

ROSTOS DE UM *BUDHA TUPINIQUIM*: BREVE PANORAMA SOCIAL DO BUDISMO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

*Victor Breno Farias Barrozo**

RESUMO

Nos últimos anos, o Budismo vem ganhando não apenas visibilidade no espaço público-midiático do país – através da adesão entre celebridades ou pelo uso de objetos e práticas religiosas terapêuticas no cotidiano dos brasileiros – mas também pelo crescimento numérico expresso pelas devoções coletivas (criação de novos templos, centros, *workshops*, etc) e pela auto-declaração de pertença de um contingente cada vez maior de indivíduos, como se vê nos censos do IBGE. Paralelamente a estes dados, surgem diversas pesquisas acadêmicas sobre as “religiões orientais”, e particularmente sobre Budismo, interessadas em compreender o processo de formação histórica, características e dinâmicas dessa religião em solo nacional. Destaca-se dentre esses estudos, os departamentos de Ciências da Religião nas universidades brasileiras que têm sido responsáveis pela condução de publicações, grupos de pesquisa e eventos que vem ampliando as discussões em torno do Budismo. O presente artigo pretende fornecer um esboço panorâmico sobre a situação social do Budismo no campo religioso brasileiro. Para tanto, destacar-se-á as discussões que envolvem as pesquisas sobre essa religião no contexto acadêmico, apontando as problematizações centrais levantadas pelos especialistas. Será exposto o processo de implantação, desenvolvimento histórico e realidade atual dos diversos “Budismos” no país. Também, apresentar os dados estatísticos dos números, distribuição geográfica, e questões metodológicas da quantificação do Budismo em solo nacional. Tal trabalho pretender oferecer subsídios para introdutórios sobre o estudo do Budismo no Brasil.

Palavras-chave: Budismo; Campo Religioso Brasileiro; Ciências Sociais da Religião.

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Membro do SOCIUS - Núcleo de pesquisas socioantropológicas da religião e modernidade. E-mail: victorbrenofb@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

A realidade social das religiões no Brasil tem sido marcada nos últimos anos por um forte dinamismo e tensão que vêm metamorfoseando o quadro religioso nacional. Como afirma Camurça (2006), há uma pluralização das ofertas religiosas e a diversificação dos trajetos de identificação dos indivíduos que, entre os pêndulos dos declínios/crescimentos numéricos das instituições, e das (re)elaborações entre tradições/modernidades, modificam significativamente o campo religioso brasileiro. Neste cenário, o religioso se mostra como um fenômeno complexo sobre o qual é preciso desenvolver um olhar atento na compreensão das tanto das particularidades, quanto das nuances que constituem a dinâmica das diferentes tradições religiosas no país. Para Monteiro (2006) o processo de modernização que afeta o religioso no Brasil deve nos levar a uma análise mais crítica das transformações das crenças e símbolos religiosos no interior das tradições constituídas, além dos números e dados dos censos estatísticos.

Dentro deste quadro de mudanças, revelam-se particularmente intrigantes e convidativas o universo das “religiões orientais”, que, a partir da segunda metade do século XX, começam a ganhar maior visibilidade e destaque na composição do campo religioso brasileiro. Impetrando um processo de “orientalização” de parcela das práticas e crenças religiosas no Brasil, estas tradições religiosas tem contribuído para a produção tanto de um acento da diversidade religiosa presente no país, como também, fornecendo um novo substrato simbólico para as reelaborações identitárias das espiritualidades em nosso contexto. Atualmente, àqueles que se identificam com alguma dessas “religiões orientais”, de acordo com o censo IBGE 2010, são algo em torno de 0,22% da população (415.267 pessoas).

Dentre estes grupos, notadamente se destaca o Budismo, com 243.966 pessoas – pouco mais da metade do número de indivíduos da classificação anterior – quantificando 0.13% da população. Com isso, temos que o Budismo representa não apenas a tradição religiosa oriental estatisticamente mais expressiva no país, como também àquela das mais importantes para compreendermos esse “acento oriental” da conjuntura religiosa nacional. Desta forma é de fundamental importância elucidarmos alguns dos elementos que constituem um panorama social do Budismo



no Brasil, de um lado, para uma problematização a respeito desse segmento religioso no país e, de outro, para delinear com mais clareza os contornos que formam panorama das religiões hoje.

No presente texto nos propomos a fornecer um quadro panorâmico da situação social do Budismo no Brasil. Para tanto, destacar-se-á as discussões que envolvem as pesquisas sobre essa religião no contexto acadêmico, apontando as problematizações centrais levantadas pelos especialistas. Será exposto o processo de implantação, desenvolvimento histórico e realidade atual dos diversos “Budismos” no país e as diferentes correntes e escolas desta no país. Também, abordar os dados estatísticos dos números, distribuição geográfica, e questões metodológicas da quantificação do Budismo em solo nacional. Com tais dados pretendemos oferecer subsídios introdutórios para o estudo do Budismo no Brasil.

