações humanas”¹⁴; em como percebeu habilmente a estagnação cultural em que se encontrava o estado da arte e do pensamento humano à época.

⁷ MOISÉS, 2013, p. 331.

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Esferas artísticas como um todo, não somente a literatura. Não é incomum encontrar ensaios, artigos ou produções críticas (Moisés, Gama, Segolin, Seabra) que identifiquem Fernando Pessoa como integrante de um vasto cenário artístico europeu, à época influente e em ascensão.

¹² Termo cunhado pelo crítico norte-americano Harold Bloom em seu ensaio *The Anxiety of Influence*, publicado originalmente em 1973.

¹³ MOISÉS, 2013, p. 331.

¹⁴ Idem, *ibidem*.

Pessoa captou com precisão as indagações e a consciência geral de angústia que se estabelecia na Europa e no Mundo, a par da crise cultural que assolava o começo do século XX; crise que lançou sua mais infeliz manifestação na forma da grande guerra. Consequentemente, “a sua poesia tornou-se uma espécie de gigantesco painel de registro sismográfico das comoções históricas havidas em torno e em razão da guerra de 1914”¹⁵, além duma reflexão do espírito humano com “extrema severidade indagadora e analítica”¹⁶.

Em especial, o que lhe promove da condição de tão só observador das tensões globais é o quão brilhantemente interpela o próprio país. Na esteira de poetas como António Nobre e Cesário Verde, está em Pessoa a dura consciência sobre o que é ser português: integrante de um país imperialista e naval, cujas colônias – perdidas face às independências nacionais – nada mais lhe servem; cujo foco nas conquistas marítimas tomou-lhe os recursos necessários para o próprio desenvolvimento. A dura consciência nacional – do país de olhos abertos ao mar e fechados a si próprio – que constatava: “que desgraça nascer em Portugal!”¹⁷

Estão ali, em suma, cristalizadas em seus versos, as “turbulências verificadas na cultura ocidental”¹⁸ e as inquietações de um poeta português que enxerga, à luz dos antigos monarcas falecidos, a condição de sua nação como país-nevoeiro, marginal e submisso.

1.2 Uma parte num todo

É importante precisar, com certo cuidado, o que é necessariamente falar de Fernando Pessoa. Sem dúvida é possível dissertar sobre o poeta que integrou os poucos números de *Orpheu* e discorreu o destino português em *Mensagem*, como já foi delimitado. Mas isso seria apenas arrolar uma de suas múltiplas faces, ou talvez simplesmente a primeira delas.

O elemento que mais lhe destaca do longo conjunto de nomes da literatura ibérica não é necessariamente a posição que ocupa **como** Fernando Pessoa, mas o conjunto de produção textual ao qual se pode lhe atribuir autoria. O que foi feito antes,

¹⁵ Idem, ibidem.

¹⁶ Idem, p. 336.

¹⁷ António Nobre, in 'Só'.

¹⁸ MOISÉS, 2013, p. 331.

portanto, foi apresentá-lo na condição de ortônimo, arrolando a poesia que produziu e assinou com seu nome de batismo. No entanto, a qualidade verdadeiramente transgressora e única de sua poesia está, muito provavelmente, no conjunto literário que **não** assinou com seu nome. Esse conjunto diz respeito a toda produção textual – poesia, crítica, ensaio – que, ainda que escrita por Pessoa, foi publicada ou assinada por diversos outros nomes: Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos etc.

Aqui, inserimo-nos num detalhe espinhoso: num primeiro olhar, é possível acreditar que o grupo de nomes que assina a poesia pessoana é apenas isto, um conjunto de assinaturas. Esse não é o caso. Diferentemente de pseudônimos comuns, os nomes que assinam a poesia pessoana são, de fato, autônomos. Compõem identidades vivas, únicas, que assinam projetos estéticos suficientemente distintos para que se possa considerá-los individuais. Esses poetas, somados à Pessoa, operam numa pluralidade de “vozes poéticas”¹⁹; formam, em conjunto, uma “orquestra literária”²⁰ que funciona, em rigor, não como múltiplas máscaras criadas por Pessoa para esconder-lhe a identidade, mas como um conjunto de poetas completamente novos – chamados, a consenso da crítica, de poetas heterônimos.

Esses poetas desdobram-se em seus próprios projetos, têm origens específicas (por vezes profissões) e suas maneiras de divisar o mundo “cada qual dum ângulo específico”²¹. À título de exemplificação, tal é o caráter individual desses seres que, tendo conhecimento de suas existências, frequentemente mencionam-se e criticam-se, à medida que escrevem seus textos. Não é raro encontrar fragmentos – “seja através de artigos na imprensa ou expedientes do tipo cartas aos amigos, prefácios etc.”²² – que os mostrem opinando entre si e ou trocando experiências²³, prova de uma leitura interna. Segundo José Augusto Seabra:

Este diálogo entre linguagens poéticas é por sua vez acompanhado de um diálogo entre linguagens críticas: assistimos deste modo a um debate estético entre os heterônimos, que se vão lendo sucessivamente a si mesmos e uns aos outros.²⁴

¹⁹ GAMA, 1995, p. 25.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ MOISÉS, 2015, p. 335.

²² GAMA, 1995, p. 95.

²³ Ricardo Reis e o próprio poeta ortônimo consideravam Caeiro mestre de todos eles (GAMA, 1995).

²⁴ SEABRA, 1982, p. XIX, apud GAMA, 1995, p. 94.

Isso é apenas um exemplo de como a leitura da produção pessoana é uma leitura ímpar, que pode ser conduzida em amplos níveis. É possível deitar-se sob uma única voz poética, ou lê-las todas. No fundo, a leitura inteiriça recompensa o leitor ao permitir-lhe que presencie o “debate” e encontre, à sua maneira, cada referência; uma espécie de quebra-cabeça estético que não cessa de gerar encanto e deslumbramento.

Tendo isso em mente, parece-nos mais fácil entender o porquê do fascínio geral em torno da figura de Pessoa. Embora não tenha sido o primeiro a lançar mão do uso de diferentes nomes artísticos²⁵, certamente é o primeiro a conseguir operar em tantos níveis e em múltiplas identidades simultaneamente. De acordo com Seabra, o que dá a verdadeira “dimensão à obra de Pessoa é não somente a diversidade de assinaturas em que se manifesta, mas rigorosamente, dos sujeitos poéticos na pluralidade da própria poesia.”²⁶

É claro que a existência das ditas múltiplas personalidades alavanca um particular interesse no campo da Psicologia. Não é à toa o apontamento de Rinaldo Gama de que, em essência, a exegese pessoana pode ser dividida entre duas grandes vertentes:

a genética-biográfica e a textual [...]. Na vertente genético-biográfica, [...], a primazia é da análise psicanalítica de Fernando Pessoa [...]. Já para os seguidores de crítica textual, só a produção poética heteronímia ou ortônima importa na hora de se analisar.²⁷

É justo imaginar que a obra de um poeta capaz de produzir junto a um conjunto de personalidades seja, sem dúvida, um arcabouço de objetos do conhecimento extremamente frutífero para análises de cunho psicanalítico; e isso se soma ao grande interesse que o próprio Pessoa tinha pela sua condição psicológica²⁸. Ora, se o poeta não é o **melhor** objeto de estudo para uma pesquisa de Literatura e Psicanálise, certamente é **um** dos melhores; estudá-lo juntamente de sua condição estética e

²⁵ Gama aponta, a exemplo, os nomes Constatin Constantio, Johannes de Silentio ou Victor Eremita, usados pelo filósofo Søren Kierkegaard; e, no campo literário, os nomes Abel Martins e Juan de Mairena, os “poetas apócrifos”, utilizados pelo escritor António Machado. Diferentemente de Pessoa, no entanto, esses não possuíam autonomia em relação às obras de seus criadores.

²⁶ SEABRA, 1982, p. 3, apud GAMA, 1995, p. 24.

²⁷ GAMA, 1995, p. 35.

²⁸ Sobre o interesse de Pessoa em Psicanálise, Leyla Perrone Moisés traça um belo estudo acerca das cartas escritas pelo poeta em que esse discute alguns de seus conceitos. Cf. Moises, 2011, p. 237-246.

psiquiátrica parece-me um desafio grande o suficiente para justificar o amplo interesse da Psicologia sob sua figura.

Esta pesquisa, no entanto, seguirá a tendência da crítica textual. Para nós, assim como para Gama, importa menos o conjunto total e mais a poesia heteronímia analisada individualmente. Assim como, novamente na esteira de Gama, importa-nos particularmente um heterônimo em específico: Alberto Caeiro.

1.3 O Guardador de Rebanhos

Alberto Caeiro da Silva teria nascido em Lisboa, a 8 de março de 1889. Homem simples, de estatura mediana, louro e de olhos azuis (GAMA, 1995), teria vivido quase toda a vida numa quinta do Ribatejo, passando apenas seus últimos meses na sua cidade natal, – assegura-nos o prefácio de Ricardo Reis. Sem ter qualquer formação intelectual ou cultural além das de que a própria vida lhe provera, faleceu em novembro de 1915.

Pouco se sabe acerca de sua vida pessoal, uma vez que “não há nela de que narrar. Seus poemas são o que viveu. Em tudo mais não houve incidentes, nem há história”²⁹.

Sua produção, também organizada por Ricardo Reis, pode ser dividida em três tomos: *O Guardador de Rebanhos*, sua obra mais acabada e estável, cujo conteúdo releva sua personalidade bucólica e a aspiração pelo contato imediato e primeiro com as *coisas* do mundo, sem deixar que lhe ocorressem pensamentos profundos ou perturbações que lhe tomassem o sossego; *O Pastor Amoroso*, obra distinta em natureza de suas outras, escrita, segundo Reis, em seus últimos dias de vida, fruto de súbito “esquecimento” de caráter, vítima do estado doentio em que se encontrava (morreu tuberculoso); e, por fim, alguns poemas reunidos por Reis em uma pequena coletânea intitulada *Poemas Inconjuntos*, por recomendação de Álvaro de Campos.

Sua poesia transmite um modo de viver pleno, alheio às inquietações humanas. Sua apreciação especial pela natureza e pelo contato sensorial revela, quase como um ensinamento, o privilegiado “estado de espírito tal que o poeta desfruta”³⁰ – pleno, pacífico, em ressonância com o mundo:

²⁹ PESSOA, 2004, p. 17.

³⁰ GAMA, 1995, p. 69.

Minha alma é como um pastor,
 Conhece o vento e o sol
 E anda pela mão das Estações
 A seguir e a olhar.
 Toda a paz da Natureza sem gente
 Vem sentar-se a meu lado.
 (PESSOA, 2004, p. 23)

Sem dar conta de si, sem sequer dar conta de que fazia, – ser poeta não lhe era ambição, era sua “maneira de estar sozinho”³¹ – criou “o mundo sem pensar nele e [junto] um conceito do universo que não contém meras interpretações”³², mas cujo propósito é apenas nele existir e sentir-se nele existindo.

“Caeiro exprime, sem exprimir, uma filosofia”³³ do não pensamento: uma postura primitiva e espontânea, sem subjetividades e sem devaneios do intelecto. “Sua aspiração é atingir o real tal como ele é, sem a mediação das ideias ou da impressão espiritual”³⁴, mostrando uma alternativa de olhar sutil, intocada pela modernidade, e, por vezes, estranha aos homens.

Assim como em Pessoa, também lhe reside uma crescente exegese bibliográfica. A complexidade de seu universo poético, somada a sua aparente singeleza, abre espaço para um sem-número de possibilidades indutivas, sendo o estudo focado num heterônimo individual, ou na poesia ortônima, um estudo relativamente recente (GAMA, 1995). Ainda assim, algumas análises “poderiam ser classificadas de definitivas”³⁵, ou pelo menos de excelentes “pontapés” iniciais. A já mencionada tese de Rinaldo Gama é a que nos é cara em especial. Nela, Gama estabelece elementos constituintes importantes para a compreensão da poética de Caeiro, bem como faz uma assimilação das críticas de mais fôlego. Segundo ele, os estudos acerca do poeta se uniriam tematicamente em um objeto central – “o problema do real”³⁶: embora deseje a todo momento estar em contato com o mundo real e vivê-lo inteiramente, sem abstrações ou interpretações, Caeiro adverte que a própria linguagem e, por extensão, nós, seres de linguagem, estamos infectados pela condição intrínseca de ler e interpretar, a todo momento, o mundo a nossa volta. Nada, (nenhum ser ou objeto) nos é percebido sem antes lhe enchermos de concepções

³¹ PESSOA, 2004, p.24.

³² Idem, p. 18.

³³ HEWITT, 1989, p. 464-465, apud GAMA, 1995, p. 26.

³⁴ GAMA, 1995, p. 69.

³⁵ Idem, p. 23.

³⁶ Idem, p. 28.

abstratas e de propósitos inventados a partir da linguagem. O que perderíamos, portanto, segundo o poeta, é a condição de viver e de enxergar as coisas em primeira instância; vivê-las, mas vivê-las sem pensar nelas antes.

Assim, os versos de *O Guardador de Rebanhos*, – além da constante apreciação pelo espaço campal e pelo contato com a paisagem (facilitador desse processo de viver sem pensar em fazê-lo) – são marcados por trechos como:

O único sentido íntimo das coisas
É elas não terem sentido íntimo nenhum
(PESSOA, 2004, p. 32).

Ou:

O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
(PESSOA, 2004, p. 26).

Demonstrando, sentencia Gama, como “a poesia de Caeiro prega um desprezo à mediação operada pelos nomes, isto é, pelos signos, nas relações entre homem e mundo”³⁷. Se – enxergando por uma concepção religiosa – ganhamos a habilidade de nomear os seres e nos comunicarmos entre nós, também herdamos a incapacidade de enxergar o mundo de uma maneira que não seja mediada pelos signos. Caeiro aponta justamente esse impasse e, a partir de sua construção poética, lança-se “à empreitada de pôr a nu as máscaras com que a linguagem encobre a realidade”³⁸ e impede os homens de conhecê-la “na plena aceção do termo”³⁹.

O impasse gerado pela obra seria profundo o suficiente para questionar até mesmo o espaço em que foi gerado, “uma vez que, num universo desprovido de sistemas de significação, poemas já não seriam necessários”⁴⁰. Mas além da própria ação reflexiva, o seu universo poético também anuncia uma postura diante do empasse; uma prática “que se convencionou chamar sensacionismo”⁴¹.

Segundo Gama (1995), a poesia de Caeiro não assina projeto estético algum, em concordância justamente com suas percepções acerca da falibilidade da reflexão.

³⁷ Idem, p. 31.

³⁸ Idem, p. 28.

³⁹ Idem, Ibidem.

⁴⁰ Idem, p. 31.

⁴¹ Idem, p. 32.

A sua postura, no entanto, revela uma ideologia bastante coerente com sua visão de mundo. O sensacionismo, posicionamento de Caeiro frente à vida, segundo a documentação de Pessoa e dos outros poetas heterônimos (GAMA, 1995), é caracterizado por uma série de princípios, cujos quais Gama destaca alguns:

- a. Nada existe, não existe a realidade, mas apenas sensações.
- b. Todo objeto é uma sensação nossa. Toda a arte é a conversão duma sensação em objeto. Portanto, toda a arte é a conversão duma sensação.
- c. A base de toda a arte é a sensação.
- d. O objetivo da arte é simplesmente aumentar a autoconsciência humana.
- e. O Sensacionismo difere de todas as atitudes literárias em ser aberto e não restrito. Ao passo que qualquer corrente literária tem, em geral, por típico, excluir as outras, o Sensacionismo tem por típico admitir as outras todas. O Sensacionismo é assim porque, para o Sensacionista, cada ideia, cada sensação a exprimir tem de ser expressa de uma maneira diferente daquela que exprime outra.⁴²

Essa postura, por assim dizer, fica evidente em versos como:

Sou um guardador de rebanhos.
 O rebanho é os meus pensamentos
 E os meus pensamentos são todos sensações.
 Penso com os olhos e com os ouvidos
 E com as mãos e os pés
 E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
 E comer um fruto é saber-lhe o sentido.
 (PESSOA, 2004, p. 44)

Ou em:

O que nós vemos das coisas são as coisas.
 Porque veríamos nós uma coisa se houvesse outra?
 Porque é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
 Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando se vê,
 E nem pensar quando se vê,
 Nem ver quando se pensa.
 (PESSOA, 2004, p. 60)

⁴² Idem, p. 52.

Evidente a ponto de pensar que teriam sido escritos “sob medida para ilustrar [essas] posições teóricas”⁴³ – ou, talvez, justamente o contrário.

Analisando a fundo tanto os princípios quanto o complexo universo poético de Caeiro, fica claro como são infinitas as suas possibilidades de leitura. Algumas dessas possibilidades são bem dissecadas por Gama em sua tese, ainda que o próprio alerte que o “universo de Caeiro [...] é capaz de dar margem a um sem-número de abordagens exegéticas”⁴⁴.

Não seria possível, por consequência, dissertar acerca de todas elas. No entanto, uma faceta apresentada pelo crítico é particularmente importante. Segundo Gama (1995), uma das relações originárias da postura Sensacionista é a relação com o paganismo, um tipo de religiosidade antigo e específico.

Parte da visão Sensacionista estaria associada ao modo como os homens pré-socráticos e pré-cristãos se relacionavam com o mundo a partir de suas religiões pagãs⁴⁵. De acordo com Gama, ao estudar os escritos do heterônimo Antonio Mora, o Sensacionismo estaria muito ligado, em termos espirituais, às leituras que tais homens tinham da vida e da natureza. Particularmente, um fato importante era como esses homens compreendiam os deuses: seres mais esclarecidos, mas não racialmente distantes. Segundo Gama (1995), essa visão mundana e humanista – não contaminada pelas concepções de culpa, pecado ou inferioridade – permitia uma atitude diante da vida mais imediata e real, sem nossas quase intrínsecas elaborações abstratas – atitude alavancada pela herança cristã.

Para os desse tipo de espiritualidade, a do “homem verdadeiro e primitivo/Que via o Sol nascer e ainda o não adorava”⁴⁶,

[...] a sensação de realidade era direta. Era imediata. Entre a sensação e o objeto – fosse esse objeto uma coisa do exterior ou um sentimento – não se interpunha uma reflexão, um elemento qualquer estranho ao próprio ato de sentir. A atenção era por isso perfeita, cingia cada objeto por sua vez, delineava-lhe os contornos, recortava-o para a memória. Quando era dirigida para o interior, incidia atentamente sobre cada detalhe da vida espiritual, concretizando-o pela própria acuidade equilibrada da atenção.⁴⁷

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ Idem, p. 28.

⁴⁵ Aqui, os termos “pré-socráticos”, “pré-cristãos” e “religiões pagãs” são usados por Gama para estabelecer uma concordância cronológica. Gama se refere à um período que o cristianismo romano ainda não havia se tornado parte dominante da cultura e religião ocidental.

⁴⁶ PESSOA, 2004, p. 76.

⁴⁷ MORA, OPRO, 424, apud GAMA, 1995, p. 54.

Tais homens, notadamente os pré-socráticos, – os que não se encaixariam na ideia de que “os filósofos são homens doidos”⁴⁸ – não separavam viver de pensar, assim como

[...] não se preocupavam nem em descrever a realidade, nem em falar no vazio sobre aquilo que deveria ser, vício de todos os filósofos posteriores ou quase todos [...]⁴⁹

Essa religiosidade mais próxima do cotidiano humano se encaixa como uma luva em versos como:

Pensar em Deus é desobedecer a Deus,
Porque Deus quis que o não conhecêssemos,
Por isso se nos não mostrou...
(PESSOA, 2004, p. 35)

Ou também em:

Não acredito em Deus porque nunca o vi.
Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, Aqui estou!
(PESSOA, 2004, pp. 32-33)

O paganismo, portanto, “correspondente religioso-filosófico do sensacionismo literário”⁵⁰, parece herdado por Caeiro como uma postura, uma “atitude diante da vida”⁵¹ que lhe revela – além do caráter metalinguístico e “espírito libertador”⁵² – um apreço especial por um tipo específico de religiosidade. Um aspecto importante de sua identidade, cujos princípios parecerem entrar em concordância justamente com nosso segundo objeto de interesse neste estudo, sobre o qual passamos a discorrer a seguir.

⁴⁸ PESSOA, 2004, p. 64.

⁴⁹ LEGRAND, 1991, pp 129-130, apud GAMA, 1995, p. 54.

⁵⁰ GAMA, 1995, p. 60.

⁵¹ Idem, p. 62.

⁵² Idem, p. 32.

2 O BUDA

*The non-doing of any evil,
the performance of what's skillful,
the cleansing of one's own mind:
this is the teaching
of the Awakened.*⁵³

Nosso segundo objeto comparativo é parte integrante de um vasto corpo de textos sagrados, pertencente a uma das religiões mais antigas da humanidade. Como todo texto religioso, trata-se de um objeto complexo.

Não seria prudente, conseqüentemente, e nem proveitoso, apresentá-lo sem antes traçar um pequeno trajeto histórico e “eclesiástico”, por assim dizer, de seus aspectos mais relevantes para este trabalho. Se, porventura, de nossa formação judaica, – e de seu *mythos* bem enraizado nas culturas ocidentais – não seja tão necessário apresentar substancialmente conceitos como *inferno*, *pecado* ou *purgatório*, o mesmo não acontece numa discussão de um corpo religioso ainda não completamente difundido deste lado do globo. Aqui, conceitos como *karma*, *nirvana* ou *renascimento* merecem atenção e cuidados próprios. Só assim podemos realmente aproveitar verdadeiramente a extensão desses conceitos e utilizá-los de maneira clara e orgânica.

Neste capítulo, dedicaremos algum espaço para discorrer sobre a origem e a matéria da religião budista. Nossa abordagem baseia-se essencialmente nos livros *A Tradição do Budismo*, de Peter Harvey⁵⁴, e *Budismo: uma introdução concisa*, de Huston Smith⁵⁵ e Philip Novak⁵⁶; ambos publicados pela Editora Cultrix, em 2019 e 2004, respectivamente. Além de outras referências esporádicas, esses materiais nos proporcionam um belo equilíbrio de pesquisa: uma introdução concisa e de fácil apropriação, de um lado, uma abordagem mais longa e detalhada do outro; juntos, e ocasionalmente em contraste, formam um belo retrato da religião do Buda.

⁵³ *A não-feitura de nenhum mal, a performance do que é hábil, a limpeza da própria mente, esse é o ensinamento do Desperto.* "Buddhavagga: Awakened" (Dhp XIV), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.14.than.html#dhp-183>>. Acesso em: 09 de jan. de 2021.

⁵⁴ Professor emérito de Estudos Budistas na Universidade de Sunderland, Inglaterra. (HARVEY, 2019, orelha)

⁵⁵ Professor de religiões mundiais e autor de *As Religiões do Mundo*. Já lecionou na Universidade de Washington, no Massachusetts Institute of Technology, na Universidade de Siracusa e na Universidade da Califórnia, Berkeley. (SMITH; NOVAK, 2004, orelha)

⁵⁶ Professor de Filosofia e Religião na Dominican University, Califórnia. (SMITH; NOVAK, 2004, orelha)

2.1 Um homem e um discurso

A experiência do budismo começa com um homem, entre os anos de 484-404 A.C⁵⁷ (HARVEY, 2019), “quando a Índia ardia com a sua mensagem, e os reis se curvavam para ele, as pessoas iam vê-lo, da mesma maneira como iriam a Jesus”⁵⁸, perguntando-lhe o que era. Sua resposta tornou-se título; Buda não é um nome próprio – a “raiz sânscrita *budh* denota tanto ‘despertar’ quando ‘saber’”⁵⁹ – Buda significa, portanto, “O Iluminado”, “O Desperto”, ou apenas, “aquele que alcançou o estado de Buda”.

O termo “budismo”, por consequência, indica corretamente como a religião é caracterizada pela busca da iluminação, ao estado de Buda, ou simplesmente pela devoção ao Buda histórico⁶⁰: Siddharta Gautama⁶¹.

Gautama teria sido o primeiro homem que, após sacudir “os caprichos oníricos da consciência”⁶², transmitiu aos seus semelhantes o conhecimento necessário para que se iluminassem e alcançassem o estado de Buda: um estado de permanente e imensurável felicidade e sabedoria, livre de todos os níveis de dor e perturbações mentais.

Sua mensagem atravessou a Ásia, adaptou-se às culturas locais, e propagou-se, “nos séculos XX e XXI, para o Ocidente”⁶³. Segundo Harvey, ainda que “seu sucesso tenha ora aumentado, ora diminuído ao longo das eras, mais da metade da atual população do mundo vive em áreas nas quais ele é, ou foi, força cultural dominante”⁶⁴ – o que tornou Gautama verdadeira figura lendária. Hoje, passados dezenas de séculos desde a proclamações de seus primeiros ensinamentos, é difícil

⁵⁷ Traçar datas precisas acerca da vida do Buda é difícil, visto que, segundo Harvey (p. 37), a “cultura indiana não se preocupou tanto em registrar datas exatas quanto as culturas chinesa ou greco-romana, de modo que nem sempre é possível determinar suas datas com precisão.” Baseado nos textos de Richard Gombrich, Harvey sentencia que, com alguma margem de erro, as datas da vida do Buda “seriam, portanto, c. 484-404 AEC” (p. 37).

⁵⁸ SMITH; NOVAK, 2004, p. 17.

⁵⁹ Idem, *ibidem*.

⁶⁰ Harvey aponta que “segundo a tradição budista postulou” (p. 31), existiram outras Budas antes de Gautama, ainda que não tenham transmitido seus conhecimentos tão profundamente quanto Gautama fez.

⁶¹ A grafia do nome do Buda histórico varia de acordo com a tradução. Optei por usar a dos autores Smith e Novak. Outras grafias comuns são: “Sidarta Gautama”, “Sidarta Gotama” e “Siddhartha Gautama”.

⁶² Idem, p. 18.

⁶³ HARVEY, 2019, p. 31.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

traçar com precisão uma biografia de sua vida. Ainda que existam trechos ou textos propriamente biográficos, esses, “embora sejam indubitavelmente baseados em fatos históricos, também contêm adornos lendários e mitológicos, sendo, com frequência, impossível separar lenda e história”⁶⁵.

Traçar a jornada de Gautama é importante, no entanto, para destacar os princípios que norteiam sua religião; entender, nem que parcialmente, como se dá a postura budista diante da vida e do mundo.

Segundo Smith e Novak, *grosso modo*, os fatos iniciais de sua vida seriam:

ele nasceu [...] onde hoje é o Nepal, perto da fronteira com a Índia. Seu nome inteiro era Siddharta Gautama, dos sakyas⁶⁶. Seu primeiro nome era Siddharta, Gautama, seu sobrenome, e Sakya, o nome do clã ao qual sua família pertencia. Seu pai era um rei, mas como havia muitos reinos no subcontinente indiano, seria mais preciso pensar nele como um senhor feudal.⁶⁷

Como filho de um regente, Gautama viveu, durante suas duas primeiras décadas, uma verdadeira vida palaciana. Era um homem belo, com acesso a uma vida luxuosa, de vestes e alimentação privilegiadas, portador de uma herança política importante. Teria casado, aos 16 anos, com a princesa vizinha Yasodhara, cuja qual lhe deu um filho chamado Rahula (SMITH; NOVAK, 2004). Em suma, era

[...] um homem que parecia ter tudo: família, “o venerável Gautama é bem-nascido de ambos os lados, de pura descendência”; boa aparência, “bonito, inspira confiança, dotado de uma compleição muito bela, de cor clara, ótima presença e digno de ser visto”; riqueza, “tinha elefantes e adornos de prata para seus elefantes”; uma esposa-modelo, “majestosa como uma rainha celestial, sempre constante, alegre noite e dia, cheia de dignidade e transpirando graça”, que deu a ele um belo filho. Além disso, como herdeiro do trono de seu pai, estava destinado à fama e ao poder.⁶⁸

Apesar de tudo isso, durante seu segundo decênio de vida, Gautama foi subitamente tomado por um estranho descontentamento e por um profundo desapeço por sua condição de vida, após ter tido contato com um homem senil, um homem profundamente doente e um cadáver, nessa ordem.

⁶⁵ Idem, p. 44.

⁶⁶ Por ter nascido em meio a esse povo, é conhecido também como o Sakya-muni, o sábio dos Sakyas.

⁶⁷ SMITH; NOVAK, 2004, p. 18.

⁶⁸ Idem, ibidem.

Nesse momento, as informações documentais se tornam escassas e os textos adquirem, por vezes, caráter lendário (HARVEY, 2019). Alguns aludem ao fato de que Gautama sempre foi predestinado à grandeza espiritual e, sendo tanto, inevitavelmente abandonaria sua vida familiar em troca da monastia. Outros narram que Gautama sempre foi algo mais do que humano⁶⁹; que seu nascimento foi transmitido em forma de visão a seus pais e que Gautama estaria destinado a escolher entre se tornar um monarca conquistador ou um libertador espiritual (SMITH; NOVAK, 2004).

Os motivos da ruptura de Gautama podem variar de acordo com as tradições, especificamente no que tange em que medida elas dão ou não atenção a uma cosmologia budista e a uma suposta influência de outros *seres superiores*. De certa forma, boa parte dos ensinamentos de textos budistas podem ser interpretados de duas formas: 1) qualquer referência de caráter divino tem propósito alegórico, e mecanicamente não funciona diferentemente de uma alusão às montanhas, ao mar e ou à natureza como um todo – aludindo, talvez, somente, à existência não comprovada de seres biologicamente mais complexos do que nós, humanos; ou, 2) tais seres realmente existem (ainda que seus nomes variem de tradição para tradição) e exercem algum tipo de contato, abstrato ou não, conosco.

De qualquer forma, fato é: depois de observar pessoalmente a doença, a velhice e a morte, Gautama partiu solitariamente em busca de uma resposta que lhe livrasse dessas condições. Passou, então, alguns anos de sua vida estudando as principais filosofias e práticas espirituais presentes em seu tempo. Estudou, primeiramente, com mestres hindus, e aprendeu, com profunda dedicação, acerca da “*raja yoga*, a yoga da meditação”⁷⁰. Em seguida, juntou-se a um grupo de ascetas e compartilhou de suas práticas, de maneira extrema. Sua dedicação à abstenção alimentar era tamanha que, certa vez, enfraquecido, caiu num desmaio profundo; de maneira que “se não fosse por um pastor que ali passava [...] ter parado e o alimentado

⁶⁹ Segundo o livro introdutório do Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche, fundador do Budismo Kadampa Moderno, certa noite a rainha Mayadevi, mãe de Gautama, “sonhou que um elefante branco descia do paraíso e lhe ingressava em seu útero”; e, mais tarde, quando deu à luz a seu filho, “em vez de sentir dor, ela teve uma visão muito especial e pura. Viu-se apoiada numa árvore, segurando um de seus ramos com a mão direita, enquanto os deuses Brahma e Indra tiravam de seu flanco, sem dor, uma criança”. Cf. Gyatso, 2017, p. 3.

⁷⁰ Idem, p. 21.

[...], certamente teria morrido”⁷¹. Experiência que teria marcado o primeiro princípio de sua doutrina:

[...] o princípio do Caminho do Meio entre os extremos do asceticismo, de um lado, e o comodismo, do outro. É o conceito da vida racionalizada, no qual ao corpo é dado aquilo de que ele precisa para funcionar de maneira ótima, mas não mais que isso.⁷²

É importante darmos devida atenção à relevância da experiência empírica e da diligência individual na religião budista. Segundo nos atenta Harvey (2019), a religião de Gautama, bem como suas experiências indutivas, não teria nascido espontaneamente, deslocada de seu espaço político. Àquele tempo, a Índia era um espaço efervescente em termos de ideias: concepções religiosas, experiências espirituais e filosofias de vida eram amplamente debatidas. Antes do Budismo, o Bramanismo⁷³ já era uma religião relativamente definida e presente no cotidiano indiano.

O Budismo, portanto, nasce num contexto religioso bastante heterogêneo, com instituições religiosas relativamente definidas, e cujos conceitos-chave já haviam se tornado parte integrante da cultura indiana. Muitas das técnicas e mecânicas budistas são, na verdade, instrumentos antigos já presentes no cotidiano indiano antes do surgimento da religião de Gautama. Meditação, isolamento físico, jejum e celibato eram ensinamentos comuns quando Gautama começou a ensinar e, ainda que adaptados, são bons exemplos da absorção cultural brâmane. Segundo Harvey, em termos pragmáticos, os conceitos não teriam aparecido subitamente, tampouco o Budismo teria absorvido “acriticamente a crença no *karma* e no *renascimento* da cultura indiana existente [...]. Essas ideias eram muito debatidas na época”⁷⁴.

Os autores Smith e Novak vão ainda mais longe no destaque que dão ao caráter empírico e transgressor da religião budista. Segundo eles, o pano de fundo hinduísta⁷⁵ por detrás do Buda é de grande importância. Ainda que essas doutrinas

⁷¹ Idem, *ibidem*.

⁷² Idem, *ibidem*.

⁷³ Baseada no *Veda*, – uma coletânea de hinos e ensinamentos orais – essa doutrina tinha como rito central a entoação de louvores e sacrifícios em troca de boa colheita, saúde, boa-venturança e imortalidade no pós-vida (HARVEY 2019).

⁷⁴ HARVEY, 2019, p. 43.

⁷⁵ A intermitência entre os termos Bramanismo e Hinduísmo pode causar certa confusão. Segundo o teólogo Perry Schmidt-Leukel, o termo Hinduísmo é relativamente recente, de origem pós colonial inglesa. É na verdade um termo “guarda-chuva” para designar a vasta diversidade de cultos religiosos,

tivessem perspectivas e mecânicas importantes, – algumas das quais foram herdadas pelo Budismo – não eram perfeitas ou incorruptíveis. A cena religiosa dos tempos de Buda havia se tornado “corrupta, degenerada e irrelevante”⁷⁶. Segundo os autores,

[...] a autoridade, garantida no início, tinha se tornado hereditária, exploratória, uma vez que os brâmanes valorizam seus segredos religiosos e cobravam somas exorbitantes pela sua administração. Os rituais se tornaram meios mecânicos de se obter resultados miraculosos. A especulação perdera sua base experimental e envolveu para elucubrações sem sentido. A tradição se tornara um peso morto, especificamente insistindo que o sânscrito – não mais compreendido pelas massas – continuava como língua do discurso religioso. A graça de Deus estava sendo mal interpretada de forma a diminuir a responsabilidade humana, se é que a responsabilidade ainda fazia algum sentido, e o karma, também mal interpretado, era confundido com fatalismo. Finalmente, o mistério era confundido com comércio do sobrenatural e mistificação – obsessão perversa por milagres, pelo culto e pelo fantástico.⁷⁷

Buda surge nesse cenário como um verdadeiro sopro de vida. Pautado nos princípios descobertos durante sua jornada, o discurso de Gautama, – e por consequência, mais tarde, sua religião – mostra-se como fonte de uma doutrina excepcional. Isso porque, diferentemente das outras, o Budismo tinha uma série de características revolucionárias, dentre as quais:

1. Era empírico. [...] Em cada pergunta a experiência pessoal era o teste final de verdade. [...]
2. Era científico. Ele não apenas fez com que a qualidade da vida fosse o teste final, mas também voltou sua atenção à descoberta das relações de causa e de efeito que afetavam essa experiência. Não há efeito sem causa, nem seres sobrenaturais que interrompem os processos causais básicos do mundo. [...]
3. Era pragmático. [...] Recusando-se deixar levar por questões especulativas o Buda manteve sua atenção cravada em situações difíceis que exigiam solução. A não ser que seus ensinamentos fossem instrumentos úteis, não tinham qualquer valor. [...]
4. Era terapêutico. [...] “Uma coisa eu ensino”, disse ele, “o sofrimento e o fim do sofrimento. É apenas o Mal e o fim do Mal que eu proclamo.”
5. Era psicológico. A palavra é aqui usada em contraste a “metafísico”. Em vez de começar com o universo e passar ao lugar dos seres humanos dentro dele, o Buda invariavelmente começava com o ser humano, seus problemas e as maneiras de se lidar com eles.

ritos, escolas filosóficas etc. presentes no contexto indiano. Dessa maneira, quando os autores Smith e Novak o utilizam estão se referindo a esse contexto religioso-filosófico heterógeno, tendo incluso o Bramanismo. Cf. Schidt-Leukel, 2007, pp. 149-156.

⁷⁶ SMITH; NOVAK, 2004, p. 34

⁷⁷ Idem, ibidem.

6. Era igualitário. [...] ele insistiu que as mulheres eram tão capazes de atingir a iluminação quanto os homens. Além disso, rejeitava a afirmação do sistema de castas de que as atitudes eram hereditárias. [...]

7. Era dirigido a indivíduos. [...] insistiu na importância de se ter “amigos espirituais” para reforçar decisões individuais: “A amizade nobre é tudo na Vida Santa.” Mas, no final seu apelo foi ao indivíduo, que cada qual procedesse em direção à iluminação confrontando sua situação e predicados individuais. [...] “Trabalhem com diligência na sua própria salvação.”⁷⁸

Consequentemente, o Budismo original – “com sua crítica à autoridade, ao ritual, à teologia especulativa, à tradição, à confiança na ajuda divina e ao sobrenatural”⁷⁹ – apresenta-se como uma “religião que era única”⁸⁰, criada com base na experiência individual. Nela, os dogmas não são mais importantes do que o constante espírito crítico-reflexivo.

Com a consciência do contexto religioso em que se encontrava, e disposto a estudá-lo, Gautama dedicou-se a aprender. Foi discípulo de diferentes mestres de meditação, sendo sempre o melhor aluno (HARVEY, 2019). Recusou, diversas vezes, a posição de mestre, assim como recusou a vida palaciana e o caminho político, para continuar investido em sua busca. Fundou, depois de conhecer diferentes métodos, sua própria técnica meditativa: a partir da adaptação de seus estudos prévios, criou um modo de meditação que fosse mais adequado a sua prática individual e se empenhou nele.

Certa noite, sentado debaixo de uma figueira⁸¹, em rigorosa concentração, o estado meditativo de Gautama aprofundou-se definitivamente. O despertar do Buda é um dos momentos mais importantes e míticos da tradição budista, aludido nos textos antigos como um evento “de importância cósmica”⁸². É o momento derradeiro em que, depois de infidas horas de profunda reflexão, Gautama viu

[...] uma a uma, suas milhares de vidas pregressas. [...] Examinou a morte e o renascimento de todo universo de seres vivos e observou a ubíqua oscilação da lei do *karma* – boas ações lavam a uma encarnação feliz, ações más a uma encarnação miserável. [...] Assim armado, cortou as últimas amarras de ignorância que o prendiam à roda do nascimento e da morte.