2 SITUAÇÃO DAS PESQUISAS SOBRE O BUDISMO NA ACADEMIA BRASILEIRA

Ao longo dos dois últimos séculos, especialmente a partir dos processos de globalização e da redução das distâncias étnico-culturais entre o ocidente e oriente, o Budismo vem passando por um movimento de expansão e crescimento entre diversos países da Europa, Estados Unidos e, mais recentemente, na América Latina. No Brasil, esta tradição religiosa chega aproximadamente há 150 anos, com grupos de imigrantes asiáticos vindos com objetivos – de uma forma em geral – econômicos e comerciais. Desde então, surge paralelamente, o interesse acadêmico pela compreensão a respeito das diversas expressões da prática religiosa budista aqui chegadas. Entretanto, estas irão se desenvolver de maneira bastante acanhada e pontual, não gerando estudos suficientes e satisfatórios para a problematização do Budismo no cenário nacional.

Somente em tempos mais recentes da produção acadêmica no Brasil, o Budismo tem ganhado maior interesse como objeto de estudos entre os pesquisadores. Muito embora já existisse uma presença significativa de budistas no país desde o século XIX, com grupos de imigrantes asiáticos, os trabalhos dedicados à análise e avaliação desta tradição religiosa no país remontam, de maneira formal, ao fim dos anos 90 e início de 2000. Através de uma série de pesquisas de caráter históricas e empíricas, tem-se desde então introduzido uma nova fase de



investigações, sobre um espectro temático de diversas práticas relacionadas à religião budista – como: correntes, comunidades, escolas, instituições e expressões e “técnicas” culturais.

Pode-se dizer que, nesse cenário, merecem destaque as pesquisas desenvolvidas pelos departamentos de Ciências da Religião no Brasil que, de maneira vanguardista, têm assumido um lugar de proeminência na produção de novos estudos sobre o Budismo. Pode-se dizer que, com a progressiva descentralização das pesquisas sobre cristianismos nos departamentos de Ciências da Religião nas universidades confessionais e a criação de novos cursos nas universidades federais, abriu-se um caminho para um novo status da pesquisa sobre religiões orientais e do Budismo no país. Esta é atestada por um número considerável de publicações¹, grupos de pesquisas² e eventos sobre a temática nos últimos anos.

Na realidade social brasileira, o Budismo vem ganhando certo destaque e visibilidade através de alguns fatores como: a multiplicação de grupos de diferentes tradições, com a publicação de vários livros sobre doutrinas, práticas e sabedorias budistas entre o público interessado, a adesão no cenário midiático de certos artistas³ a esta religiosidade e, com a realização de *workshops* e palestra motivacionais no âmbito profissional no país, crescimento numérico de denominações religiosas de tradição budistas, importação e procura de práticas terapêuticas e meditativas pelo público não apenas religioso, mas interessados em geral, absorção de noções,

¹ Para citar apenas alguns destes trabalhos sobre o Budismo produzidos dentro e a partir de departamentos de Ciências da Religião no Brasil destacamos: USARSKI, Frank. **O Budismo e as outras**: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2009; REDYSON, Deyve (org.). **Budismo e filosofia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013; GONÇALVES, Mario. MONTEIRO, Joaquim. REDYSON, Deyve. (orgs.). **Antologia Budista**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015; ANDRADE, Clodomir. **Budismo e a Filosofia Indiana Antiga**. São Paulo: Fonte editorial, 2015.

² Dentre alguns destes, vinculados a departamentos de Ciências da Religião no Brasil e registrados no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq, existem o *CERAL* – Centro de Estudo de Religiões Alternativas de Origem Oriental (PUC- SP) e *PADMA* - Religiões e Filosofias Orientais (UFPB).

³ No cenário brasileiro, não é difícil encontrar, entre os mais variados *magazines* (sejam impressos ou em versões digitais) de circulação periódica e popular sobre o “mundo das celebridades”, reportagens destacando a mudança de religião e adesão de personalidades midiáticas ao budismo. Um caso recentemente noticiado que torna-se representativo da diversidade religiosa do país, dos fluxos de trânsito religioso e da múltipla pertença dentro campo religioso brasileiro é a do ator Caio Blat que, se identifica hoje como um “espírita kardecista e budista”. CABRAL, Rodrigo. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/diversao/televisao/2013-10-23/caio-blat-sou-espirita-kardecista-e-budista.html>>



objetos e elementos das tradições religiosas orientais no cotidiano da cultura brasileira – são alguns exemplos. Tais fatores e fenômenos vêm colocando o Budismo na pauta dos interesses sobre os estudos da religião no Brasil, até então, pouco conhecido tanto do público em geral, como dos pesquisadores em particular.

No tocante a trabalhos publicado por pesquisadores no contexto das Ciências da Religião e que tornaram-se livros, destacamos dois que se constituem como referência sobre uma abordagem de natureza sistemática, histórica e analítica da implantação e desenvolvimento do(s) budismo(s) no Brasil. O primeiro é a obra *O Budismo no Brasil* (2002) organizada pelo professor Frank Usarski (PUC-SP) e que reúne um conjunto de textos produzidos por importantes nomes da pesquisa – nacionais e internacionais – sobre diversos aspectos e recortes específicos dos budismos no país. O segundo livro, este bastante recente, foi escrito pelo professor Deyve Redyson (UFPB) e que levou o título de *Os caminhos do Dharma no Brasil* (2016). Este último, consiste numa obra mais abrangente, não apenas pelo esforço de uma reconstituição biográfica e histórica dos personagens e episódios que formaram a trajetória desta religião, mas também, uma exposição sobre de que maneiras se deram a chegada e desenrolar de distintas tradições e escolas budistas em solo brasileiro.

Segundo o cientista da religião Frank Usarski (2006), as discussões em torno do Budismo no Brasil tem se desenvolvido em torno de três problemáticas centrais que, no meio acadêmico, vem direcionando certas reflexões acerca da situação dessa religião no país. Primeiro, há uma preocupação com respeito aos alcances e limitações dos métodos e técnicas empregadas pelos institutos censitários para uma devida quantificação dos indivíduos que se autodeclaram budistas. Compreende-se que, muito embora os dados fornecidos, especialmente pelo IBGE, reflitam uma referência substancial, de um lado, dos números de participantes dessa religião e, de outro, sobre os processos deflagrados de estagnação ou até mesmo do declínio do Budismo no Brasil, estes são insuficientes na qualificação do perfil e das trajetórias que compõem a construção de uma identidade religiosa budista.

Considerando o fato que a religiosidade brasileira é marcada matricialmente por seu aspecto difuso, sincrético e plural, torna-se tarefa complexa discriminar os

diferentes estilos de religiosidade budista que, normalmente, estão inseridos entre as amplas categorias de classificação utilizadas pelas pesquisas censitárias. Isso porque, a vinculação prática dos indivíduos ao Budismo se realiza de modos e graus distintos em relação aos níveis de comprometimento pessoal, (re)conhecimento do conjunto das doutrinas e participação nos ritos comunitários. Nesse sentido, seria necessária uma revisão e reajuste dos instrumentos de análise rumo a uma abordagem que privilegie de maneira mais específica as particularidades da formação das identidades budistas individuais e sua caracterização religiosa de um ponto de vista mais fenomenológico, a partir da experiência dos sujeitos.

Uma segunda problemática faz referência à questão das especulações que envolvem a ideia de um “Budismo brasileiro”. Para Usarski, esta discussão se coloca em torno do seguinte ponto: “sob quais condições uma religião transplantada é capaz de se adaptar às peculiaridades de sua nova cultura anfitriã?” (2006, p. 135). Sobre tal aspecto, se coloca a ponderação a respeito da eficácia das estratégias de aculturação das tradições budistas de transmitirem sua doutrina transpondo o “abismo” existente entre os universos culturais e simbólicos distintos de suas origens orientais para o solo brasileiro. Existiria uma série de fatos, de natureza sociológica e institucionais, que, estariam a limitar a capacidade do Budismo no Brasil de se inserir e desenvolver de maneira mais expressiva, colocando em suspenso as possibilidades e limitações de um identidade budista distintamente “abrasileirada”.

Por fim, o autor identifica dentro das pesquisas sobre o Budismo no Brasil, algumas tensões existentes entre uma postura metodologicamente “neutra” e “teórica” e leituras subjetivistas, ou percepções “crentes”, com respeito aos pesquisadores e suas pesquisas. O comprometimento da qualidade científica dos estudos do Budismo brasileiro, como de igual forma entre outras tradições religiosas, passa pelo risco inevitável e assumido de ser realizado, em grande medida, por participantes desta religião e a busca por maior objetividade em suas abordagens. Nesse sentido, haveria uma vez mais a necessidade de se pontuar certas diretrizes de caráter técnico que evitassem uma interpretação “contaminada” pela confissão de fé dos pesquisadores, podendo assim fornecer estudos e dados construídos mediante um processo rigoroso de submissão aos métodos científicos.