⁷⁸ Idem, pp. 38-39.

⁷⁹ Idem, p. 38.

⁸⁰ Idem, ibidem.

⁸¹ Essa árvore ficou conhecida na imagética budista como a *Árvore Bodhi*, a *Árvore do Renascimento*.

⁸² HARVEY, 2019, p.25.

Quando a estrela Dalva brilhou no transparente céu oriental, [...] O Grande Despertar tinha acontecido. A liberdade era dele. Seu ser estava transformado, e ele emergiu como o Buda.⁸³

Renascido, Gautama passou a trilhar “os caminhos empoeirados da Índia pregando sua mensagem [...], aconselhando os perplexos, encorajando os fiéis e confortando os aflitos”⁸⁴; levando a todos, homens e mulheres, que estivessem dispostos a ouvir o seu discurso libertador.

2.2 As Quatro Nobres Verdades

O primeiro sermão do Buda é outro momento inteiramente relevante para a história do Budismo. Particularmente, pelo já citado modo como o Buda abordava a transmissão de sua mensagem – “começava com o ser humano, seus problemas e as maneiras de se lidar com eles”⁸⁵.

Talvez, uma boa analogia seja o modo como buscamos um médico: começamos, naturalmente, com a percepção de que algo está errado, fora do normal; algo nos incomoda em nível físico ou psicológico, e sentimos a necessidade de buscar um profissional que possa nos ajudar. Depois de examinados, uma primeira confirmação que podemos receber é a de que sim, há algo de errado. O médico prossegue, então, explicando o que efetivamente está errado, qual é a razão do problema, por que ele está presente e como devemos tratá-lo.

O método de ensino do Buda não era diferente; começava

[...] com a ideia de que existe um “caminho do meio” para os que deixaram a vida doméstica, um caminho que evitava os extremos tanto da devoção aos meros prazeres dos sentidos quanto da devoção à automortificação ascética. Gotama havia experimentado esses dois impasses espirituais. O caminho do meio descoberto, que conduzia ao despertar, era o Caminho Óctuplo, ou seja, Nobre. Ele prosseguiu com a essência de sua mensagem, falando sobre as quatro Realidades Verdadeiras para os Espiritualmente Enobrecidos [...] que são quatro dimensões cruciais da existência: os aspectos dolorosos da vida; a avidez como principal causa do renascimento e das conseqüentes dores mentais e físicas; a cessação delas a partir da cessação da avidez; e o caminho da prática que conduz a essa cessação, o Nobre Caminho Óctuplo. Gotama enfatizou o efeito libertador que a completa

⁸³ SMITH; NOVAK, 2004, p. 23.

⁸⁴ Idem, p. 24.

⁸⁵ Idem, p. 38.

compreensão dessa realidade e sua reação adequada a elas haviam tido sobre ele, a tal que se tornara um Buda.⁸⁶

As Quatro Nobres Verdades foram o primeiro sermão do Buda, ministrado aos seus primeiros discípulos, seis antigos colegas ascetas. Elas são suas “quatro mais ponderadas convicções sobre a vida, [...] o axioma do seu sistema, os postulados dos quais o resto dos seus ensinamentos decorrem de forma lógica”⁸⁷; e, juntas, compõem “a estrutura básica de todos os ensinamentos superiores dos primórdios do budismo”⁸⁸. São, em nível pragmático, o que define um *modo de viver* budista; entendê-las, sem dúvida, é parte importante de uma proposta de introdução concisa.

De acordo com Smith e Novak (2004), a Primeira Nobre Verdade é que a vida é *dukkha*, normalmente traduzido como *sofrimento*. Mas, diferentemente do que pode parecer ser (apenas uma constatação niilista simples), a afirmação do Buda é um tanto mais complexa e intimista. Ainda que tivesse certeza de que, por vezes, pudesse ser feliz, satisfatória e iluminada, o Buda viu claramente que a vida “conforme experimentada de maneira típica, é frustrante e insegura.” Gautama

[...] não tinha dúvidas de que é possível viver bem e que isso é bom, mas duas questões se impõem. Primeiro, o quanto uma vida assim traz satisfação? E segundo, em qual nível do nosso ser essa satisfação tem seguimento? O Buda acreditava que esse nível era superficial, talvez suficiente para animais, mas que deixavam as regiões profundas da psique humana vazias e insatisfatórias. Nesse sentido, até mesmo o prazer é uma dor enfeitada.⁸⁹

Portanto, *dukkha* “dá nome à dor que até certo ponto pinta toda a existência finita”⁹⁰; à inquietação humana que ora nos assola, dia sim, dia não; à triste noção de que o momento de felicidade contemporâneo é finito e momentâneo. Segundo Harvey, *dukkha* representa

[...] as coisas desagradáveis, estressantes, insatisfatórias, imperfeitas e que gostaríamos que fossem de outra maneira. [...] A natureza instável e em constante transformação da vida é tal que somos levados a vivenciar a insatisfação, a perda e o desapontamento: em suma, a frustração. [...] Quando um sentimento feliz passa, não raro conduz à dor mental devido à mudança, e, mesmo enquanto está

⁸⁶ HARVEY, 2019, p. 52.

⁸⁷ SMITH; NOVAK, 2004, p. 40.

⁸⁸ HARVEY, 2019, p. 81.

⁸⁹ SMITH; NOVAK, 2004, p. 41.

⁹⁰ Idem, p. 42.

ocorrendo, o sábio o reconhece como sutilmente doloroso, no sentido de ser um estado imperfeito, limitado e condicionado, um estado que não é satisfatório de verdade. Esse sentimento bastante sutil de *dukkha* é às vezes vivenciado por meio de uma vaga inquietação diante da fragilidade, da transitoriedade e da qualidade insatisfatória da vida.⁹¹

Mas, talvez a descrição que melhor dê luz ao significado de *dukkha*, como nos atenta Smith e Novak, seja o seu significado em pali, uma vez que era utilizada para descrever

[...] rodas cujos eixos estavam fora dos centros, ou de ossos que foram tirados dos seus encaixes. (Uma metáfora moderna poderia ser um carrinho de compras que tentamos empurrar do lado contrário.) O sentido exato da Primeira Nobre Verdade é o seguinte: a vida (na condição em que se colocou) está deslocada. Algo deu errado. Está fora de centro. Como seu pivô não é real, a fricção (conflito interpessoal) é excessiva, o movimento (criatividade) está bloqueado e há dor.⁹²

Tudo está sujeito “à lei universal da *impermanência* (em sânscrito, *anitya*; em pali, *annica*)”⁹³. Até o nosso próprio “eu” está em constante mudança e transformação, tornando-se outro a cada medida de tempo. O propósito da Primeira Nobre Verdade não é negar os aspectos agradáveis da vida, mas enfatizar que “desconsiderar os aspectos dolorosos conduz a um apego limitante, ao passo que reconhecê-los com calma tem um efeito purificador e libertador”⁹⁴.

De volta à nossa analogia médica, uma vez que temos a certeza de que o problema existe (algo está deslocado), a próxima etapa é conhecer sua causa. Este é o papel da Segunda Nobre Verdade, identificação.

Por conseguinte, a “causa do deslocamento da vida é *taṇhā* [...] normalmente traduzido como ‘desejo’”⁹⁵, ou sede. Novamente, a imprecisão da tradução – “até certo ponto, todas são imprecisas”⁹⁶ – pode causar interpretações equivocadas. Segundo os autores, *taṇhā* não se refere a todos os tipos de desejo, já que “acabar com os desejos, [...] no nosso estado presente, seria a morte, e morrer não resolveria o problema da vida” – além de que alguns desejos eram explicitamente advogados pelo

⁹¹ HARVEY, 2019, pp. 82-83.

⁹² SMITH; NOVAK, 2004, p. 42.

⁹³ Idem, p. 43.

⁹⁴ HARVEY, 2019, p. 83.

⁹⁵ SMITH; NOVAK, 2004, p. 44.

⁹⁶ Idem, ibidem.

Buda: “o desejo da libertação, por exemplo, ou pela felicidade dos outros”⁹⁷. *Taṇhā* diz respeito a um tipo específico de desejo,

[...] o desejo de realização pessoal. Quando somos altruístas, somos livres, mas essa é exatamente a dificuldade – manter esse estado. *Taṇhā* é a força que o rompe, nos trazendo de volta da liberdade total para buscar realização para nosso próprio ego, que verte como uma ferida secreta.⁹⁸

Para Harvey, há uma tradução mais precisa, visto que, segundo ele,

[...] significa literalmente “sede”, referindo-se sem dúvida a desejos exigentes e persistentes que estão sempre em busca de gratificação ‘ora aqui, ora ali’. Contém um elemento de compulsão psicológica, uma inquietação frenética que está sempre vigilante, à procura de novos objetos nos quais se concentrar: *eu quero, eu quero* mais, *eu quero* algo diferente. Isso impele as pessoas a sucessivas situações de dor, intranquilidade e descontrole. [...], quanto mais intensa for a *avidez* da pessoa, maior a frustração quando a exigência de satisfação duradoura e completa for perpetuamente malograda por um mundo insatisfatório em constante transformação. Além disso, quanto mais coisas uma pessoa deseja, maior o número de oportunidades para a frustração, *dukkha*.⁹⁹

Conforme mencionado pelo autor, Buda exemplifica no primeiro sermão

[...] três tipos de *avidez*: *avidez* de prazeres sensuais (*kāma-taṇhā*), *avidez* da existência (*bhava-taṇhā*) e *avidez* pela não existência (*vibhava-taṇhā*). O segundo tipo se refere ao impulso de consolidação do ego com base em certa identidade, e ao desejo de alcançar alguma espécie de vida eterna após a morte sem deixar de ser eu. O terceiro impulso é o de se livrar de situações e pessoas desagradáveis.¹⁰⁰

Isso demonstra como *taṇhā* está, de certa forma, ligada ao descolamento que acabamos criando entre o *nosso mundo individual* e a realidade. A Segunda Nobre Verdade deveria ensinar a compreender nossos semelhantes como extensões de nós mesmos, “facetas semelhantes da mesma realidade”¹⁰¹: “Bendito seja o mesmo sol de outras terras/Que faz meus irmãos todos os homens”¹⁰².

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁹⁸ Idem, *ibidem*.

⁹⁹ HARVEY, 2019, p. 92.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁰¹ HUMPHEREYS, 1951, p. 91, apud SMITH; NOVAK, 2004, p. 45.

¹⁰² PESSOA, 2004, p. 76.

Smith e Novak argumentam:

Onde está o homem que se preocupa com que ninguém tenha fome tanto quanto se preocupa em alimentar seus próprios filhos? Onde está a mulher que se preocupa tanto com a elevação do padrão de vida para todo o mundo tanto quanto com o aumento do próprio salário? Aqui, diz o Buda, é onde está o problema.¹⁰³

A Terceira Nobre Verdade é mais simples e direta. Consiste, basicamente, da compreensão de que **sim**, existe uma solução. “Se a causa do deslocamento da vida é o anseio egoísta”¹⁰⁴ – e todas as relações interdependentes que dele derivam –, quando o anseio é superado, o deslocamento cessa. Libertando-nos dos limites do interesse por nós mesmos, e nos concentrando na “vasta expansão da vida universal”¹⁰⁵, somos libertos do nosso tormento (SMITH; NOVAK, 2004).

Seguindo de forma lógica, A Quarta Nobre Verdade lista o tratamento; “prescreve como a cura pode ser realizada [...], por meio do Caminho Óctuplo”¹⁰⁶.

2.3 O Caminho Óctuplo

O Caminho Óctuplo talvez seja o mais próximo que a doutrina budista chega de um sistema concreto de dogmas. Diferentemente da maioria dos sistemas, no entanto, O Caminho não lista simplesmente uma série do que **não** se deve fazer; ele evoca comportamentos, práticas a serem treinadas. Como procedimento, ele tem um apelo simples, prático: construir uma postura de temperança, que evite uma vida focada nos prazeres dos sentidos, ou no “implacável ascetismo, conduzindo [assim] à cessação de *dukkha*”¹⁰⁷.

Estruturalmente, é composto por oito fatores cuja ordem funciona como uma progressão natural. De maneira concisa, listada por Smith e Novak (2004), estes são:

1. *Visões corretas* – de maneira simples, esse passo do Caminho visa a confiança nas palavras e no método do Buda. Se analisarmos de maneira lógica, o pressuposto inicial de qualquer praticante religioso é de que ele acredita e tem fé no sistema que no qual deposita sua devoção. Ainda que possa concordar e discordar

¹⁰³ SMITH; NOVAK, 2004, p. 45.

¹⁰⁴ Idem, ibidem.

¹⁰⁵ Idem, ibidem.

¹⁰⁶ Idem, ibidem.

¹⁰⁷ HARVEY, 2019, p. 111.

em certo grau, ter menos ou mais respeito pelas características institucionais de sua doutrina, é efetivamente necessário que um praticante acredite no *mythos* de sua crença, pelo menos em nível espiritual. De maneira simples, esse é o apelo da visão correta: acreditar no Buda e em seu sistema e filosofia (bondade, caridade, os princípios do karma e do renascimento, As Quatro Nobres Verdades, O Caminho Óctuplo etc.)

De maneira abstrata, ele se refere a um tipo de orientação intelectual que sempre busque uma análise constante da realidade cotidiana. Ora, se convivemos no nosso dia a dia de maneira aleatória, não-reflexiva, – “na qual o sujeito é puxado e empurrado pelos impulsos e circunstâncias como um galho numa enxurrada de tempestade”¹⁰⁸ – sem que nos perguntemos se o que estamos fazendo é correto, ou se estamos ou não agindo corretamente com as pessoas e com a vida a nosso redor, a chance de estarmos afetando o ambiente negativamente é muito maior. *Visões corretas* procura a construção desse tipo de visão crítica.

2. *Intenção Correta* – o segundo passo “aconselha a pôr o nosso coração naquilo que realmente queremos”¹⁰⁹. Será que realmente queremos uma vida feliz, justa e de boa-venturança (tendo como fim supremo a iluminação)? Estamos dispostos a abdicar dos desejos egoístas e dos exageros para dedicar os nossos afetos, em boa medida, ao alcance final de nosso objetivo? “Se tencionamos ir longe, a persistência é indispensável”¹¹⁰.

3. *Discurso Correto* – as propostas de postura do Caminho vão das atitudes menores às mais complexas. Essa, em particular, diz respeito à atenção à linguagem.

Aqueles que estudam, ou estudaram em certa medida, as ciências da linguagem têm noção de seu vasto poder sobre os homens. Aqui, a proposta não é muito diferente: tornarmo-nos conscientes do poder e do efeito de nosso discurso.

Além da mentira como um todo, em que medida eu não direciono um argumento sarcástico na direção daquele do qual desgosto? Em que medida opto por ser ríspido, duro ou agressivo, uma vez que minha posição social ou profissional permite? Em que medida não contei meias-verdades ou escondi informações importantes? Ou, ainda,

¹⁰⁸ SMITH; NOVAK, 2004, p. 47.

¹⁰⁹ Idem, ibidem.

¹¹⁰ Idem, ibidem.

em que medida dei falsos testemunhos? Esta é a meta do terceiro fator: “abster-se do discurso falso, desagregador, áspero e frívolo”¹¹¹.

4. *Conduta Correta* – a atenção dessa advertência recai agora sob a necessidade de prestarmos atenção à intenção de nossas ações. “Quanta generosidade havia nelas e quanto se busca satisfazer o eu?” Novamente, claro, a direção em que qualquer ação deve se guiar é sempre em direção ao altruísmo e à caridade (SMITH; NOVAK, 2004). Segundo os autores, tais orientações

[...] são detalhadas nos Cinco Preceitos, a versão budista da segunda metade, ou metade ética, dos Dez Mandamentos:

Não mate. Budistas rigorosos estendem essa prescrição aos animais e são vegetarianos.

Não roube. (Não tome aquilo que não lhe foi dado).

Não minta. (Não diga aquilo que não é).

Não seja incasto. Para monges e solteiros, isso significa abstenção. Para os casados, significa restrição na proporção ao seu interesse no Caminho, ou na distância dele.

Não use inebriantes. Inebriantes enevoam a mente. Foi relatado que um dos primeiros czares russos, frente à decisão de escolher para o seu povo o cristianismo, o islamismo ou o budismo, rejeitou os dois últimos, pois ambos exigiriam que ele abandonasse a vodka.¹¹²

5. *Correto Viver* – a chave aqui é a procura por viver de maneira a evitar ao máximo causar sofrimento aos demais seres vivos. Curiosamente, esse passo do Caminho dá especial atenção à vida profissional. Já foi mencionado que, mesmo como figura religiosa, o Buda tinha plena consciência da vida política. Quando discorria sobre como seus seguidores deviam se ocupar profissionalmente, Gautama destacava alguns pontos. Se optassem pela vida monástica, logicamente, ela também ocuparia o espaço da vida que seria dedicado ao trabalho. Se optassem pela vida leiga¹¹³, no entanto, deveriam se engajar em “ocupações que promovam a vida, em vez de destruí-la”¹¹⁴. Segundo ele, certas profissões não eram compatíveis com sua doutrina espiritual (algumas menos óbvias do que outras): comerciante de venenos, prostituta, mercador de escravos, açougueiro, cervejeiro, armeiro (SMITH; NOVAK, 2004).

¹¹¹ HARVEY, 2019, p. 113.

¹¹² SMITH; NOVAK, 2004, p. 51.

¹¹³ O termo ‘praticante leigo’ é usado em contraste com ‘monge’. Leigos seriam aqueles que optaram por seguir a religião sem dedicar-se à monastia.

¹¹⁴ Idem, ibidem.

Hoje, depois de duas revoluções industriais, é compreensível pensar que a proposta pode parecer um tanto inocente – ou até mesmo impossível. Imaginar profissionais desistindo completamente do seu meio de vida em função de uma filosofia pode parecer uma imagem infantil. Mesmo assim, ela alavanca um questionamento interessante: como seriam as relações de trabalho mundiais se, a todo momento em que fossem exigidas atitudes imorais, os trabalhadores do mundo se recusassem absolutamente a serem antiéticos? Certamente é um modo de pensar que leva em consideração o próximo, seja ele cliente, consumidor, aluno etc.

Segundo os autores, embora

[...] os ensinamentos explícitos do Buda sobre o trabalho tivessem como objetivo ajudar seus contemporâneos a distinguirem entre as profissões que conduziam ao progresso espiritual e aquelas que o impediam, há budistas que sugerem que se ele estivesse pregando hoje em dia, ele se ocuparia menos com detalhes do que com o perigo de as pessoas esquecerem que o trabalho é um meio de vida e não seu fim.¹¹⁵

Se ensinasse hoje, Gautama talvez tivesse acrescentado alguns dizeres acerca da mentalidade dos chamados *workaholics*; acerca do trabalho infantil e, muito provavelmente, da romantização do esforço desmedido.

6. *Esforço Correto* – em termos de esforço, Buda tinha plena noção do quão difícil e restrita pode ser a jornada. Não há dúvida de que alcançar uma meta

[...] requer um imenso empenho. Há virtudes a serem desenvolvidas, paixões a serem reprimidas e estados mentais destrutivos a serem expurgados para que a compaixão e o desapego possam ter uma chance.¹¹⁶

A questão é: em que momento nossa profunda dedicação a uma causa pode acabar enevoando nossos pensamentos? O esforço correto existe para nos lembrar de permanecer diligentes, sem que nos subjuguemos a estados mentais doentios (cobiça, ódio, ilusão); lembrar de que devemos nos manter saudáveis enquanto permanecemos reticentes.

Segundo Buda, há mais confiança “no caminhar lento e constante do que no arranque rápido. [...] se o esforço for aplicado com muita força, ele resultará em

¹¹⁵ Idem, p. 52.

¹¹⁶ Idem, ibidem.

inquietação; se for fraco demais, levará a lassidão. Mantenha, portanto, seu esforço equilibrado”¹¹⁷.

7. *Correta Atenção* – os últimos dois aspectos do Caminho exemplificam bem a ênfase que o Buda dava à experiência da meditação. Não é à toa que a imagem de uma pessoa sentada de pernas cruzadas é, com muita probabilidade, a primeira cena que se imagina quando se pensa em Budismo.

À época, a palavra usada para meditação era *bhavana*: “desenvolvimento mental, ou “cultivo da mente” (SMITH; NOVAK, 2004); ação que, como o nome sugere, leva tempo e constante atenção. Desenvolver um certo “cultivo” mental talvez seja uma excelente definição do que é um ato meditativo. Ora, não é rara a concepção de que meditar seja conseguir manter o pensamento num estado de “mente limpa”, esvaziada; quase como se tudo fosse apenas uma infinita vastidão de silêncio e nada. Para aqueles que se dedicaram tempo suficiente e conseguiram alcançar um estado tão avançado de clareza, talvez seja, de fato; mas para iniciantes, e aqueles em processo de aprendizagem, essa concepção pode ser um tanto frustrante e equivocada. Quando efetivamente sentamos em postura meditativa e tentamos nos concentrar, percebemos como nossa mente normalmente vagueia de pensamento em pensamento, se distanciando do cenário limpo que tentamos alcançar; pensamentos agressivos, entristecidos ou simples distrações recém-surgidas acabam por macular nossa concentração, o que é natural. O chamado à Correta Atenção diz respeito a esse fenômeno:

Os fenômenos são procedidos pelo coração, governados pelo coração, feitos pelo coração. Se você falar ou agir com um coração calmo e brilhante, então a felicidade lhe seguirá, como uma sombra que nunca parte.¹¹⁸

Nota-se, no entanto, que a advertência não se aplica somente ao momento da prática meditativa, mas a todos os momentos da vigília. O fluxo de pensamentos acontece o tempo todo, em todos os momentos do dia, de maneira que mal percebemos o quanto nossa mente pode estar “contaminada”. O apelo do sétimo

¹¹⁷ Idem, p. 53.

¹¹⁸ "Yamakavagga: Pairs" (Dhp I), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.01.than.html>>. Acesso em: 10 de jan. de 2021. Tradução do autor.

aspecto do Caminho é o de darmos atenção ao estado em que nossa mente se encontra:

Se prestarmos uma atenção constante nas nossas disposições e nos nossos pensamentos, nas nossas ações e sensações físicas, perceberemos que elas surgem incessantemente e desaparecem, não sendo de maneira alguma parte permanente de nós. A correta atenção tem como objetivo testemunhar todos os eventos físicos e mentais, inclusive nossas emoções, sem reagir a eles, sem condenar alguns nem se prender a outros.¹¹⁹

8. *Concentração Correta* – quando estamos atentos aos nossos estados mentais e cientes de como as primeiras experiências meditativas podem ser difíceis, começamos a desenvolver o próximo passo, a concentração.

Como atentam os autores, embora

[...] a concentração correta seja tradicionalmente listada como o oitavo passo, de muitas formas ela vem antes da atenção correta, pois para se realizar efetivamente os exercícios de atenção, deve-se primeiro aprender a focar a própria mente.¹²⁰

De certa maneira, esse desenvolvimento mental pode ser encarado mais como uma atividade; um exercício, no qual o Buda aconselhava “tentar, paciente e persistentemente, sustentar a atenção total num único ponto”¹²¹, sendo o mais comum a própria respiração. Essa mecânica, tipicamente usada durante a meditação, ajudaria a construir uma atenção mais aguçada e sustentável, o propósito do oitavo aspecto.

Há outra camada interessante, no entanto. Ainda que a concentração tenha um propósito muito claro na tentativa de aumentar a qualidade da meditação, o conselho pode ser levado a outro nível. Não necessariamente precisamos limitar tal habilidade ao ato meditativo. Uma interpretação possível é a de que uma mente que tem uma concentração correta, também tem um controle dos estados mentais muito maior e, assim, enxerga a realidade de maneira clara, limpa, não enevoadada pelas interdependências de *dukkha*. Além, é claro, de ser possível realizar a interpretação espiritual.

¹¹⁹ SMITH; NOVAK, 2004, p. 54.

¹²⁰ Idem, p. 55.

¹²¹ Idem, ibidem.

Do ponto de vista da tradição, algo muito especial aconteceu ao Buda debaixo da Árvore *Bodhi*, no momento em que tomou conhecimento das Quatro Realidades, e iluminou-se. É possível acreditar que o mesmo acontece a todos os budistas que conseguem perseverar até os “passos meditativos finais do Caminho Óctuplo”¹²².

De qualquer modo, a meta é clara para os que almejam a efetivação do Caminho:

Os três venenos – ignorância, anseio e aversão – começam a evaporar, e nós vemos que as coisas não são como supúnhamos que fossem. De fato, suposições de todos os tipos começam a desaparecer para serem substituídas pela percepção direita.¹²³

2.4 A grande cisão

Antes de falecer, por volta de 483 a.C., o Buda havia lecionado durante cerca de quarenta e cinco anos (SMITH; NOVAK, 2004). Período no qual solidificou as principais joias do Budismo tradicional: 1) tinha construído uma base sólida e fiel de monges investidos numa instruída tradição monástica (o termo para denominar essa comunidade é *Sangha*); 2) tinha se dirigido e discursado suficiente vezes para ensinar, com ampla atenção, toda a extensão de suas doutrinas e de sua filosofia de vida (ambas podem ser englobadas no termo *Dharma*¹²⁴). De maneira que, tendo cumprido suas funções, em seu leito de morte, deixou claro

[...] que ensinara o *Dhamma* sem ocultar nada, e que o *Sangha* dependia do *Dhamma*, não de um líder, nem mesmo dele próprio. Os membros do *Sangha* deveriam cuidar da própria prática autossuficiente, tendo como guia o *Dhamma* que fora ensinado com clareza: eles próprios e o *Dhamma* seriam sua “ilha” e “refúgio”.¹²⁵

Sua mensagem era clara: a tradição deveria continuar forte, sustentando-se apenas nela mesma como se o próprio Buda ainda estivesse vivo.

Dois conflitos acabaram surgindo, entretanto, com o passar dos anos. O primeiro, e mais óbvio deles, é provavelmente o subproduto mais comum das relações

¹²² Idem, p. 56.

¹²³ Idem, ibidem.

¹²⁴ Também possui a grafia em sânscrito: *Dhamma*. Além do nome da doutrina do Buda, esse termo também pode ser usada como sinônimo para Verdade; p. ex. aquele homem segue o *Dharma*; aquele homem segue a Verdade.

¹²⁵ HARVEY, 2019, p. 55.

humanas, a discordância. Discordância que gera divisão. Como sentenciam Smith e Novak,

As religiões invariavelmente se dividem. No Ocidente, as dozes tribos hebréias se dividiram em Israel e Judá. A cristandade se dividiu nas Igrejas Ocidental e Oriental, A Igreja Ocidental se dividiu em catolicismo romano e nas ramificações do protestantismo.¹²⁶

O mesmo aconteceu ao Budismo. Se olharmos do ponto de vista histórico, é natural que as interpretações e opiniões diferentes tenham começado a surgir exponencialmente só depois do falecimento de Gautama. Ele já não estava mais lá para responder as perguntas, dar direcionamentos ou manter o *Sangha* dentro de uma única perspectiva. Ou, se preferirmos, podemos simplesmente entender que o Budismo se dividiu “por causa das questões que sempre dividiram as pessoas”¹²⁷; como resumem os autores, certas pessoas

[...] são muito conscientes da sua individualidade. Para elas, sua liberdade e iniciativa são mais importantes que seus laços. [...] Do outro lado da cerca estão aqueles para quem a interligação prevalece. [...] O universo é amistoso e, em geral, prestimoso com as criaturas? Ou é indiferente, se não hostil? As opiniões diferem. [...] qual a melhor parte do ser humano, sua mente ou seu coração? [...] Os de tendência clássica colocam os pensamentos acima dos sentimentos; os românticos fazem o oposto. Os primeiros buscam sabedoria; os últimos, se tiverem de escolher, compaixão.¹²⁸

Questões como essas dividem a humanidade até hoje, assim como dividiram os primeiros budistas:

Um grupo tomou como lema o discurso de adeus do Buda, “sejam como lâmpadas para si mesmos. Trabalhem na sua salvação com diligência”. Qualquer progresso que as pessoas desse grupo façam é fruto da sabedoria – percepção intuitiva sobre a causa do sofrimento e sua cura. O outro considera que a compaixão é a mais importante característica da iluminação, argumentando que buscar a iluminação por si mesmo e para si mesmo é uma contradição. Para eles, os seres humanos são mais sociais que individuais e o amor é a coisa mais grandiosa do mundo.¹²⁹

¹²⁶ SMITH; NOVAK, 2004, p. 67.

¹²⁷ Idem, p. 68.

¹²⁸ Idem, ibidem.

¹²⁹ Idem, p. 69.

Também gerava discordância a maneira como enxergavam o modo de se dedicarem à doutrina. O primeiro grupo insistia que o Budismo era um projeto de tempo integral, de maneira que a abdicação da vida social em troca da monastia era um requisito fundamental, tal qual fizera o Buda. O segundo era menos institucional. Para eles, o *Dharma* era tão funcional no mundo quanto no mosteiro, dedicar-se à iluminação não deveria pressupor a necessidade de tornar-se monge; leigos deveriam ter tanto acesso à sabedoria quanto profissionais (SMITH; NOVAK, 2004).

Essa diferença de perspectiva marcou o nome das duas tradições. Ambas se denominavam “balsas” (*yanas*), – fazendo alusão à metáfora do Buda de que o *Dharma* navegaria os indivíduos às praias da iluminação, como uma balsa (HARVEY, 2019). O segundo grupo, no entanto, mais flexível,

[...] afirmou que o budismo era para as massas e, sendo assim, era o maior¹³⁰ dos veículos. De acordo com esse ponto de vista, apropriou-se do nome *Mahayana*, a “Grande Balsa” [...] Na medida que o nome pegou, o outro grupo veio a ser conhecido, à revelia, como *Hinayana*, ou “Pequena Balsa”. Não exatamente contentes com essa designação injusta, o último grupo preferiu chamar o seu budismo de *Theravada*, “O Caminho dos Anciões”.¹³¹

Das divergências de perspectiva, – desde que estejamos cientes de que não são absolutas e que, em sua maioria, denotam diferenças de ênfases – os autores sintetizam-nas nos seguintes aspectos:

1. No budismo theravada, o progresso cabe ao indivíduo e depende da sua compreensão e resoluta aplicação da vontade. Para os mahayanistas, o destino de todo indivíduo está ligado ao de toda a vida. [...]
2. O budismo theravada sustenta que a humanidade está sozinha no universo. Deus existe com tanta certeza quanto o sol e a lua, mas não é de nenhuma valia na conquista da libertação. Confiança em si mesmo é o único recurso. No budismo mahayana, em contraste, a graça é um fato. Podemos estar em paz porque um poder ilimitado direciona – ou, se se preferir, impulsiona – tudo à meta que se destina. [...]
3. No budismo theravada, o atributo supremo da iluminação é a sabedoria (Bodhi), que significa uma profunda compreensão intuitiva sobre a natureza da realidade, as causas da ansiedade e do sofrimento e a ausência de um âmago separado da individualidade. [...] Pela perspectiva mahayana, *karuna* (compaixão) não pode ser

¹³⁰ Ao que parece, também era maior na quantidade de adeptos. Fator que ajudou na criação do nome.

¹³¹ Idem, p. 69.

computada como um fruto que vem automaticamente. Desde o começo, a compaixão deve ter prioridade sobre a sabedoria. [...]

4. A sangha (comunidade) Theravada tem tradicionalmente predisposição monástica, enquanto a sangha mahayana busca tradicionalmente evitar privilegiar espiritualmente os monges sobre os leigos. [...]

5. Conclui-se por essas diferenças que o tipo ideal projetado pelas duas escolas será diferente, ao menos aparentemente. Para os theravadins, o ideal é o *Arahat*, o discípulo aperfeiçoado que, caminhando como um rinoceronte solitário, pôs-se na trilha do nirvana e, com pródiga concentração, prossegue em direção à sua meta sem se desviar. O ideal mahayana, pelo contrário é o *bodhisattva*, “aquele cuja essência (*sattva*) é a sabedoria aperfeiçoada (Bodhi)” – um ser que, tendo alcançado as fronteiras do nirvana, voluntariamente renuncia ao prêmio e, movido por compaixão, volta ao mundo para tornar o nirvana acessível aos outros.¹³²

O segundo conflito é um tanto mais material. Antes de discorrer sobre, precisamos lembrar de um detalhe importante sobre o Buda: “ele não escreveu nada”¹³³. O discurso direto não era somente um método que ele utilizava para ensinar, era o único. A transmissão oral tinha sido escolhida por Gautama como a maneira correta e clara de se comunicar com as massas. Quando faleceu, não havia literatura alguma que sistematizasse sua doutrina.

Segundo a tradição, pouco menos de um ano após a morte do Buda, centenas de monges teriam se reunido para recitar e verificar os seus ensinamentos. Durante um conselho, o monge Ananda, um dos principais discípulos e secretário pessoal de Gautama, teria citado, a partir de sua memória, todos os sermões que o Buda havia proclamado em vida. Em seguida, outro monge, Upali, com a mesma habilidade, teria recitado todos os códigos de regras criados pelo Buda para seus monastérios. O resultado desses seria respectivamente o Sutta Pitaka, a “cesta” (*pitaka*) de “discursos” (*sutta*), e o Vinaya Pitaka, o “cesto da disciplina” (SMITH; NOVAK, 2004).

Somente por volta de 100 a.C. é que os ensinamentos do Buda foram efetivamente transcritos. A língua escolhida foi o pali, “um vernáculo derivado do sânscrito”¹³⁴, que tinha semelhança com a língua original de Gautama. O Cânone Pali, portanto, “é a primeira forma escrita dos ensinamentos do Buda, registrados numa língua semelhante à que ele falava”¹³⁵, e composto pelo Vinaya Pitaka, pelo Sutta

¹³² Idem, pp 70-72.

¹³³ Idem, p. 57.

¹³⁴ Idem, p. 78.

¹³⁵ Idem, ibidem.

Pitaka e, mais tarde, pelo Abhidhamma Pitaka (uma coleção de textos que resume e sistematiza os ensinamentos encontrados nos demais cestos)¹³⁶.

Certamente, consiste de uma das literaturas mais sábias e influentes da história da humanidade. Mas pela própria natureza, também é um tanto problemático:

Há um espaço de quase um século e meio entre as palavras que [o Buda] proferiu e os primeiros registros escritos, e, embora a memória naqueles tempos pareça ter sido inacreditavelmente fiel, um espaço de tempo como esse certamente levanta perguntas. Um segundo problema advém da riqueza do material contido nos textos. O Buda ensinou durante quarenta e cinco anos e uma desconcertante coleção de precitos chegou até nós, de uma forma ou de outra. Embora o resultado líquido sem sombra de dúvida seja uma bênção, a incrível quantidade de material é de causar confusão. Seus ensinamentos se mantiveram notavelmente consistentes com o passar dos anos, mas é impossível dizer coisas a tantas mentes e de muitas formas diferentes sem se criar problemas de interpretação.¹³⁷

Aqui está a segunda divergência, a mais importante para nós: a relação contrastante de apreço e desapego ao cânone original.

Devido a suas já citadas “características revolucionárias” – era empírico, era pragmático, era científico etc. – o Budismo acabou se tornando uma religião facilmente adaptável às culturas em que penetrava. Em razão do missionato, as tradições *Mahayanas* acabavam por se mesclar lentamente com as identidades chinesas japonesas ou tibetanas, à medida que imigrava para esses locais – muito por consequência da sua postura mais liberal. O que acabava acontecendo era uma nova gama de interpretações que derivava dos contatos com o xintoísmo e o taoísmo, além de outras influências regionais (SMITH; NOVAK, 2004).

Essas adaptações chegavam ao ponto de incluir novas escrituras aos seus corpos textuais, – ou, simplesmente, perdiam gradualmente o apego ao Cânone Pali à medida que criavam seus próprios rituais – o que era simplesmente ultrajante para a escola Theravada. Esses, de predominância na Tailândia, no Sri Lanka, em Myanmar, Laos e Camboja, tinham o cânone como uma de suas principais joias. Não somente incentivavam sua leitura, como acreditavam que a mesma era absolutamente necessária – “[...] ‘Mesmo que haja cem ou mil monges praticando a meditação de

¹³⁶ Pela trindade de cestos, o Cânone Pali também é conhecido como *Tipitaka*; em pali, os três (*ti*) cestos (*pitaka*).

¹³⁷ Idem, p. 58.

vislumbre intuitivo, se não houver estudo, nenhum deles perceberá o Nobre Caminho', diz um comentário pali"¹³⁸.

Segundo os autores,

Aos olhos dos theravadins, portanto, a criatividade mahayanista ameaça distorcer os ensinamentos do Buda e transformá-los em algo que ele nunca tencionou. (A resposta mahayanista, é claro, é que o enfoque que os theravadins dão ao registro dos ensinamentos fere um pouco o seu espírito).¹³⁹

De acordo com a abordagem mais detalhada de Harvey (2019), embora hoje possamos dizer que a divisão das várias escolas de budismo se agregue entre essas duas tradições, – Mahayana e Theravada – é possível afirmar que originalmente existiam muitas outras escolas. Essas, as antigas, se diferenciavam principalmente por interpretações variantes das técnicas meditativas, das doutrinas monásticas e de como encaravam as especificidades¹⁴⁰ de alguns sistemas mais complexos do budismo original.

Hoje, grosso modo, pode-se dizer que as escolas de budismo se dividem nessas duas tradições: 1) a tradição mahayana, de postura mais leve, mais adaptada à modernidade, de ritos e literatura originais; 2) a tradição theravada, com seu enfoque no Cânone Pali e sua apreciação pelos rituais monásticos;

Por fim, o que nos é relevante em demasia é justamente esse corpo textual. O caráter literário do Cânone Pali nos permite utilizá-lo como objeto de pesquisa, de comparação. A partir dele, é possível dar materialidade a uma das religiões mais antigas da humanidade e dela fazer luz à um projeto efetivo de literatura comparada.

¹³⁸ Idem, p. 78.

¹³⁹ Idem, p. 79.

¹⁴⁰ É importante salientar que, embora tenhamos discorrido sobre algumas mecânicas do Budismo, muitos outros conceitos não foram mencionados por não serem especialmente relevantes para este trabalho. Também é justo mencionar: até mesmo os conceitos mencionados na verdade se desdobram em muitos outros menores, mais específicos e mais complexos; e é justamente nesses desdobramentos que se encontravam as maiores divergências de opiniões entre as tradições.