3 IMPLANTAÇÃO E DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO BUDISMO NO PAÍS

Entre os estudiosos do Budismo no Brasil, tem-se convencionalmente adotado uma abordagem tipológica “clássica” – ou, a mais usual entre os especialistas – que visa categorizar os diversos modelos existentes dessa prática religiosa no país. Essa metodologia subdivide dois grandes modelos, a saber: o “Budismo étnico” ou de “imigração” e, em segundo lugar, o “Budismo de conversão” (segmentado entre conversões de “primeira” e “segunda” geração). A partir da contribuição dos autores nacionais que de maneira direta contribuíram para uma reconstituição histórica e sociológica dos diversos momentos dessa religião, buscaremos traçar os principais aspectos que de como se constituem e como se desenvolvem cada uma destas linhas budistas no campo brasileiro.

3.1 Budismo étnico ou de imigração

Resultante do movimento migratório de grupos familiares e de indivíduos asiáticos a procura de oportunidades de emprego, o Budismo étnico chega por volta dos anos de 1810 como uma prática religiosa restrita a devoção pessoal ou no interior da família. Importante destacar que, muito embora os grupos étnicos (chineses, japoneses, coreanos e etc.) seja inicialmente os portadores dessa tradição religiosa, nem todos àqueles que vieram imigrantes eram ou possuíam uma finalidade explícita de, em sua totalidade, difundir as doutrinas budistas. A formação dos primeiros templos se dá apenas a partir de 1932 com o ramo Honmon-butsuryû-shû; desde a década de 50 e especialmente 80, expandem-se vários novos templos de ramos distintos no país: em 1952-53, escolas Otani e Honpa do ramo Jôdo-Shinshû; 1958, correntes do Zen, do Nichiren e do Shingon; um templo chinês Mo Ti em 1962; outro Kuang Yin em 1992; e, de tradição coreana, o templo Jin Kak em 1998, para citar apenas alguns.

De uma forma em geral, as instituições ligadas a esse Budismo de imigração, muito embora não estivessem à margem dos demais grupos da sociedade, não tiveram um impacto socialmente significativo. De acordo com Usarski (2002, p.6), um dos principais fatores desse insucesso dever-se-ia “pelo alto grau de especificidade cultural das suas doutrinas, suas práticas e das suas formas”. Tais fatores somam-se



ainda à diferença de um Budismo mais “tradicional” – que se constitui como um ideal de interesses pelos ocidentais que buscam uma prática mais próxima à meditação individual – e um Budismo de tipo “amida-Budismo”, gerado em áreas rurais e de caráter familiar – com a fusão do próprio Budismo com culto de ancestrais, entre outros elementos – que é propriamente àquele que chega com os imigrantes asiáticos no Brasil.

Tal Budismo que chega em solo brasileiro, se desenvolverá, quase que exclusivamente, entre grupos étnicos e que conservavam suas práticas religiosas junta à tradição familiar. Nestes grupos, não houve uma preocupação significativa em realizar formalmente estratégias missionárias de difusão do Budismo para além dos adeptos japoneses. Em relação a isso, Usarski (2002, p.7) destaca que “o foco fica nos adeptos que vêem *seu* templo não só como um lugar religioso, mas também como um ponto de atividades sociais (*grifo do autor*)”. Assim, nem mesmo a Federação das Seitas Budistas do Brasil, possui esse interesse, focando-se mais na organização das festas religiosas da tradição, podendo-se notar que “o objetivo explícito de contribuir para a divulgação do Budismo no Brasil é mais um simulacro de apoio”.

Embora tenha havido algumas tentativas mais formais que objetivassem transcender os limites étnicos e alcançar novos seguidores não descendentes – como em 1961 sob a atividade de Sôkan Ryohan Shingu no templo Bushinji e em 1980 no templo Honpa Hongwanji – através da estruturação de uma prática budista em torno de elementos da Terra Pura e do Zen, não se obteve sucesso representativo em termos numéricos. Por outro lado, tanto entre entidades budistas japonesas, como chinesas, um fato se demonstra evidente: “em contraste com as instituições que pertencem ao Amida-Budismo, os grupos que oferecem a prática da meditação tendem a atrair um público brasileiro sem descendência japonesa” (2002, p. 8).

Dentro desse cenário, três elementos dinamizam as possibilidades e limites da constituição das comunidades budistas de natureza étnicas: primeiro, a tensão existente entre grupos étnicos mais enraizados numa tradição e novos adeptos que tendem a ter um estilo e interesses mais particulares, o que ocasionaria uma redução de relação entre ambos, ou até uma ruptura do grupo. Uma segunda questão diz respeito ao conflito geracional que existe dentro dos próprios templos, sendo este um das principais fatores que lança o Budismo tradicional a margem na sociedade



brasileira. E, terceiro, o crescente abandono das práticas budistas, que declinam cada vez mais o número de adeptos ao Budismo no Brasil.