3 OS CAMINHOS

*Que isto de método, sendo, como é,
uma coisa indispensável, todavia é melhor
tê-lo sem gravata nem suspensórios,
mas tem um pouco à fresca e à solta, como quem
não se lhe dá da vizinha fronteira,
nem do inspetor do quartirão.*
(Machado de Assis, em Memórias Póstumas de Brás
Cubas)

Antes de nos defrontar, de fato, com os objetos de análise, é importante falar um pouco do método em si. Isso porque falar sobre método de pesquisa científica dentro do fenômeno literário é sempre um assunto complexo, pedregoso e extenso, pois, é falar sobre núcleos não necessariamente compatíveis. Se já existe um debate antigo acerca da elegibilidade da literatura como objeto de rigor científico, ele é ainda maior quando se fala em termos de comparação; se um objeto literário já é *per se* um universo densamente complexo e difícil de delimitar com precisão, dois objetos literários diferentes tornam a tarefa da leitura comparativa ainda mais complexa. Assim como a variedade de literaturas existe em tamanho e fôlego, o mesmo acontece com as possibilidades de rigor comparativo.

Por isso, é necessário reservar certo espaço para discorrer sobre os percursos tomados, as escolhas de método, as possibilidades de amparo teórico. Neste capítulo, falaremos um pouco da origem da Literatura Comparada, traçaremos um breve retrospecto histórico de sua evolução metodológica e, por fim, daremos algum foco nos autores que mais nortearam esta pesquisa. Ainda que num escopo muito menor, nosso objetivo é o de introduzir brevemente a disciplina enquanto delimitamos a escolha de nossos caminhos.

3.1 Em termos de *origem*

A oração que melhor introduz uma discussão de origem é muito provavelmente uma contida nas primeiras páginas do livro de Nitrini: “Bastou existirem duas literaturas para se começar a compará-las”¹⁴¹. Curta e dinâmica, a afirmação primeiramente nos põe em contexto histórico: a literatura comparada é pelo menos tão antiga quantas as

¹⁴¹ NITRINI, 2015, p. 19.

literaturas grega e romana; depois, em nível lógico: nos estabelece que a atividade de tentar comparar dois objetos à procura de qualidades é, certamente, exercício empírico tão natural e antigo quanto a própria literatura.

Em termos acadêmicos, no entanto, como disciplina de estudo, a sua história pode ser traçada com um pouco mais de precisão. Segundo Nitrini (2015), a disciplina nasceu como um processo derivado da metodologia científica de comparação e contraste, atividade que servia como meio para confirmar hipóteses. Depois, desenvolveu-se, primeiramente, através de pensadores franceses do século XIX que buscavam um estudo mais sistemático das literaturas estrangeiras à vista da recente moda cosmopolita – movimento efervescido pelas comuns viagens e pelos encontros entre pensadores e intelectuais.

Durante esse período, os professores “Abel Villemain, Jean-Jacques Ampère e Philarète Chasles iniciaram, respectivamente, em 1828, 1830 e 1835, o ensino de literatura comparada nas universidades francesas”¹⁴², na tentativa de estabelecer um contato mais frequente entre as literaturas estrangeiras.

Como começo de definição, na aula inaugural de Philarète Chasles, o objeto da literatura comparada foi definido como o estudo da influência de um pensamento sobre os demais, e como tais pensamentos se modificam através do tempo (NITRINI, 2015). Segundo a autora, discussões relativas ao “espírito” das nações e suas identidades culturais estavam em alta no período, de maneira que

Convém lembrar que o termo “literatura comparada” surgiu justamente no período de formação das nações, quando novas fronteiras estavam sendo erigidas e a ampla questão da cultura e identidade nacional estava sendo discutida em toda a Europa. Portanto, desde suas origens, a literatura comparada acha-se em íntima conexão com a política.¹⁴³

A perspectiva de contraste cultural formou boa parte das forças motrizes no começo da disciplina. Ferdinand Brunetière, “um dos principais defensores da literatura comparada”¹⁴⁴, chega a afirmar que o conhecimento mais profundo das literaturas estrangeiras renovou a crítica da França no começo do século XX. Segundo ele, em seu artigo “Littérature Européenne”, publicado em 1900,

¹⁴² Idem, ibidem.

¹⁴³ Idem, p. 21.

¹⁴⁴ Idem, ibidem.

[...] a história da literatura comparada estimulará em cada um de nós, francês, ou inglês, ou alemão, a compreensão da maior parte das características nacionais de nossos grandes escritores. Nós nos constituímos somente nos opondo entre nós; nós nos definimos somente nos comparando entre nós; e não chegamos a nos conhecer a nós mesmos quando conhecemos somente a nós mesmos.¹⁴⁵

À medida que esse fenômeno se consolidava efetivamente como disciplina acadêmica – e novas cadeiras de literatura comparada surgiam em Lyon, Zurich e Nova York, nos anos finais do século XIX – o filósofo Benedetto Croce questionou a efetividade do estudo ao argumentar que a disciplina não poderia se definir pelo método comparativo, uma vez que ele era comum a todas as espécies de estudo (NITRINI, 2015).

Croce criticava o consenso acadêmico de sua época afirmando que a literatura comparada deveria ser mais do que uma pesquisa histórica entre recorrentes ideias e temas comuns; deveria ser um estudo mais amplo, correlacionada com a história política, a história das artes, enfim, que observasse o objeto literário em sua totalidade. A maneira com que estava sendo conduzida, segundo ele, “a literatura comparada não constituía outra coisa senão [simplesmente] a história literária”¹⁴⁶.

O debate acerca da especificidade e do método da disciplina percorre o século XX sem que chegue de fato a uma conclusão satisfatória. Ao final desse século, críticos e teóricos continuam interrogando-se sobre questões centenárias, e que, ainda hoje, constituem discussões ininterruptas:

[...] qual é o objeto da literatura comparada? A comparação pode ser objeto de uma disciplina? Se literaturas específicas têm seu cânon, o que seria um cânon comparativo? Como o comparatista seleciona o objeto da comparação? A literatura comparada constitui uma disciplina? Ou é simples campos de estudo?

Se a teoria literária como um todo já compõe um objeto de estudo bastante difícil, visto como poder ser tão flexível, complexo e mutável, a literatura comparada talvez apresente esse caráter em dobro. Ela envolve “questões tão complexas, que nunca terão repostas partilhadas por todos e, muitos menos, repostas eternas”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ BRUNETIÈRE apud MUNTEANO, 1959, apud NITRINI, 2015, p 21.

¹⁴⁶ Idem, p. 23.

¹⁴⁷ Idem, ibidem.

De certa forma, estudar sua história é traçar uma linha dos principais teóricos que, de alguma forma, imprimiram sua marca e ajudaram no engrandecimento da disciplina e da crítica como um todo. Estudá-los todos, é claro, seria impossível nas dimensões deste trabalho; que tracemos, portanto, de maneira concisa, um breve retrospecto teórico até os estudiosos que foram mais importantes para o nosso projeto comparativo.

3.2 Um breve retrospecto histórico

O ponto de partida alavancado por Nitrini começa com alguns passos atrás na linha cronológica: em 1931, com Paul Van Tieghem. Ainda que as ideias desse comparatista francês possam ser consideradas ultrapassadas em nosso tempo, são relevantes “em razão de um rastreamento histórico”¹⁴⁸. Segundo a autora, “o ponto de partida inscreve-se nas tendências metódicas e metodológicas dos fins do século XIX, fundamentadas no positivismo, e que constituem a linha de força da tendência francesa da primeira metade do século XX”¹⁴⁹.

Um exemplo interessante seria o encontrado no livro do citado Paul Van Tieghem. Nele, Tieghem afirma que o lugar do comparatismo deveria se encontrar entre a história literária das nações e a história mais geral:

Já que todas as partes que compõem o estudo completo de uma obra ou de um escritor podem ser tratadas recorrendo-se unicamente à história literária, exceto a pesquisa e análise das influências recebidas e exercidas, convém reservar esta para uma disciplina particular, que terá suas finalidades bem definidas, seus especialistas e métodos. Ela prolongará em todos os sentidos os resultados adquiridos para a história literária de uma nação, e os reunirá àqueles que, por sua vez, foram adquiridos por historiadores das outras literaturas; com esta rede complexa de influências, constituirá um domínio à parte. Ela não pretenderá absolutamente substituir as diversas histórias nacionais; completá-las-á e as unirá; e ao mesmo tempo, entre elas e acima delas, as malhas de uma história literária mais geral.¹⁵⁰

A conceituação desse método no livro de Paul Van Tieghem exemplifica bem o caráter hierárquico com que se baseava o entendimento primitivo da literatura comparada, assim como a importância que se dava à identidade cultural individual

¹⁴⁸ Idem, p. 24.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁰ TIEGHEM, 1951, p. 157, apud NITRINI, 2015, p. 24.

das nações àquela época. Tieghem propunha um estudo baseado nas relações entre duas ou mais literaturas, tendo como rigor contatos binários entre obra e obra, obra e autor, autor e autor etc., completando a lacuna de estudos mais gerais e de períodos mais longos com a disciplina de literatura geral (NITRINI, 2015).

René Wellek foi uma das primeiras vozes a criticar essa divisão entre os estudos literários, durante o Congresso da Associação Internacional de Literatura Comparada, em 1958. À sua impressão, “a história literária e as pesquisas literárias têm um único objeto de estudos: a literatura”¹⁵¹; e, portanto, um estudo “geral” bem executado já implicaria numa percepção ampla das relações históricas e dos contatos das literaturas entre si, o que tornava a suposta divisão impraticável.

Mais tarde, a partir dos anos 50, em consonância com Wellek, o espanhol Cláudio Guillén argumenta que, ainda que num primeiro instante tudo possa ser isolável, um componente individual tem de participar de um campo mais significativo e amplo num projeto de crítica que leve em conta uma história literária; “não se pode esquecer que a história literária tem sido um entrelaçar-se constante com relações internacionais”¹⁵². Na concepção de Guillén, como exemplo, “não cabe analisar a relação de Richardson com Rosseau sem levar em conta a trajetória anterior e posterior do romance, ou o caráter de subgêneros como o romance epistolar e sentimental”¹⁵³.

O próximo nome que se destaca é o do alemão Henry H. H. Remak, pelos estudos nos quais definiu o que chamou de “escola americana”:

Literatura comparada é o estudo da literatura, além das fronteiras de um país particular, e o estudo das relações entre literatura, de um lado, e outras áreas de conhecimento, e da crença, tais como as artes (ex.: pintura, escultura, arquitetura, música), filosofia, história, ciências sociais, religião etc., de outro. Em suma, é a comparação de uma literatura com uma outra ou outras, e a comparação da literatura com outras esferas da expressão humana.¹⁵⁴

Essa definição é importante, porque separa uma antiga dicotomia nos anais do comparatismo. Nitrini alerta que embora “há muito tempo não tenha mais sentido referir-se a ‘escolas’, [...] pelo menos durante um período razoável estabeleceu-se um

¹⁵¹ WELLEK, 1994a, p. 109, apud NITRINI, 2015, p. 26.

¹⁵² NITRINI, 2015, p. 26.

¹⁵³ Idem, p. 27.

¹⁵⁴ REMAK, 1971, p. 1, apud NITRINI, 2015, p. 28.

debate em torno de duas posições: a francesa e a americana”¹⁵⁵. A diferença básica era que a escola francesa não aceitava o estudo comparado da literatura com outros ramos artísticos ou demais áreas do saber (NITRINI, 2015).

A perspectiva comparatista entre mais de uma área de estudo de Remak logo recebeu críticas: Ulrich Weisstein apontou que o sistema é muito frágil, pois, segundo ele, faz com que um objeto separado, “fora do âmbito da literatura”¹⁵⁶, seja estudado como literatura; Wellek argumentou que é “muito ambiciosa e não sobrevive a um exame rigoroso”¹⁵⁷.

Outras diferenças também devem ser destacadas entre as duas escolas:

A escola francesa propunha métodos rigorosamente históricos, uma vez que optava pelo estudo objetivo das relações entre duas literaturas, enquanto a escola americana tendia mais a fazer estudos paralelísticos. [...] [concomitantemente], os americanos admitiam o estudo comparativo de obras ou atores no interior de uma literatura nacional, ao passo que os franceses só o realizavam entre os fenômenos literários no campo de duas literaturas distintas.¹⁵⁸

Diferenças essas que têm explicações históricas:

Até o fim da Segunda Guerra Mundial, a literatura comparada na Europa seguia os métodos históricos, propostos pelos franceses. Nos Estados Unidos, havia cursos de literatura geral ou mundial que eram ministrados sem nenhum método rigoroso. Paralelamente, surgiam no panorama da crítica literária tendências que acentuavam o valor original e intrínseco da obra e que não se preocupavam com o meio, o momento e a biografia (estruturalismo, formalismo, *new criticism* etc.) O livro de Wellek e Warren, *Theory of Literature*, publicado em 1949, constitui marco no domínio da literatura comparada, na medida em que questiona o comparatismo tradicional e a história literária em geral.¹⁵⁹

A relação parece um tanto lógica: sem dúvida, os ambientes da crítica americana e as novas tendências eram mais férteis em termos de pensamentos novos e diferentes; o que se distinguia muito da perspectiva francesa, muito mais conservadora.

¹⁵⁵ NITRINI, 2015, p. 28.

¹⁵⁶ Idem, p. 29.

¹⁵⁷ Idem, ibidem.

¹⁵⁸ Idem, ibidem.

¹⁵⁹ Idem, pp 29-30.

Entre os anos 60 e 70, começa-se a observar uma tendência de teorias conciliadoras entre as duas escolas (NITRINI, 2015). A de Pichois e Rousseau, “que se filiam nitidamente à tradicional “escola francesa”¹⁶⁰, é um exemplo:

A literatura comparada é a arte metódica, pela pesquisa de liames de analogia, de parentesco e de influências, de aproximar a literatura dos outros domínios da expressão ou do conhecimento, ou então, os fatos e os textos literários entre eles, distantes ou não no tempo e no espaço, desde que pertençam a várias línguas ou várias culturas, participando da mesma tradição a fim de melhor descrevê-los, compreendê-los e apreciá-los.¹⁶¹

O já citado Guillén, em detrimento do termo “escola”, prefere falar em momento francês e momento americano: do fim do século XIX, até pouco depois da Segunda Guerra Mundial, o exemplo predominante era o dos franceses, que apresentaram

[...] um modelo internacional, vinculado à história, e tendo como pano de fundo o conceito de “nacionalidade”; a partir dos anos 50, os americanos passam a propor um modelo supranacional, ligado às questões mais gerais das literaturas, à crítica e à teoria literária.¹⁶²

A inglesa Susan Bassnett também prefere evitar o termo. Ela utiliza “antiga literatura comparada mundial” para denominar aquela que se voltava para o “estudo das fontes, documentação sobre o modo como textos foram lidos através das fronteiras linguísticas e culturais, estabelecimento das origens da base cultural da consciência nacional”¹⁶³; e “nova literatura comparada mundial” como “centrada no modelo transnacional, numa perspectiva interdisciplinar”¹⁶⁴.

De acordo com Nitrini (2015), o conceito de comparatismo proposto pelos americanos dificulta a cristalização de um método bem definido; pressupõe vários, na realidade. De certa forma é uma abordagem que dá ao comparatista a responsabilidade de “encontrar os princípios metodológicos de seu estudo, a partir de obras concretas que constituem o objeto da comparação”¹⁶⁵; concedendo-lhe, seja positiva ou negativamente, mais liberdade do que direcionamento.

¹⁶⁰ Idem, p. 30.

¹⁶¹ PICHOS; ROSSEAU, 1971, p. 174, apud NITRINI, 2015, p. 30.

¹⁶² NITRINI, 2015, p. 31.

¹⁶³ Idem, ibidem.

¹⁶⁴ Idem, ibidem.

¹⁶⁵ Idem, ibidem.

Da tendência americana, uma das vozes que ressalta é a do citado René Wellek. Wellek criticava veementemente os estudos literários positivistas, principalmente em valor dos princípios metodológicos de Paul Van Tieghem. Wellek não era o único a compartilhar do despreço pelo tradicionalismo francês, mas foi o representante de “muitas vozes” (NITRINI, 2015). Sua contribuição foi dar forma e “substância a esse debate, ao propor um fundamento para os estudos literários, baseado numa estreita relação entre história, teoria e crítica literárias”¹⁶⁶.

Embora concordasse com o mérito do comparatismo em combater “o falso isolamento das histórias literárias nacionais”¹⁶⁷ e em reconhecer a existência de uma ampla rede de inter-relações literárias, para Wellek,

[...] a literatura comparada tinha-se limitado, até então, a estudar mecanicamente as fontes e as influências, [...] sem nunca se ter preocupado em desvendar o que tais relações supõem ou poderiam mostrar no âmbito de um fenômeno literário mais geral, a não ser mostrar o fato de que um escritor leu ou conheceu outro escritor.¹⁶⁸

Segundo ele, isso não deveria fazer sentido para quem concebe as obras de arte não como somas de fontes e influências (NITRINI, 2015), mas como “conjuntos em que a matéria-prima vinda de outro lugar deixa de ser matéria inerte e passa a ser assimilada numa nova estrutura”¹⁶⁹. Wellek ainda atribui o obsoletismo metodológico do comparatismo francês, ao “isolacionismo da literatura comparada que ignorou completamente os diversos movimentos e grupos muito diferentes nos seus objetos e métodos”¹⁷⁰; entre eles: novas tendências de crítica e teoria literárias, além da psicanálise e do marxismo.

Depois de tecer críticas sobre os sintomas da crise da literatura comparada, Wellek propõe novos princípios (NITRINI, 2015):

Em vez de fatos inertes, reclama uma tomada de consciência dos valores e das qualidades da obra literária em questão. Deixando de lado uma concepção pseudocientífica da história literária, [...] ele defende e sublinha a concepção da obra de arte como uma totalidade diversificada, como uma estrutura de signos que implicam e exigem significados e valores. Esta nova visão afasta a possibilidade de se trabalhar com o conceito da influência. O problema da literariedade

¹⁶⁶ Idem, p. 34.

¹⁶⁷ Idem, ibidem.

¹⁶⁸ Idem, ibidem.

¹⁶⁹ WELLEK, 1994a, p. 109, apud NITRINI, 2015, p. 34.

¹⁷⁰ NITRINI, 2015, p. 35.

passa a constituir o ponto central do debate da estética, da natureza da arte e da literatura.¹⁷¹

Segundo Nitrini (2015), Wellek partilha da ideia de que o comparatismo define-se, por perspectiva e espírito, ao estudar “qualquer literatura de uma perspectiva internacional, com uma consciência da unidade de toda criação e experiências literárias”¹⁷², independentemente de fronteiras linguísticas, étnicas e políticas, quaisquer que sejam. Outra informação relevante é a de que não se encontram em Wellek, “ao longo de sua vasta obra, capítulos ou trechos voltados especificamente para a descrição explícita de uma metodologia da literatura comparada”¹⁷³. Para ele, além de outros fatores, um comparatista deve “apresentar suas próprias hipóteses e metodologias”¹⁷⁴ e “ter consciência de que ideias são importantes e devem, também, se apresentar enraizadas em circunstâncias históricas”¹⁷⁵.

3.3 Traçando um caminho

Duas vozes ressoam quando começamos a afunilar conceitos importantes para a realização deste trabalho. A primeira é a do francês René Etiemble. Assim como Wellek, Etiemble também era crítico do mecanicismo a que se havia relegado o comparatismo de tendência francesa. Segundo Nitrini, Etiemble

[...] também condena o positivismo das comparações limitada às relações de causa e efeito na literatura. Ele admite a legitimidade da comparação mesmo quando não houver influências, reconhecendo a validade de se estabelecer paralelismos de pensamento, independentemente de qualquer influência historicamente discernível.¹⁷⁶

Segundo o crítico francês, os comparatistas devem ser plenamente capazes de “falar de literaturas particulares como também de literatura geral, de estética e de retórica”¹⁷⁷. Na sua concepção, o projeto de definir, com coesão, a linha de influências que compunham o discurso de determinado escritor nunca alcançaria sucesso

¹⁷¹ Idem, *ibidem*.

¹⁷² WELLEK, 1994b, p. 132, apud NITRINI, 2015, p. 34.

¹⁷³ NITRINI, 2015, p. 36.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁶ Idem, pp. 39-40.

¹⁷⁷ Idem, p. 40.

satisfatório, e a própria disciplina se alavancaria ao aceitar esse fato. Propunha, então, uma relação nova, dialética: ao conhecer minuciosamente as relações que numa determinada época explicam a ação de um escritor, de uma corrente ou de uma cultura, criava-se um caminho indutivo que buscava um sistema de invariantes; as constâncias que, ao longo da história, haviam atravessado a evolução, a estrutura e a forma dos gêneros literários produzidos por diferentes nações. De acordo com Etiemble, por exemplo, o comparatista, ao estar diante de fatos literários – “como a renúncia às rimas, ao sentido das palavras, à pontuação”¹⁷⁸ etc. – estaria apetrechado para conduzir um estudo comparativo da estrutura dos poemas (de civilizações que tenham ou não tido contato histórico) e, talvez, descobrir condições intrínsecas da própria poesia; em suma, descobrir novos conhecimentos científico-estéticos (NITRINI, 2015).

A metodologia de Etiemble era uma “mudança radical da concepção e dos objetivos do comparatismo”¹⁷⁹. Seu modelo alegava certa irrelevância às discussões de “novidade” ou originalidade. Em seu modelo, “não há lugar para o ‘inédito’”¹⁸⁰, a originalidade está presente nas estruturas globais da literatura; a importância não está mais atrelada a quão inédito possa ser uma ideia, mas à justeza de seu efeito: “desde que ela se imponha ao poeta invencivelmente, pouco importa a novidade da imagem”¹⁸¹.

Nitrini ainda aponta os valores com os quais se construíram o aparato metodológico de Etiemble: se, antes, a tendência francesa era muito impulsionada por valores do espírito nacional, agora, o crítico francês “propõe-se a dar conta de uma experiência ideológica universal”¹⁸², com um olhar que aponta para as novas relações ideológicas globais “(Oeste/Leste, Terceiro Mundo, Estados Unidos, União Soviética, China, etc.)”¹⁸³. Essa perspectiva era realmente progressista, quebrava com a lógica eurocêntrica e situava as literaturas ditas menores – produzidas fora do centro Europeu – em pé de igualdade com as francesas, inglesas ou alemãs que supostamente eram as grandes literaturas influenciadoras. O comparatismo anterior, nacionalista, de acordo com Etiemble, estudava “voluntariamente a influência exercida

¹⁷⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁹ Idem, p. 41.

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁸¹ MARINO, 1982, p. 30, apud NITRINI, 2015, p. 41.

¹⁸² NITRINI, 2015, p. 41.

¹⁸³ Idem, *ibidem*.

por seu país em nações estrangeiras, mas se recusa a examinar a parte das culturas estrangeiras na sua”¹⁸⁴.

Além da atitude anti-imperialista, Etiemble também propunha uma linha anticolonialista, ao dizer que a literatura comparada teria um belo espaço ao estudar “os problemas postos pela colonização e descolonização”¹⁸⁵, além de dar lugar às literaturas estrangeiras fora “do anonimato, do isolamento e do provincialismo”¹⁸⁶.

É justo salientar, no entanto: Etiemble não nega a realidade ou a especificidade da pátria; na sua concepção, “cada literatura, permeável às influências estrangeiras, ‘constitui uma contribuição, variável, mas real, à comunidade literária mundial, na qual ela tende a se integrar e no interior da qual ela se quer justamente avaliada”¹⁸⁷

Em suma, ainda que a proposta teórica aponte “para um nível de abstração em grau tão elevado que [...] torna impossíveis quaisquer sugestões metodológicas”¹⁸⁸, o comparatismo de Etiemble contribuiu muito com o campo, ao apontar que uma boa comparação “reclama ‘autoridade universal”¹⁸⁹; propondo liberdade ao exercício, à medida que a própria qualidade da análise o justifique.

A segunda voz aparece do leste europeu para “quebrar a polaridade das aproximações francesa e americana”¹⁹⁰. Segundo Nitrini,

Desde o fim dos anos 50 e, principalmente, desde os princípios dos anos 60, iniciou-se uma renovação dos estudos de literatura comparada na União Soviética. De acordo com Durisin, estudioso tcheco, o IV Congresso Internacional de Eslavistas em Moscou, ocorrido em 1958, constituiu um marco no desenvolvimento da pesquisa comparatista [...] Muitas das resoluções desse Congresso incluíram tendências teóricas a serem trabalhadas e estabeleceram os pontos de partida em quase todos os países, naquela época socialistas, para o estudo da literatura comparada. A partir de então, realizam-se congressos em países do Leste que dão continuidade ao debate sobre as questões teóricas levantadas durante o período precedente.

Um desses importantes congressos teria acontecido em 1967, em Belgrado. Ali teria se iniciado um “criativo diálogo entre acadêmicos e pesquisadores de países

¹⁸⁴ Idem, p. 42.

¹⁸⁵ Idem, p. 43.

¹⁸⁶ Idem, ibidem.

¹⁸⁷ Idem, ibidem.

¹⁸⁸ Idem, p. 44.

¹⁸⁹ Idem, ibidem.

¹⁹⁰ Idem, ibidem.

socialistas com os do resto do mundo”¹⁹¹, além do surgimento da voz do historiador e linguista russo Victor Zhirmunsky (NITRINI, 2015).

Fazendo representar o comparatismo do Leste europeu, Zhirmunsky teria desenvolvido uma fundamentação hipotética da literatura comparada que tinha traços fortes de tendências marxistas. Seu estudo comparado tem um apego profundo às condições sócio-históricas envoltas no processo literário. De acordo com Nitriini:

Zhirmunsky afirma que uma similaridade de fatos literários, considerados nas suas relações internacionais, pode ser fundada em certos casos numa analogia entre a evolução literária e social dos povos e, em outros casos, sobre a presença de um contato cultural e literário.¹⁹²

O comparatismo segundo Zhirmunsky encontraria espaço ao estudar a evolução da literatura e da arte nas diversas eras do desenvolvimento humano. A sua tese principal era de que as artes se desenvolviam concomitantemente ao avanço político-social, e as literaturas mundiais se assemelhavam à medida que o próprio avanço político-social também o fazia (NITRINI, 2015). O estudo comparado encontraria “imagens tipificadas da realidade, refletidas na consciência do homem social”¹⁹³. Imagens, por vezes, semelhantes, frutos de processos históricos e políticos igualmente semelhantes. A título de exemplo, Nitriini desenha bem:

Analogamente, descobre-se com facilidade a semelhança nas literaturas da época feudal, tenha ou não havido contatos diretos entre elas. Essa similitude se revela na sucessão dos gêneros e estilos literários: sucessão determinada por leis gerais que regem a evolução da sociedade humana e da mentalidade social.¹⁹⁴

Essa análise, no entanto, não exclui a existência, e, até mesmo, a necessidade, de contatos culturais e de influências recíprocas entre literaturas ou personalidades literárias. A chave dessa questão em Zhirmunsky é a compreensão de que qualquer empréstimo sempre carregará em si uma transformação adaptativa para os moldes da literatura e da cultura em que está sendo inserida. O empréstimo, por assim dizer, “deve adequar-se às tradições da literatura que sofre essa influência externa, às suas

¹⁹¹ Idem, p. 45.

¹⁹² Idem, p. 47.

¹⁹³ Idem, ibidem.

¹⁹⁴ Idem, ibidem.

particularidades históricas, nacionais e sociais, assim como às particularidades individuais da personalidade influenciada”¹⁹⁵.

A respeito do rigor, Zhirmunsky não é muito diferente:

[...] reconhece a pertinência da comparação como princípio básico da investigação histórica em pesquisa literária [...] A partir de uma justaposição elementar, são os pontos de semelhança e de diferença entre os objetos comparados que abrem caminho para uma explanação histórica.¹⁹⁶

As contribuições dos dois autores são importantes, pois definem bem alguns dos princípios que nortearam este trabalho. Aqui, a nossa proposta de rigor é uma adaptação conceitual dos dois autores.

Utilizando trechos¹⁹⁷ selecionados do Cânone Pali, o *Tipitaka*, e o *Guardador de Rebanhos*, de Alberto Caeiro, tentaremos compará-los em busca de pontos de contato. Buscamos encontrar ressonâncias de postura, de filosofias de vida, tentando analisar de que maneira poderia se encontrar um caráter espiritualmente budista em *O Guardador de Rebanhos*; além de tentar entender de que maneira ele é modificado, ou adaptado às condições político-sociais de seu tempo.

Seria possível argumentar que o eu-lírico de *O Guardador de Rebanhos* é um praticante, voluntariamente ou não, dos princípios que nortearam a religião do Buda? É o que nossa hipótese de leitura tentará descobrir.

¹⁹⁵ Idem, p. 49.

¹⁹⁶ Idem, p. 51.

¹⁹⁷ Alguns fragmentos foram selecionados da coletânea *In the Buddha's Words*, publicada em 2005 pela *Wisdom Publications*; e outros foram retirados do site www.accesstoinight.org, uma coletânea gratuita de textos do Cânone Pali disponíveis em inglês. Devido à imensidão de conteúdo, optamos por utilizar fragmentos do Cânone que acreditávamos apresentar correlações mais diretas.

4 A JORNADA

- *Acabou!* – disse alguém perto dele.
Ivan Ilitch ouviu essa palavra e repetiu-a em sua alma.
“Acabou a morte” – disse para si mesmo. “Ela não existe mais”.
 (Leon Tolstói, A morte de Ivan Ilitch)

Quando Rinaldo Gama menciona a aparente singeleza do universo de Caeiro, adverte sobre um elemento importante. Isso porque o texto do poeta apresenta uma linguagem muito simples e direta, ao mesmo tempo em que é cheia de significado e rica de possibilidades interpretativas. Acontece que muito do que o poeta disserta é, na realidade, parte daquelas situações mundanas; desde às experiências cotidianas mais simples até os questionamentos humanos mais universais; tudo isso feito de uma maneira muito singela. Combinado com um uso da primeira pessoa, sua poesia se apresenta sob um caráter muito intimista; o que aproxima o leitor do autor¹⁹⁸.

O curioso é que, ainda que os poemas tenham, sem dúvida, uma coerência própria, existe uma repetição significativa de temas no decorrer do livro. Cada poema discorre individualmente sobre uma situação ou um sentimento específico, mas como o livro revela muito do modo de pensar de Caeiro, certas situações acabam por alavancar ideias muito parecidas. Desse modo, optamos por transitar entre os poemas fazendo associações comparativas, ao invés de escolher um ou outro e dissecá-lo extensamente.

Com essa escolha, acreditamos que podemos discorrer melhor sobre a maneira com que o poeta lida com o ambiente, justamente por escolher exemplos situacionais diferentes. Uma seleção mais extensa permite-nos tentar traçar um retrato de personalidade um pouco mais preciso, além de apresentar um número mais significativo de pontos de contato.

Nossas categorias analíticas dividem-se em três: no primeiro momento, abordaremos como se dá o modo com que o poeta encara o pensamento (e a não necessidade de se questionar), do ponto de vista budista; em seguida, daremos algum foco no apreço que o poeta compartilha pelo espaço rural e na maneira com que isso se relaciona com as tradições theravada; por fim, discorreremos sobre as implicações de tornar-se poeta e o que isso significa em termos de posteridade e legado; formando, assim, o que seria para nós, a jornada do guardador de rebanhos.

¹⁹⁸ Aproxima tanto que não é estranha a concepção de que o eu-lírico e o autor são na realidade o mesmo sujeito. Aqui, nós também partimos dessa pressuposição.

4.1 Pensamentos elaborados

Uma das mais prováveis sensações que podem surgir depois de uma leitura completa de *O Guardador de Rebanhos*, é a de que acabamos de tomar contato com uma espécie muito peculiar de sabedoria. É difícil deixar de pensar que aquele eu-lírico definitivamente **sabe** de alguma coisa, como se tivesse redescoberto um conhecimento muito natural e primitivo. Um retrato possível que vem à mente é o daqueles senhores grisalhos, sentados num banco de praça, dispostos a trocar uma filosofia inteira por meia dose de atenção sincera.

Essa sensação se dá, em parte, pelas menções que o poeta faz ao seu olhar atento, “nítido como um girassol”¹⁹⁹, ao suposto conhecimento da Verdade, ou a sua maneira de viver sem pensar em fazê-lo. Tudo isso enquanto afirma veementemente: “Eu não tenho filosofia”²⁰⁰. Uma contradição, a primeira avaliação poderia dizer; talvez não seja, na realidade. Para entendê-la melhor, dentro dos conformes da religião de Gautama, precisamos retroceder um pouco ao momento em que discutíamos o significado da intuição no Budismo.

Já mencionamos anteriormente como o Buda dava ênfase à experiência individual. De fato, seja de maneira explícita – a exemplo das afirmações “trabalhem com diligência na sua própria salvação” e “sejam como lâmpadas para si mesmos” – ou diluída no subtexto da sua vasta coleção de discursos, a atenção à individualidade sempre foi presente. Muitas vezes, inclusive, servia também como oposição ao conservadorismo. Segundo Smith e Novak, o Buda

[...] pregou uma religião destituída de tradição. Ele se colocava acima do passado e nesse pico tinha sua visão amplamente alargada, mas via seus contemporâneos em grande parte enterrados debaixo desse pico. Ele encorajava, portanto, seus seguidores a se livrarem do peso do passado. [...] Seu rompimento pessoal mais importante com o arcaico foi a decisão – comparável a de Martinho Lutero de traduzir a Bíblia para o alemão – de abandonar o sânscrito e ensinar no vernáculo do povo.²⁰¹

Um dos exemplos no Cânone Pali que demonstra esse caráter pode ser encontrado na coletânea de discursos organizada por Bhikkhu²⁰² Bodhi. Um trecho,

¹⁹⁹ PESSOA, 2004, p. 26.

²⁰⁰ Idem, ibidem.

²⁰¹ SMITH; NOVAK, 2004, p. 37.

²⁰² Termo que se dá aos monges ordenados do sexo masculino.

intitulado *Sem dogmas ou crenças cegas*, narra o momento em que Buda chega à cidade de Kesaputta em peregrinação e é questionado por um de seus moradores acerca da existência de outros dogmas. Os moradores estranhavam a maneira como as outras religiões desrespeitavam e atacavam umas às outras, quando outros sistemas religiosos eram mencionados. Intrigados, os moradores questionam o Buda a respeito de como lidar com tantos fundamentos, o qual responde:

É apropriado que se sintam perplexos, Ô Kālānas²⁰³, é apropriado que se sintam em dúvida. A dúvida surgiu em vocês sobre uma questão intrigante. Venha, Kālānas. Não se deixem levar pela tradição oral, pela lógica, pelo raciocínio inferencial, pela cogitação fundamentada, pela aceitação de uma perspectiva após ponderá-la, pela suposta competência do orador; ou porquê pensam: “o asceta é nosso professor”. Mas quando vocês souberem por si mesmos: “Estas coisas são prejudiciais; estas coisas são condenáveis; estas coisas são censuradas pelos sábios; estas coisas, se subestimadas e praticadas, levam ao dano e ao sofrimento”, então vocês devem abandoná-las.²⁰⁴

Isso porque, no cenário religioso em que se encontrava, – praticantes dedicando-se a tradições sem realmente entendê-las; discípulos compadecendo-se de orientações brâmanes sem nem antes questioná-las – incentivar a reflexão pessoal era um conselho valioso. Valioso em vários níveis, na realidade, porque também deixava um pressuposto importante à posteridade: sejam quais fossem as tradições, só funcionam na medida em que permanecem relevantes; ao tornarem-se antiquadas, devem ser descartadas. É a experiência da ponderação presente que valida a tradição do passado, não o contrário.

Como se pode ver, a experiência individual se tornou um preceito importante, uma espécie de axioma budista que ajuda na confluência de outros ensinamentos superiores. Uma questão, no entanto, é que esse conceito pode parecer um tanto contraditório quando o comparamos com outros segmentos do cânone. Vejamos outro trecho da coletânea, agora intitulado *Por que os seres vivem em ódio*. Nesse trecho, a divindade Sakka²⁰⁵ pergunta a Buda qual a razão dos seres vivos conviverem com o ódio, com a hostilidade e com o conflito, ainda que desejassem viver em harmonia e tranquilidade. Buda argumenta que é em razão da inveja e da avareza e, embora

²⁰³ Nome do antigo clã de habitantes da cidade de Kesariya, localizada a 110 quilômetros de Patna, no distrito de Champaran, em Bihar, na Índia.

²⁰⁴ BODHI, 2005, p. 89. Tradução do autor.

²⁰⁵ Divindade regente do céu de Tāvatiṃsa. Era, supostamente, um seguidor de Buda.

Sakka tenha visto razão na resposta de Gautama e tenha agradecido pelo ensinamento, ele novamente pergunta:

Então Sakka, tendo expressado sua apreciação, fez outra pergunta: “Mas, senhor, o que dá origem à inveja e avareza, quais são os seus inícios, como nascem, como se desenvolvem? Quando e o que é presente quando se elevam, e quando e o que é ausente quando se extinguem?”

– “Inveja e avareza, senhor dos devas²⁰⁶, se desenvolvem do gostar e do desgostar; é assim que são criados, é assim que se desenvolvem. Quando esses são presentes, se elevam, quando esses são ausentes, não se elevam.”

– “Mas, senhor, o que dá origem ao gostar e desgostar...?” – “Eles se originam, senhor dos devas, do desejo...” – “E o que dá origem ao desejo...?” – “Origina-se, senhor dos devas, do pensamento. Quando a mente pensa sobre algo, o desejo surge; quando a mente não pensa em nada, o desejo não surge.”

– “Mas, senhor, o que dá origem ao pensamento...?”

– “Pensamento, senhor dos devas, origina-se de percepções e noções elaboradas. Quando percepções e noções elaboradas são presentes, o pensamento se eleva. Quando percepções e noções elaboradas são ausentes, o pensamento não se eleva.”²⁰⁷

À primeira vista, o segundo fragmento do cânone parece incoerente com o primeiro. Como deveríamos exercitar a inflexão individual, se pensar gera sofrimento? E, mais curiosamente, se fizermos aqui uma pequena pausa em nosso comentário sobre o budismo e dirigirmos nossa atenção à leitura de *O Guardador de Rebanhos*, encontraremos alguns versos que parecem se posicionar de maneira muito semelhante ao segundo fragmento. Trechos como:

Pensar incomoda como andar à chuva
Quando o vento cresce e parece que chove mais.
(PESSOA, 2004, p. 24)

Ou:

E eu não sei o que penso
Nem procuro sabê-lo.
(PESSOA, 2004, p. 48)

E, ainda:

Acho tão natural que não se pense

²⁰⁶ Sinônimo de divindade.