3.2 Budismo de conversão de “primeira geração”

O segundo tipo de Budismo que toma forma no campo brasileiro é aquele oriundo do processo de adesão, a partir da década de 60, por parte das elites intelectuais da sociedade, há uma prática budista marcada pelo Zen, por certa afinidade à teosofia e a uma perspectiva mais universalista do Budismo. Influenciados por uma série de autores que desde o século XIX produziram literaturas idealizadas sobre o Oriente, vários representantes da classe intelectual brasileira assumem uma identidade religiosa budista, como Lourenço Borges, Nelson Coelho, Nise da Silveira, entre outros. O perfil de conversão destes tem se restringido a um baixo compromisso duradouro com templos budistas locais, levando a construção de uma prática mais individual e autônoma.

Entretanto, dois grandes nomes se destacam na constituição e consolidação institucional desse Budismo universalista-filosófico: Ricardo Gonçalves, historiador e professor da USP e Murillo Azevedo, engenheiro e Ministro federal dos Transportes. Ambos foram os principais responsáveis por traduzirem, compilarem e escreverem diversos livros e artigos que temáticas budistas diversas ao público brasileiro. Em sua perspectiva, associaram-se ao Zen e ao Shingon, inicialmente e, depois, as duas grandes linhas dentro da tradição Jôdo Shinshû. O impacto central desta linha, além das repercussões sociais, foi gerar uma maior flexibilidade dentro das comunidades tradicionais para abertura a um público não-descendente.

Um dos aspectos a serem problematizados a respeito do Budismo de conversão de “primeira geração” é justamente a tensão entre o processo de tradução cultural das práticas e doutrinas religiosas budistas entre os grupos mais ligados à tradição e novos membros formadores de um segmento mais moderno. Usarski (2002, p. 15) entende ser necessário todo um conjunto de investigações mais acuradas que deem condições de verificar “até que ponto o ‘abrasileiramento’ do Budismo japonês deve avançar para que ele cumpra as pretensões de seus representantes modernos sem perder sua autenticidade e seu sustento por parte da comunidade tradicional”.



3.3 Budismo de conversão de “segunda geração”

O terceiro e último segmento do Budismo no Brasil é também o mais recente, o mais diverso e o mais complexo dentro os outros tipos. Tal Budismo começa a tomar forma por volta dos anos 70 e, diferente da caracterização do perfil dos adeptos anteriores, não é restrita à um grupo étnico. Pelo contrário, o senso IBGE identificou que, a maior parte daqueles que compõem a identidade étnica desse Budismo, são indivíduos em sua grande maioria “brancos”, “pardos” e “pretos”. Além desse dado, diferente de uma limitação geográfica onde há maior concentração de minorias asiáticas, este Budismo é marcado por uma dispersão espacial por todos os lugares do país.

O Budismo de conversão de “segunda geração” possui um caráter mais internacional que os outros. Como afirma Usarski (2002, p. 16) “trata-se de um Budismo globalizado não somente quanto a padrões organizacionais, estratégias de propaganda, rotinas e matérias de ensino, mas também quanto ao substrato religioso”. A chegada tardia desse Budismo no Brasil, em comparação a outros lugares no mundo, fez com que os movimentos budistas que aqui se inseriram já estavam adaptados às necessidades e interesses de um público religioso ocidental. Por esta razão, também, esse Budismo é bastante fluído e múltiplo em relação ao seu aspecto doutrinário, possuindo várias escolas e tradições desenvolvidas de acordo com grupos institucionalizados ou àqueles de uma prática mais individual. Este movimento é composto pelo menos de três vertentes principais: o Zen-Budismo, o Sôka Gakkai e o Budismo Tibetano.

Mais do que os outros segmentos anteriormente trabalhados, este Budismo teve um impacto muito maior na sociedade brasileira. Por seu caráter mais diverso e contextualizado, acabou por angariar mais adeptos do que os outros grupos, lhe dando assim não apenas mais visibilidade como também maior representatividade numérica em comparação aos outros grupos. Algumas estratégias tem sido eficazes no processo de afirmação deste Budismo no Brasil como: a superação dos obstáculos linguísticos para a realização cültica e acesso aos textos da doutrina; a diversificação dos canais de comunicação – como editoras e a internet – que facilitam à sua



circulação; a redescoberta do potencial e dimensão de responsabilidade social do Budismo, como a ecológica; o modo dinâmico da organização e propagação de eventos, como encontros, palestras, retiros, etc; e, a vinda de importantes líderes budistas vindos da Ásia para discursarem no país. Entretanto, segundo Usarski (2002), de acordo com alguns dos principais líderes budistas no país, a despeito de certo insucesso que possui, o Budismo estaria limitada a permanecer como um fenômeno restrito ao grande público religioso no Brasil e segmentado à certos grupos de interesse na sociedade.

4 OS “BUDISMOS” NO BRASIL: MOVIMENTOS E TRADIÇÕES

Segundo o historiador e crente budista Ricardo Gonçalves (2005), importante representante na constituição dessa religião no país, diagnostica que, no Brasil, teríamos o que ele chama de um “universo dos budismos”. Em outras palavras, diferentes e diversas configurações do budismo a partir de tradições e segmentos distintos. O autor identifica pelo menos quatro grandes movimentos do budismo em solo brasileiro: o primeiro movimento seria aquele constituído pela tradição *Theravada*, ou Escola dos Anciões. Essa corrente, com maior expressividade nos países do Sudeste Asiático, possui como algumas de suas principais características a vida em monastérios e uma observância rigorosa com relação aos preceitos da meditação. No Brasil, ela é representada por três instituições – Sociedade Budista do Brasil, Centro de Estudos Budistas Nalanda e Casa do Dharma.

O segundo movimento é o da tradição *Mahayama*, ou o Grande Veículo. De origem indiana, com influências persas e helenísticas, essa corrente é bastante expressiva em países como a China, o Japão, a Coréia e o Vietnã. Além da ênfase monástica, desenvolve como modelo de conduta a imagem do *bodhisattva*, espaços mais abertos para a prática leiga e gerou toda uma tradição de correntes filosóficas (como a Escola do Vazio – de Nagarjuna; e a Escola da Consciência – de Vasubandhu). No Brasil, é formada por escolas japonesas, chinesas e coreanas, sendo as primeiras as mais antigas no país. As primeiras atividades missionárias oficiais de budista ocorre a partir de 1952. As principais escolas do budismo Mahayana são o Zen, o Jodo e o Shin. Já as escolas chinesas e coreanas possuem uma chega



mais recente, e são marcadas por um forte teor de ecletismo. Do budismo chinês temos a Fo Guang Shan e, coreano, a escola Thien-Lam-te.

A tradição *Vajrayana* constitui-se como o terceiro movimento do budismo no Brasil. Também conhecida como “Veículo do Raio ou Diamante” é de predominante em países como o Tibete, na Mongólia, e também em partes da China e Japão. É considerada como um desenvolvimento posterior do Mahayana, distintiva por aspectos que lhe são próprios: a prática de um budismo tântrico, místico e mágico, com um teor de simbolismo sexual. No solo brasileiro, apresenta-se através da escola Shingon, de origem tibetana. Instalou-se no país por volta da década de 80 e hoje conta com várias escolas e tendências desse budismo tibetano, inclusive com projeção internacional. Alguns deles são o Centro de Dharma de DeChoe Tsong dirigida por Daniel Calmanovitz, pai do Lama Michel; Segyu Rimpoche reconhecido como *tulku*; o Mestre Chagdud Tulku e Lama Padma Samten.

O quinto e último movimento desse “universo dos budismos” brasileiros seriam os *neobudismo*. Estes, em sua grande maioria, são uma produção religiosa ocidental sobre seus interesses particulares sobre a reinvenção da tradição budista clássica para segmentos específicos de novas realidades sócio-culturais. Existiriam vários e diversos grupos atrelados à esse movimento como o chamado *budismo modernista* que dá destaque aos aspectos filosóficos e psicológicos da doutrina em detrimento do aspecto religioso do budismo. Por outro lado, o que o próprio autor entende como “versões deformadas do budismo” que seriam constituídas pelo que ele também chama de “pseudomorfoses neobudistas” que são versões influenciadas fortemente pela teosofia, noções ocultistas e pelo pensamento *new age*. Tais grupos, não são considerados genuinamente budistas pelas tradições nipônicas, mas sim pelos estudiosos da religião. São chamados pelos budistas clássicos de *Shinkô Shûkyô* (novas religiões) como Reiyukai, a Risshokoseikai, a Soka Gakai (ambas fundamentadas na doutrina Nichiren), o Agonshû, Kôfuku no Kagaku, entre outras.

5 NÚMEROS, DADOS E DISTRIBUIÇÃO DOS BUDISMOS NA ATUALIDADE

A especulação em torno dos números, métodos de coleta e interpretações dos dados sobre a quantificação daqueles que se declaram budista no Brasil têm sido objeto de bastantes discussões sobre seus significados e acepções. Ao longo das



últimas décadas, o censo nacional do IBGE tem fornecido importantes informações estatísticas sobre a situação das chamadas “religiões orientais” em geral, e do Budismo, em particular. Usarski (2013) aponta que, apesar do processo imigratório, o interesse pela espiritualidade alternativa desde as décadas de 70 e as atividades religiosas de matriz oriental no país (com gurus, lamas, mestres, etc.) – fenômenos que marcam uma diversificação do campo brasileiro e uma “orientalização da religiosidade nacional” – nem o Budismo, nem outra religiosidade oriental ganhou uma representatividade numérica expressiva com relação à população brasileira.