²⁰⁷ BODHI, 2005, p. 36. Tradução do autor.

Que me ponho a rir às vezes, sozinho,
 Não sei bem de quê, mas é de qualquer coisa
 Que tem que ver com haver gente que pensa...
 (PESSOA, 2004, p. 72)

O desapareço do eu-lírico pelo *pensamento* parece entrar em perfeita ressonância com o posicionamento do Buda, no segundo fragmento. Aliás, sua familiaridade em esquivar-se do pensamento é grande a ponto de achar cômico o fato de certas pessoas não fazerem também, como se essa concepção fosse tão bem absorvida que lhe parecesse óbvia.

Mas, – voltando à pergunta – será que são mesmo fragmentos incoerentes? Para responder, precisamos identificar a que se referem exatamente quando optam pelo verbo pensar. Num primeiro olhar, pode-nos parecer que as menções ao *não pensamento* advertem em favor da ignorância. Longe disso, na realidade. De acordo com Harvey (2019), quando o Buda enfatizou a importância da experiência individual, esclareceu que o praticamente não deveria confundir crença com conhecimento; Buda queria sublinhar a importância da autoconfiança e de se submeter todos os ensinamentos à experiência prática, inclusive os dele:

O verdadeiro propósito, portanto, é não alimentar nenhum ponto de vista ou crença, mesmo que, por acaso, ele seja verdadeiro, e sim ter um conhecimento direto ‘que não dependa de ninguém’ (SN.iii.135). Em outras palavras, substituir um ponto de vista por uma observação direta.²⁰⁸

Dessa maneira, o conselho não direcionaria à ignorância. Muito pelo contrário, apenas advertiria em razão de um direcionamento específico. A sugestão estaria ligada à direção de que vale a pena mirar o pensamento. A meta é buscar afastar-se de pensamentos infrutíferos, de projeções mirabolantes que não chegam a lugar algum e servem-nos apenas para causar inquietação – sem utilidade alguma para os conflitos cotidianos.

Nesse sentido, o poeta parece ter pleno conhecimento de como os pensamentos podem leva-lo a estados mentais negativos. À exemplo, num particular episódio, no enegrecer do céu em aviso de tempestade, o poeta pôs-se a querer rezar a Santa Bárbara:

²⁰⁸ HARVEY, 2019, pp. 94-95.

Quando os relâmpagos sacudiam o ar
 E abanavam o espaço
 Como uma grande cabeça que diz que não,
 Não sei porquê — eu não tinha medo —
 Pus-me a rezar a Santa Bárbara
 Como se eu fosse a velha tia de alguém...

[...]
 Sentia-me alguém que possa acreditar em Santa Bárbara...
 Ah, poder crer em Santa Bárbara!

(Quem crê que há Santa Bárbara,
 Julgará que ela é gente visível
 Ou que julgará dela?)

Depois de ponderar noite afora sobre a existência da santa, chegou à seguinte conclusão:

E eu, pensando em tudo isto,
 Fiquei outra vez menos feliz...
 Fiquei sombrio e adocido e soturno
 Como um dia em que todo o dia a trovoada ameaça
 E nem sequer de noite chega...
 (PESSOA, 2004, p. 30)

Imaginar-lhe a existência concreta, pensar na eficiência real da sua santidade, indagar o que julgam dela; tudo isso não o levou à conclusão alguma, só lhe causou inquietação.

Essa resolução não é estranha ao Buda. Segundo Smith e Novak, na realidade, Buda era famoso por evitar especulações:

Há muitas evidências de que ele poderia ter sido um dos maiores metafísicos do mundo, se tivesse se concentrado nessa tarefa. Em vez disso, ele evitava “o bosque da teoria”. Seu silêncio a esse respeito não passou despercebido. “Se o mundo é eterno ou não, se o mundo é finito ou não, se a alma é uma coisa e corpo outra, se o Buda continua a existir após a morte ou não, essas coisas”, observou um de seus discípulos, “o senhor não as explica para mim. E como não as explica, isso não me agrada e não me é adequado.” Havia muitos para quem isso não era adequado. Mas apesar das incessantes aguilhoadas, ele mantinha seu “nobre silêncio”. Seu motivo era simples. Em assuntos dessa natureza, “a cobiça por visões tende a não ser edificante”. Seu programa prático era rigoroso, e ele não iria deixar que seus discípulos fossem desviados da árdua estrada da prática e levados ao campo da especulação infrutífera.²⁰⁹

²⁰⁹ SMITH; NOVAK, 2004, pp. 35-36.

O exemplo perfeito dessa postura é o discurso que contém a famosa parábola da flecha envenenada:

É como se fosse um homem ferido por uma flecha densamente impregnada com veneno, e seus amigos e parentes fossem buscar um cirurgião para curá-lo, e ele dissesse que não queria que a flecha fosse retirada até que ele soubesse quem o tinha ferido; se era da casta dos guerreiros, ou um brâmane, ou alguém da casta dos agricultores ou da mais baixa casta. Ou como se retrucasse que não permitiria que lhe tirassem a flecha até que soubesse o nome da família à qual o homem pertencia; ou ainda se era alto, baixo, ou de altura mediana; ou se era negro, moreno ou de tez amarela; ou se ele era de tal e tal aldeia, vila ou cidade; ou até saber se o arco que o tinha ferido era um *chapa* ou um *kodanda*, ou de tendão, ou de cânhamo, ou da árvore de seiva, ou até saber se a flecha era de uma planta selvagem ou cultivada, ou se as suas penas eram das asas de um abutre, de uma garça, de um falcão, ou de um pavão; ou ainda se estavam amarradas com tendão de um boi, ou de um búfalo, ou de um veado, ou de um macaco; ou até descobrir se era uma flecha comum, ou uma flecha-navalha, ou uma flecha de ferro, ou de dente de bezerro. Antes de saber tudo isso, realmente, o homem teria morrido.

De maneira semelhante, não é da crença de que o mundo é eterno, finito, de que o corpo e alma são distintos, ou de que o Buda continua a existir depois da morte, que a vida religiosa depende. Se essas crenças, ou seus opostos, são tidas como verdadeiras, continuará a haver reencarnações, velhice, morte, dor, lamento, sofrimento, tristeza e desespero [...] Eu não falei sobre essas crenças porque elas não levam à ausência da paixão, ou à tranquilidade e ao Nirvana.

E o que expliquei? Sofrendo, expliquei a causa do sofrimento e o caminho que leva à destruição do sofrimento, pois isso é útil.²¹⁰

Dessa forma, a que nos importaria as possibilidades do pós-vida? A que nos importa a existência de Deus? Se voltarmos nossa atenção a *O Guardador de Rebanhos* obteremos resposta: besteira, diria o poeta,

Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, Aqui estou!
(PESSOA, 2004, pp. 32-33)

²¹⁰ Idem, p. 36. Traduzido e adaptado por Smith e Novak.

“O mistério das cousas?/Sei lá o que é mistério!”²¹¹, ele poderia nos dizer. Constituição íntima das coisas, sentido íntimo do universo; para que isso? “Há metafísica bastante em não pensar em nada”²¹², concluiria, pois,

Pensar em Deus é desobedecer a Deus,
Porque Deus quis que o não conhecêssemos,
Por isso não se mostrou...
(PESSOA, 2004. p. 35)

Crer no Mundo? Somente a sua maneira:

Creio no Mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
(PESSOA, 2004, p. 26)

Mas, se devemos nos distanciar de pensamentos infrutíferos, em que direção devem se guiar os pensamentos? Buda certamente diria que em favor do desapego e do esclarecimento. À visão do poeta, sobram-se as sensações verdadeiras, o mundo em completo e natural resplendor, despossuído de indagações e suposições sobre sua origem ou seu sentido; apenas a natureza em si mesma:

Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o Sol
E a pensar muitas coisas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o Sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do Sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do Sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa.
(PESSOA, 2004, p. 31)

Não há espaço para o apego ou para as mencionadas *noções elaboradas*, há apenas contemplação. Não precisamos nos aquietar, pelo contrário, que

Sejamos simples e calmos

²¹¹ PESSOA, 2004, p. 31.

²¹² Idem, ibidem.

Como os regatos e as árvores,
 E Deus amar-nos-á fazendo de nós
 Nós como as árvores são árvores
 E como os regatos são regatos,
 E dar-nos-á verdor na sua primavera,
 E um rio aonde ir e ter quando acabemos
 E não nos dará mais nada, porque dar-nos mais seria tirar-nos
 mais.

(PESSOA, 2004, p. 35)

Metafísica? Misticismo? O seu “misticismo é não querer saber./É viver e não pensar nisso”.²¹³ O necessário, na realidade, é simples, é muito pouco,

O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando se vê,
 E nem pensar quando se vê,
 Nem ver quando se pensa.

(PESSOA, 2001, p. 60)

Mas isso, alerta o eu-lírico no mesmo poema, "Isso exige um estudo profundo/Uma aprendizagem de desaprender"²¹⁴. Como o Buda alertou, o conhecimento das Quatro Nobres Verdades exige um tremendo esforço, uma ressignificação da maneira como se enxerga o mundo. O resultado, em contrapartida, parece ser uma sabedoria e uma felicidade incomensuráveis; abrem-se os olhos e a mente para a realidade verdadeira.

No entanto, não cabe aqui argumentar em qual medida esse conhecimento é completamente assimilado pelo eu-lírico; não teríamos material suficiente para isso. E, mesmo se tivéssemos, seria difícil calcular em que medida alguém se dedica verdadeiramente a algum tipo de espiritualidade; essa verificação é normalmente limitada à consciência de cada um, que sabe precisamente em que medida se dedicou a qualquer atividade. O que podemos verificar consta em termos de postura: uma poesia que, à sua maneira, constantemente alude à libertação mental, à contemplação da natureza, à experiência primeira através dos sentidos, à uma espécie de feliz satisfação com o ciclo natural da vida. Algo que, posto nesses termos, parece assemelhar-se um tanto com a filosofia de Gautama.

²¹³ Idem, p. 67.

²¹⁴ Idem, p. 60.

Podemos lembrar: tal foi “o efeito libertador que a completa compreensão”²¹⁵ das Nobres Verdades haviam tido sobre Gautama, que ele se tornou um Buda; e tal parece ser o efeito libertador dessa sabedoria de vida descoberta pela poeta, que esse, pensando com os olhos e com os ouvidos, afirma, em êxtase:

Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz.
(PESSOA, 2004, p. 44)

Por fim, se nos apegarmos um pouco mais ao preciosismo da tradução, podemos encontrar um último detalhe dentro deste tópico. Segundo Harvey (2019), a respeito da expressão em Pali *ariya-sacca* (Nobres Verdades), embora o termo *sacca* seja regularmente usado no sentido de “verdade”, é também interpretado como “realidade”, “um achado genuinamente real”²¹⁶, uma maneira de ser enxergar a realidade *da forma como ela realmente é*; Quatro Realidades Verdadeiras seria, portanto, uma tradução mais precisa.

Nesse sentido, a anunciação de Caeiro encaixa-se com mais precisão e exige de nós ainda mais reverência:

Sou o Descobridor da Natureza.
Sou o Argonauta das sensações verdadeiras.
Trago ao Universo um novo Universo
Porque trago ao Universo ele-próprio.
(PESSOA, 2004, p. 86).

4.2 A tradição da floresta

Mesmo que tenhamos mencionado ora ou outra a relevância do ambiente na poesia de Caeiro, é justo que foquemos um tanto mais nossa lente. Não poderíamos discorrer sobre *O Guardador de Rebanhos* se ignorássemos o espaço em que foi criado; isso seria também ignorar parte intrínseca de sua personalidade.

A bem da verdade, se pudéssemos transformar toda a mimese de uma obra literária numa única pintura a óleo, *O Guardador de Rebanhos* certamente formaria incomparável paisagem. Não é raro encontrar versos que aludam à paz da natureza, à beleza dos rios ou à força da luz solar. O apreço pelo espaço campestre é

²¹⁵ HARVEY, 2019, p. 52.

²¹⁶ HARVEY, 2019, p. 79.

incontestável, e aparece, com efeito, em quase toda estrofe. É justo que seja, de fato; Á medida que vamos coletivamente nos distanciando do espaço rural, acabamos por esquecer daquilo que o Buda chamava de “necessidade espiritual de se estar atentamente ‘ligado a terra’”²¹⁷. A vida moderna, intrincada nas relações sociais urbanas, demanda um estilo de vida muito específico, bastante diferente dos tempos sociais do campesinato. O ritmo de trabalho, por vezes, nos consome boa parte da convivência com os outros núcleos sociais: a família, o lazer, a arte. Acabamos por sentir que vivemos num ritmo cada vez mais acelerado e intenso, retidos num presente condicionado pela constante demanda de produção e consumo.

O poeta não, ele sabe exatamente onde deveria estar quando anuncia:

Toda a paz da Natureza sem gente
Vem sentar-se a meu lado.
(PESSOA, 2004, p. 23)

Os versos traduzem concisa e exemplarmente um sentimento que parece atravessar o livro todo. Um sentimento de sugestão imperativa, de conselho, como se quisesse estabelecer um resgate de memórias: desenterrar a lembrança daquele lugar que, frequente e carinhosamente, chamamos apenas de interior; lugar que é geograficamente diferente para cada um.

É justo acrescentar, no entanto, que, sim, talvez não fosse essa a intenção nos anos de publicação; hoje, no entanto, ressoa mais profundamente. Ainda que o eu-lírico não esteja necessariamente comparando seu lugar com outras possibilidades de moradia, é difícil para o interlocutor que hoje vive no fluxo das cidades não se colocar imediatamente em contraste.

Após algum tempo de experimentação da vida pós-industrial, alguns de certo diriam que o poeta dispõe de um espaço privilegiado. A memória do ruralismo traz aquela espécie de nostalgia dos antigos ritmos de vida menos exigentes e, ao que nos parece olhando daqui, menos preocupantes; aquele bucolismo típico dos românticos.

Mas privilegiado por quê? Por dispor do mencionado ritmo de vida antigo, focado na produção individual, num certo distanciamento e na vida autossuficiente? Talvez, mas podemos ir mais adiante. Privilegiado, também, o budismo poderia dizer,

²¹⁷ HARVEY, 2019, p. 50.

por não estar contaminado – ou, no mínimo, menos contaminado – com os estímulos adversos do cotidiano urbano: o consumo, o vício, a fome etc.

Se olharmos para a história do Budismo Theravada em busca de razões para distanciar-se de centros urbanos, encontraremos toda uma história de mosteiros reclusos. A chamada *Tradição da Floresta* é o termo que se dá à tradição de certos mosteiros theravadins de se afastarem das cidades, em benefício da prática solitária. Da perspectiva deles, a vida sagrada é mais proveitosa quando exercida integralmente num espaço apropriado, em que as distrações se tornam mínimas e há um contato imediato com a natureza.

Como exemplo, podemos encontrar a seguinte seção explicativa no site oficial do mosteiro *Abhayagiri*, da Califórnia:

A tradição do Budismo Theravada na Tailândia é composta por vários tipos e ramos diferentes de mosteiros. A maioria das vilas e cidades na Tailândia tem pelo menos um mosteiro, que normalmente serve como espaço para cerimônias, preces, atividades culturais, além de um lugar para educação e medicina. Os mosteiros tailandeses diferem-se muito em variedade e expressam uma série de funções e abordagens diferentes da vida monástica. Alguns mosteiros focam em cânticos e cerimônias; alguns em estudo e engrandecimento intelectual; alguns em medicina e bênçãos espirituais; alguns na prática da meditação. Em mosteiros urbanos, os monges são frequentemente encorajados a focarem-se em estudos e obrigações administrativas, com dedicação ocasional à meditação. Além de variarem sua abordagem em relação à vida monástica, os mosteiros também diferenciam-se em termos de quão meticulosamente levam em consideração o *Vinaya*, o código budista de disciplina monástica. A Tradição Tailandesa da Floresta é o ramo de Budismo Theravada na Tailândia que segue de maneira mais restrita as disciplinas ensinadas originalmente pelo Buda. A Tradição da Floresta também enfatiza fortemente a prática meditativa e a experiência individual como o foco principal da vida monástica. Mosteiros da floresta são primariamente orientados pela prática do caminho da intuição contemplativa, que inclui viver disciplinarmente, em renúncia e meditação, para que se possa alcançar a verdade e a paz interiores ensinadas pelo Buda. Viver uma vida de austeridade permite aos monges explorar clara e diretamente as causas fundamentais do sofrimento dentro de seus corações e interiormente cultivar o caminho que segue em direção à liberdade e a suprema felicidade. Monges da Floresta vivem frugalmente com poucos pertences. Isso promove a alegria de uma vida livre e os auxilia a subjugarem a ganância, o orgulho, e outras corrupções que infestam a mente.²¹⁸

²¹⁸ Abhayagiri Monastery. **Abhayagiri**: a buddhist monastery in the Thai Forest Tradition of Ajahn Chah, 2021. Thai Forest Tradition. Disponível em: <<https://www.abhayagiri.org/about/thai-forest-tradition>>. Acesso em: 01 de fev. de 2021. Tradução do autor.

Seria difícil afirmar que o espaço natural representa para Caeiro tudo o que representa para um monge da Tradição da Floresta – isso foge um tanto de nosso escopo e gabarito. Comparativamente, no entanto, não é difícil encontrar pontos de contato. A tal “paz da natureza sem gente” parece se encaixar tão bem na postura de Caeiro (*o não pensamento* em benefício da contemplação) quanto se encaixa na filosofia de reclusão desses monges. Não existem, de fato, versos em *O Guardador de Rebanhos* que mencionem desejos relativos a posses materiais, vontades sensuais ou à ganância. Ainda que se possa argumentar que há alguma espécie de orgulho, parece ser aquele tipo com o qual contam todos os homens e todas as mulheres que estão sabiamente felizes com suas condições de vida. Nesse sentido, a aldeia de que dispõe Caeiro parece surtir-lhe tanto efeito quanto almejavam os mosteiros que optaram pela solidão da Natureza.

Um fragmento do Cântico que tipifica esse sentimento de liberdade do espaço natural pode ser encontrado sob o título de *A Floresta*. Nele, um *devata*²¹⁹ questiona qual é a natureza da satisfação daqueles monges que optaram pela reclusão:

Estando ao seu lado, um *devata* se dirigiu ao Abençoado com um verso:

Vivendo na natureza,
mantendo-se em paz, permanecendo casto,
comendo apenas uma refeição por dia:
por que suas faces são
tão brilhosas e serenas?

[O Buda:]

Eles não lamentam o passado,
não anseiam pelo futuro.
Eles sobrevivem no presente.
É por isso que suas faces
são brilhosas e serenas.
De ansiar pelo futuro,
de lamentar-se pelo passado,
tolos murcham-se
como um junco verde cortado.²²⁰

O *viver* o presente, a paz da natureza, a liberdade da vida frugal, todos esses termos parecem metáforas equivalentes em relação ao contato do homem com os

²¹⁹ Seres divinos que habitam os céus superiores de renascimento.