Não apenas esse fator, mas também, segundo o autor, as categorias usadas pelo censo IBGE para discriminar categorialmente as “religiões orientais” sofre de muitas limitações e problemas metodológicos, dificultando a compreensão das heterogeneidades próprias a estes grupos. Sendo assim, é preciso trabalhar com certa ressalva com tais dados, atentando necessariamente às possibilidades e restrições metodológicas de seus instrumentos de análise. Seguindo a abordagem de Usarski, apresentar algumas informações com respeito à situação estatística do Budismo no Brasil e relacionando-o a cinco elementos: a posição de minoria religiosa das religiões orientais no Brasil; o não crescimento porcentual destes grupos; sua distribuição geográfica irregular; a crescente emancipação da membresia do contexto étnico primário; e o “envelhecimento relativo desse segmento.

Comparativamente a outros grupos religiosos no Brasil, o segmento das “religiões orientais” não possui uma expressividade significativa em termos numéricos. De acordo com o censo IBGE 2010, 0,22% da população brasileira (415.267 pessoas) se declararam praticantes de alguma religiosidade oriental. Destes, 243.966 pessoas, pouco mais da metade, quantificando 0.13% da população declara-se budista. Para Usarski (2013) isso “indica que a adesão a uma das ‘religiões orientais’ é um fenômeno relativamente incomum entre os brasileiros”, sendo que a mesma afirmação pode ser estendida especificadamente ao Budismo. Entretanto, isso não significa dizer que não haja um *impacto* dessas tradições no Brasil, ao contrário, é possível notar uma penetração substancial de símbolos e técnicas culturais originárias do Oriente presente no cotidiano da população brasileira. Tais dados acima apontam que, de uma maneira em geral, o Budismo continuaria a se manter como uma “minoria religiosa” no cenário nacional.



Uma segunda análise extraída do censo é o não crescimento, e, por um lado, o decréscimo se comparada à evolução demográfica da população brasileira em geral. Em comparação com o ano 2000, o IBGE 2010 demonstra que as “religiões orientais” cresceram algo em torno de 8,03%, entretanto, em relação com o crescimento percentual da população, que cresceu 12,3%, esse aumento representa uma taxa menos expressiva destes grupos na sociedade. Em relação ao Budismo, o censo contou de praticantes autodeclarados 236.404 (1991), 214.874 (2000), 245.871 (2010) budistas.

Estes dados nos permitem fazer algumas considerações: entre os censos de 1991 e 2000, num espaço de nove anos, houve um decréscimo numérico de 21.531 pessoas a menos que se declararam budistas. Por outro lado, entre o ano 2000 e 2010 houve um crescimento estatístico de 29.093 pessoas, em comparação com o censo anterior. Disto depura-se que, há uma pequena diferença entre os dados levantados nos censos de 1991 e 2010, algo em torno de 9.436 budistas. Em termos quantitativos, isso representa um declínio de 0,03% de praticantes. Considerando o crescimento demográfico entre 2000 e 2010, e a manutenção dos 0,13% em ambos os censo, pode-se afirmar que o Budismo no Brasil nos últimos dez anos – tomando os 12,3% do crescimento da população em 2010 – não apenas estagnou, como também declinou em termos de adesão numericamente. Outro elemento importante também é a distribuição geográfica do Budismo ao longo do país.

Tais dados se acentuam e complexificam na medida em que realocamos a análise para as unidades da Federação. São Paulo é o estado que mais concentra adeptos das “religiões orientais” com 55,31% do total destes no país. Do Budismo, a proporção chega a 62,95%, garantindo-se como o lugar de maior densidade de praticantes de todo o Brasil. No Rio de Janeiro o Budismo possui 11,41%; em Minas Gerais 3,64%, na Bahia 1,51%. Em relação à disposição espacial, como aponta o censo, em 11 estados com forte presença budista, aproximadamente 50% dos seguidores moram em capitais.

Um terceiro aspecto a ser discutido é o crescente processo de emancipação da membresia budista de seus contextos étnicos primários. Desde a década de 50, com a diminuição dos fluxos migratórios de asiáticos ao país, com o surgimento do



fenômeno do “Budismo de conversão” – que chega ao longo dos últimos anos ter um crescimento maior que o próprio “Budismo étnico” – e o surgimento das chamadas “novas religiões orientais” a prática budista deixa de ser algo restrito ou interligado a uma identidade étnica para se tornar um movimento de aderência mais ampla pelo público em geral. Em geral, é o que acontece com grupos como *Seicho-no-ie*, Igreja Messiânica Mundial e o Perfect Liberty onde a presença de praticantes não-descendentes é maior do que o de imigrantes japoneses.