²²⁰ Arañña Sutta: The Wilderness (SN 1.10), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (BCBS Edition), 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn01/sn01.010.than.html>>. Acesso em: 27 de set. de 2020. Tradução do autor.

processos biológicos naturais. A plena passagem das estações, o ciclo alimentar, o silêncio, tudo isso representa um caráter naturalista do mundo, que se opõe muito à vida como a conhecemos nos termos urbanos. Os processos que construímos na cidade – a tecnologia, a urbanização, a fartura, o luxo – tudo isso nos afasta um tanto daquele contato primevo com os fenômenos mais naturais da realidade: a passagem da vida, a impermanência de todas as coisas, a percepção de que nada, de fato, nos pertence materialmente.

Aqueles que optam pela reclusão, experienciam esses fenômenos frontalmente, no entanto; acostumam-se com eles, aceitam-nos. Assim como os monges da floresta de faces brilhosas e serenas, Caeiro também os aceita e os contempla. Ele sobrevive no presente, como vimos; vive sem pensar em fazê-lo.

É interessante que essa discussão não se limite a uma ou duas menções isoladas durante a leitura. Na realidade, como já foi mencionado, os pontos de contato são recorrentes, aparecem frequentemente em graus mais ou menos elevados durante a maioria dos poemas. A impressão que temos é a de estamos percorrendo sobre concepções já muito bem absorvidas pela identidade do eu-lírico. De modo que, à medida que ele nos apresenta sua construção de mundo, alguns temas acabam por se repetir, estabelecendo uma lógica interna. Uma coisa leva a outra: a natureza leva à contemplação dos fenômenos e a não necessidade de pensar, a não necessidade de pensar leva à natureza e à contemplação dos fenômenos.

Dito isso, um episódio especial merece certo destaque. No poema III, deparamo-nos com uma situação curiosa: um momento em que, debruçado sob uma janela à luz do entardecer, o poeta põe-se a ler o livro de Cesário Verde até lhe arderem os olhos:

Leio até me arderem os olhos
O livro de Cesário Verde.

Que pena que tenho dele! Ele era um camponês
Que andava preso em liberdade pela cidade.
Mas o modo como olhava para as casas,
E o modo como reparava nas ruas,
E a maneira como dava pelas coisas,
É o de quem olha para árvores,
E de quem desce os olhos pela estrada por onde vai andando
E anda a reparar nas flores que há pelos campos...

Por isso ele tinha aquela grande tristeza
Que ele nunca disse bem que tinha,

Mas andava na cidade como quem anda no campo
E triste como esmagar flores em livros
E pôr plantas em jarros...
(PESSOA, 2004, p. 28)

A menção ao poeta de *O sentimento dum ocidental* é interessante em vários níveis. Primeiramente, estabelece algum grau de intertextualidade; admite que o eu-lírico consumia e apreciava certo nível de poesia. Mas, mais importante, revela o tipo de sentimento que a leitura do poeta brotava em Caeiro: pena. Isso faz especial sentido se colocarmos Caeiro no papel político-social de sua época – como prezava Zhirmunsky.

Uma das primeiras qualidades que, normalmente, são destacadas à memória do nome de Cesário Verde, é a força expressiva de suas imagens-versos. Em especial, em *O sentimento dum ocidental*, a força pictográfica dos versos com os quais descreve os melindres de uma cidade em pleno processo de industrialização nos transmite imagens precisas: a sujeira, a melancolia, a desgraça amontoam-se em benefício de um suposto progresso industrial; que não é nem tanto social.

Construída sob esse contexto histórico, a leitura de Cesário Verde só poderia lhe causar este sentimento: pena. Na ótica de Caeiro, os versos de Verde causam pena em duplo sentido. Em primeira instância, décadas depois, ele presencia a consolidação do que em Verde era o início da ascensão da era de produção e consumo em massa; uma era que avançava sem que nenhum daqueles martírios houvesse obtido solução²²¹. Em segunda instância, Caeiro observava – transcorrido em versos – o desperdício daquele olhar atento e sagaz; um olhar que poderia ser muito mais aproveitado se se dirigisse ao mesmo foco de que compartilhava Caeiro: em direção à Natureza, à contemplação satisfeita. Ao invés disso, o poeta “andava preso em liberdade pela cidade”²²², com um sábio olhar apontado às direções incorretas.

Porque, afinal, Caeiro não precisava conviver com o espaço urbano para que obtivesse esclarecimento. Na realidade, ela via e sabia de tudo que precisava da sua própria morada:

²²¹ O exemplo que sustenta essa inferência é o episódio do qual Caeiro escuta os lamentos do “homem da cidade” (PESSOA, 2004, p.69) acerca de justiça social sem que lhe entendesse. Muito provavelmente porque, para Caeiro, a própria escolha da cidade como objeto de morada já lhe era conceito absurdo, quaisquer fossem as circunstâncias.

²²² PESSOA, 2004, p. 28.

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do Universo...
 Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,
 Porque eu sou do tamanho do que vejo
 E não do tamanho da minha altura...
 (PESSOA, 2004, p. 36)

Nesse sentido, sua aldeia era tão grande quanto o próprio Universo; era tão grande quanto precisava ser.

Certa vez, ao ser questionado se era possível chegar ao Nirvana, ou à iluminação, através de viagens (como se fossem um lugar físico a se alcançar), Buda afirmou em um de seus sermões, apontando para o corpo físico do questionador:

Declaro que esta carcaça com uma braça de comprimento, dotada de percepção e de um órgão mental, contém em si o mundo, a origem do mundo, a cessação do mundo [Nirvāṇa] e o caminho que conduz à cessação do mundo (SN.i.62 (SB.209-10)).²²³

A metáfora tem mensagem clara: o *Nirvana*, (a Verdade, a Iluminação, a Realidade Verdadeira), não está num lugar físico que se possa alcançar depois de longas viagens; não está nem longe, nem distante, mas dentro. O conhecimento, a percepção, a intuição de que precisamos esteve sempre dentro de nós mesmos. O “mundo” – por que não *dukkha*? – começa e termina dentro de nós. Caeiro, mestre, sabe disso como ninguém:

Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
 Sei a verdade e sou feliz.
 (PESSOA, 2004, p. 44)

4.3 A passagem

Quando falamos de estabelecer um contator maior e mais direto com a natureza (com os seus ciclos, com a realidade), inevitavelmente reservamos um espaço para ponderar sobre um de seus principais fenômenos: o fim. Inevitavelmente, uma das principais características de qualquer jornada é o fim; assim como os ciclos de vida e morte são tão intrinsecamente naturais à Biologia. Falar sobre *natural*, também é falar de começos e fins, sem dúvida.

²²³ HARVEY, 2019, p. 100.

No Budismo, também, o fim é uma marca extremamente importante. A *passagem*, como é frequentemente mencionada, é uma das compreensões mais relevantes no trajeto daqueles que buscam a felicidade e a satisfação. A noção da impermanência (todas as coisas são finitas) pode parecer, para alguns, percepção óbvia, mas estar plenamente satisfeito com seus efeitos é uma difícil meta. Conhecer essa noção auxilia a nos livrarmos do apego; aceitar a movimentação natural da vida; aceitar o fluxo contínuo de pensamentos, sejam esses bons ou ruins; e ou simplesmente seguir adiante.

Lidar com a adversidade da vida nunca será tarefa pequena. Um bom exemplo é a noção de que nem mesmos os *Arahat*, – aqueles se iluminam tão semelhantemente ao Buda e são, por isso, dotados de semelhante sabedoria – conseguem passar incólumes pelos conflitos da existência. De acordo com Harvey,

É comum se acreditar que o Nirvãna durante a vida seja um estado constante do *Arahat*, mas isso não parece ser possível (Harvey, 1995a, pp. 180-97). Como o Nirvãna é o sinônimo da cessação de tudo o que é *dukkha* e o Nirvãna alcançado durante a vida não é considerado inferior ao Nirvãna alcançado após a morte em nenhum aspecto (Sn.876-77), ele não pode estar sempre presente, porque o *Arahat* em algum momento experimentará a dor física. Além disso, o simples fato de andar pela rua é estar à mercê de estados condicionados como a sensação/sentimento e a consciência.²²⁴

A todo momento, podemos estar prestes a lidar com sensações ruins, lembranças tristes, situações inconvenientes, ou mesmo aqueles súbitos estados melancólicos. O importante, diria o Budismo, é ter a certeza de que, assim como todos os fenômenos, os pensamentos infelizes também são passageiros.

Se tomarmos esse conceito como outro ponto de contato importante, o encontraremos no momento em que Caeiro conscientemente afirma estar doente:

As quatro canções que seguem
 Separam-se de tudo o que eu penso,
 Mentem a tudo o que eu sinto,
 São do contrário do que eu sou...

Escrevi-as estando doente
 E por isso elas são naturais
 (PESSOA, 2004, p. 50)

²²⁴ HARVEY, 2019, p. 103.

O que alinha aqui a perspectiva de Caeiro com a do budismo é o fato de que o poeta sabe que se encontra num estado doente da consciência; enquanto, ao mesmo tempo, sabe que tal estado é natural e passageiro. Estando doente, surge em Caeiro aquilo que ele tanto despossuía, o desejo:

Quem me dera que eu fosse o pó da estrada
E que os pés dos pobres me estivessem pisando...

Quem me dera que eu fosse os rios que correm
E as lavadeiras estivessem à minha beira...

Quem me dera que eu fosse os choupos à margem do rio
E tivesse só o céu por cima e água por baixo...

Quem me dera que eu fosse o burro do moleiro
E que ele me batesse e me estimasse...
(PESSOA, 2004, p. 53).

Essas tais “canções tristes” são muito importantes. Elas não atestam uma contradição entre o Budismo e Caeiro; na realidade, atestam mais um conhecimento em comum: a passagem.

Até esse momento, o que delimitamos poderia ser considerado uma espécie de jornada: nós o observamos contar sua perspectiva de vida, compartilhar de sua morada, ensinar-nos um modo de viver.

A impressão de que somos uma espécie de aluno, um aprendiz do poeta, – enquanto ele nos apresenta toda uma filosofia rústica – não deve ser à toa. Quando nos perguntamos a razão de um homem que opta por não pensar em fazer poesia, encontramos versos como:

Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes
À sua estupidez de sentidos...
Não concordo comigo mas absolvo-me,
Porque só sou essa coisa séria, um intérprete da Natureza,
Porque há homens que não percebem a sua linguagem,
Por ela não ser linguagem nenhuma.
(PESSOA, 2004, p. 68).

Visto dessa forma, além de justificar o uso da linguagem, – dessa vez a poesia toma o lugar da intuição – seus poemas parecem se tornar um guia, um ensinamento; como se o poeta nos entregasse uma outra possibilidade de vida, diferente daquela a que somos normalmente condicionados.

Ele estaria fazendo o que no Budismo Theravada é conhecido como fruição kármica:

Na tradição Theravada, um ato frutífero do ponto de vista kármico pode ocorrer não apenas por meio da demonstração de empatia (*anumodana*) pela ação auspiciosa de alguém, mas também por meio da transferência ou do compartilhamento da qualidade auspiciosa de um ato (*patti* – o que foi ganho) com outro ser. [...] A fruição kármica pode e deve ser compartilhada com outros. Doar, por exemplo, gera fruição kármica; quanto mais fruição se compartilhar, mais fruição passará a existir – ao contrário de dinheiro ou bens materiais –, e a felicidade aumentará no mundo! Compartilhar fruição kármica é uma maneira de espalhar os benefícios kármicos das boas ações, como gesto de boa vontade.²²⁵

Através de sua poesia, – seu próprio *Dharma!* – Caeiro nos transmite tudo aquilo de que absorveu da vida. Como etapa primordial de sua jornada, ele torna-se professor-guia, deseja-nos boa-venturança, faz fluir o *karma*.

Dessa maneira, fecham-se as lacunas, conclui-se o trabalho. O poeta aprendeu, iluminou-se, compartilhou de sua sabedoria com o mundo. Sua jornada é finalizada; tudo está completo.

Aliás, quase tudo; sobrou apenas uma etapa: sobrou a passagem. Dessa vez, a passagem da própria vida para um estado novo, iluminado.

Diz um certo verso do Cãnone Pali:

Quando a consciência de alguém é dedicada
à renúncia, à reclusão,
à não-aflição, ao fim do apego,
ao fim do desejo e da desilusão,
— vendo a elevação dos sentidos —
a mente é verdadeiramente liberada.
Para aquele monge, devidamente liberado,
com o coração em paz,
não há nada a ser feito,
nada a adicionar
ao que foi feito.
Assim como uma pedra sólida não é movida pelo vento,
igualmente todas as formas, sabores, sons
aromas, contatos,
ideias desejáveis e não desejáveis
não tem feito algum sobre quem é tal.
A mente
— firme, totalmente liberada —
foca-se em

²²⁵ HARVEY, 2019, pp. 74-75.

sua passagem.²²⁶

De mente liberta e trabalho concluído, Caeiro foca-se em sua passagem:

Da mais alta janela da minha casa
Com um lenço branco digo adeus
Aos meus versos que partem para a humanidade.
(PESSOA, 2004, p. 87)

Cadeiras às mesas; apagam-se as luzes, fecham-se as portas. É chegado a hora de se recolher:

Meto-me para dentro, e fecho a janela.
Trazem o candeeiro e dão as boas-noites.
E a minha voz contente dá as boas-noites.
Oxalá a minha vida seja sempre isto:
O dia cheio de sol, ou suave de chuva,
Ou tempestuoso como se acabasse o Mundo,
A tarde suave e os ranchos que passam
Fitados com interesse da janela,
O último olhar amigo dado ao sossego das árvores,
E depois, fechada a janela, o candeeiro aceso,
Sem ler nada, sem pensar em nada, nem dormir,
Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito,
E lá fora um grande silêncio como um deus que dorme.
(PESSOA, 2004, p. 89)

Para nós, fica a poesia, o trabalho de uma vida, um *Dharma* experienciado; para ele, o infinito.

²²⁶ Sona Sutta: About Sona (AN 6.55), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (BCBS Edition), 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an06/an06.055.than.html#stock2>>. Acesso em: 28 de set. de 2020. Tradução do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*But these farewells, I said, are the way of things.*²²⁷

(Louise Glück, Faithful and Virtuous Night)

Mesmo ao término deste percurso de estudo, continuo com a compreensão de que o termo mais adequado para intitular o que ora apresento é o termo projeto. Primeiro porque é o que este trabalho representa em dimensão: um projeto, uma hipótese de leitura. Segundo porque, não nos foi investida qualquer autoridade institucional para que afirmássemos categoricamente quaisquer enunciações sobre a religião de Gautama. Por isso, persistimos: um projeto.

E esse termo não nos interessa apenas porque entendemos este estudo como um projeto, mas também porque muito do que parece ficar após a experiência de leitura do poeta camponês é algo bem nesses termos: um projeto também, observávamos um projeto de vida dotado de incrível e singular sabedoria. Parecidamente como os textos sagrados nos falam sobre projetos de vida.

Ainda assim, é preciso certo cuidado com afirmações categóricas. Ao que se sabe (HARVEY, 2019), apenas um *Arahat* tem a capacidade de reconhecer outro *Arahat*; e não estamos aqui para supor qual é o nível de *Estado Buda* do eu-lírico de *O Guardador de Rebanhos*.

Dito isso, um termo ressalta com especial brilho quando se pensa em considerações finais. É dito na tradição budista que aquele que experimentou os fenômenos descritos pelo Buda acaba por despertar o *olho do Dharma*. Tendo presenciado o mundo *como ele é de fato*, tendo-o conhecido, esse indivíduo passa a ser “aquele que ‘viu o Dharma, alcançou o Dharma, conheceu o Dharma, sondou/mergulhou no Dharma’”²²⁸; ou seja, de uma forma de outra, experimentou individualmente alguma parte daquilo que o Buda chamava de *Verdade*.

Dentro de nossa hipótese de leitura, o que seria Caeiro senão o poeta que entrou para o *fluxo do Dharma*?

Através de sua própria intuição, de seu próprio caminho, o poeta ibérico contemplou, aprendeu, elevou-se a um estado singular de felicidade e de sossego. Não satisfeito, fez de sua poesia um guia, teceu seu próprio *Dharma*. Não por soberba

²²⁷ Mas estas despedidas, eu disse, são o jeito das coisas.

²²⁸ HARVEY, 2019, p. 115.

ou por riqueza, ela se fez naturalmente; ser poeta não era ambição sua, – como dizia, – era sua “maneira de estar sozinho”²²⁹, sua meditação.

Compartilhando sua morada, o poeta avisou sobre o perigo das cidades e dos pensamentos elaborados. Fez-se exemplo de uma filosofia de vida diferente, ligada à natureza e à contemplação; uma perspectiva singular, simples e coesa.

O que fica é uma postura, um modo de vida bastante budista; uma tradição da floresta rural, localizada em contraste com as políticas de seu espaço-tempo.

Por fim, fecham-se as cortinas. Os versos partem para a humanidade, enquanto o poeta se despede, focado em sua própria *passagem*. Para a posteridade, fica uma poesia aparentemente simples, profundamente rica em significado, sabedoria, e – dentro da nossa hipótese – espiritualidade.

Aos leitores que se tornam parte do seu *sangha*, fica o *Dharma*-poesia; ao poeta, fica o infinito.

²²⁹ PESSOA, 2004, p. 24.

REFERÊNCIAS

ABHAYAGIRI MONASTERY. **Abhayagiri**: a buddhist monastery in the Thai Forest Tradition of Ajahn Chah, 2021. Thai Forest Tradition. Disponível em: <<https://www.abhayagiri.org/about/thai-forest-tradition>>. Acesso em: 01 de fev. de 2021.

ARAÑÑA SUTTA: The Wilderness (SN 1.10), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn01/sn01.010.than.html>>. Acesso em: 27 de set. de 2020.

BODHI, Bhikkhu. **In the Buddha's words: an anthology of discourses from the Pali canon**. Somerville: Wisdom Publications, 2005.

BUDDHAVAGGA: AWAKENED (Dhp XIV), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.14.than.html#dhp-183>>. Acesso em: 09 de jan. de 2021.

GAMA, Rinaldo. **O guardador de signos: Caeiro em pessoa**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

GYATSO, G.K. **Introdução ao budismo: uma explicação do estilo de vida budista**. 6ª ed. São Paulo: Tharpa Brasil, 2017.

HARVEY, Peter. **A tradição do budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas**. São Paulo: Cultrix, 2019.

MOISES, Leyla Perrone. Pessoa e Freud: “translação” e “sublimação”. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 34, n. 52, p. 237-246, ago. 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062011000100025>. Acesso em: 12 dez. 2020.

MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. 37ª ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

NITRINI, Sandra. **Literatura Comparada: História, Teoria e Crítica**. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2015.

PESSOA, Fernando. **Poesia / Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry. Perry Schmidt-Leukel: Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo. **REVER: Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, número setembro, ano 7, p. 149-156, set. 2007. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/f_usarski2.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2021.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. **Budismo: uma introdução concisa**. São Paulo: Cultrix, 2004.

SONA SUTTA: About Sona (AN 6.55), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an06/an06.055.than.html#stock2>>. Acesso em: 28 de set. de 2020.

YAMAKAVAGGA: Pairs (Dhp I), translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. **Access to Insight (BCBS Edition)**, 30 de nov. de 2013. Disponível em: <<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.01.than.html>>. Acesso em: 10 de jan. de 2021.