De acordo com o censo IBGE 2010, a distribuição por “raça ou cor” daqueles que se autodeclaram como budistas no Brasil está assim posta: 20% destes são “pardos”, 6% são “pretos”, 42% são brancos e 32% são “amarelos”. Comparando com os dados dos censos anteriores, poderemos notar o movimento de decréscimo entre praticantes étnicos do Budismo. Esse declínio se torna evidente entre o grupo que Usarski (2008) categoriza como “Budismo amarelo”. Entre os resultados dos anos de 2000 (37,9%) e 2010 (31,5%) há uma queda em torno de 6,4% no Budismo. Considerando a auto declaração de “cor” e opção religiosa, observa-se que 0,06% de budistas eram “amarelos em 1991, 0,05% em 2000 e 0,04% em 2010. Tais dados atestariam uma transformação no perfil hegemônico entre os praticantes do Budismo no Brasil: de religião constituída por especificadamente por uma identidade étnica à um Budismo de “conversão”, incluindo a adesão de membros não-descendentes à composição de um universo budista brasileiro. Um último fenômeno que merece destaque, consequência dos demais já observado,s é o “envelhecimento” do segmento budista que possui algo em torno de 12,65% de seus praticantes com mais de 70 anos (a média nacional é de 4,84%).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente texto intentamos oferecer um esboço panorâmico que possa servir de introdução aos estudos sobre o Budismo no Brasil. Para tanto, abordamos as principais discussões acadêmicas que envolvem essa religião no país. Depois, apresentamos como se deu o desenvolvimento e o impacto dos diversos “Budismo” na formação dessa tradição no campo brasileiro. Seguindo traçamos um breve perfil e presença dos movimentos e tradições desses diferentes budismos no país. Por fim, expusemos dados e informações sobre as estatísticas e distribuição de



diversos aspectos relacionados com o Budismo em solo brasileiro. Consideramos que certamente as pesquisas sobre a realidade social do Budismo no Brasil têm crescido nos últimos anos, entretanto, ainda carecem de mais trabalhos que possam investigar o complexo universo desta tradição e os diversos “rostos” que esta vai assumindo na composição do quadro das religiões em “terras tupiniquins”.

FACES OF A “BUDHA TUPINIQUIM”: BRIEF OVERVIEW OF SOCIAL BUDDHISM IN THE BRAZILIAN RELIGIOUS FIELD

Abstract: In recent years, Buddhism has gained not only visible in the public-media space in the country - by joining with celebrities or the use of objects and therapeutic religious practices in the daily life of brazilians - but also by the numerical growth expressed by collective devotions (creation of new temples, centers, workshops, etc.) and of belonging self-declaration of an increasing number of individuals, as seen in the IBGE census. In addition to these data, there are several academic research on "Eastern religions", particularly on Buddhism, interested in understanding the process of historical development, characteristics and dynamics of this religion on national soil. It stands out among these studies, religious studies departments in Brazilian universities have been responsible for leading publications, research groups and events has been increasing discussions about Buddhism. This article aims to provide a panoramic sketch on the social situation of Buddhism in Brazilian religious field. This shall be highlighted, discussions involving research on this religion in the academic context, pointing out the central problematizations raised by experts. the deployment process, historical development and current situation of the various "budisms" in the country will be exposed. Also, present the statistics of numbers, geographical distribution, and methodological issues of quantification of Buddhism on home soil. This work want to offer subsidies for introductory on the study of Buddhism in Brazil.

Keywords: Buddhism; Brazilian Religious Field; Social Sciences of Religion.

REFERÊNCIAS

AVELINE, Ricardo Strauch. **As transformações históricas do Budismo e suas implicações ético-sociais**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNISINOS – São Leopoldo, 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE 2000*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

GONÇALVES, Ricardo Mário. *As flores do dharma desabrocham sob o cruzeiro do sul: aspectos dos vários “Budismos” no Brasil*. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro, 2005.



MONTEIRO, Paula. *Religião, modernidade e cultura: novas questões*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

REDYSON, Deyve. **Os caminhos do dharma no Brasil**: história e desenvolvimento do budismo no Brasil. Curitiba: CRV, 2016.

USARSKI, Frank. *As “religiões orientais” segundo o Censo Nacional de 2010*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. *Conflitos religiosos no âmbito do Budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro*. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 26(1): 11-30, 2006.

_____. *Declínio do Budismo “amarelo” no Brasil*. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, 20/2, 2008, p.133-153.

_____. *O Budismo no Brasil - um resumo sistemático*. In: USARSKI, Frank (org.). **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002.

_____. (org.) **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002.

_____. *O dharma verde-amarelo malsucedido – um esboço da situação acanhada do Budismo*. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 52, 2004, p.303-320.

_____. *O momento da pesquisa sobre o Budismo no Brasil: tendências e questões abertas*. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 7, n.9, p.129-141, jan./jun. 2006.

