
C ONFLITOS RELIGIOSOS NO ÂMBITO DO BUDISMO INTERNACIONAL E SUAS REPERCUSSÕES NO CAMPO BUDISTA BRASILEIRO*

Frank Usarski

1. Introdução

A discussão sistemática sobre o potencial de religiões em gerar, promover ou intensificar conflitos refere-se, sobretudo, à história e à convivência atual das três grandes religiões monoteístas. Essa tendência mostra-se em títulos de publicações como *Violência e Religião – Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo* (Bingemer 2001), bem como em citações do tipo: “Sabe-se e a mídia confirma cotidianamente que religiões não são fontes [...] de paz e amor. Pelo contrário, muitas vezes elas até aumentaram o potencial de conflitos já existentes entre os povos. Isso vale, em primeiro lugar, para Judaísmo, Cristianismo e Islã.” (Bauschke 2004:1).

Enquanto o discurso acadêmico sobre o tema parte da hipótese de que as três citadas “religiões de livro”¹ representam o topo de hierarquia da relevância, o Budismo é geralmente tratado como uma espécie de “contramodelo”; esse tratamento decorre de uma atribuição de “ultrapacifismo” à religião e à sua indiferença diante das “diligências efêmeras” do mundo. Essa idealização pode ser observada na justificativa de “traições excepcionais” para com os altos princípios éticos universais do Budismo, dada nos casos de eventos e tendências contrários a estes, encontrados no seio da religião.

Essa negligência tem uma longa tradição. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), em sintonia com outros pensadores da sua época, caracterizou os monastérios budistas como instituições cujos integrantes “vivem coletivamente em sossego da mente e em contemplação silenciosa do eterno, distante dos interesses e negócios mundanos”, acrescentando que “o estágio permanente daquele silêncio” corresponde a um governo “simples e indulgente” (Hegel 1969:387). No mesmo tom, pesquisadores do século XIX, partindo dos ideais do Iluminismo europeu, qualificavam o Budismo como cosmovisão racional, modelo de tolerância e religião da benevolência (Paulenz-Kollmar 2003).

Apenas recentemente tem-se observado, no âmbito internacional, a tendência de abordar a religião em questão de maneira mais realista. As respectivas contribuições², que não devem ser confundidas com publicações “paralelas” extra-acadêmicas especificamente hostis contra o Dalai Lama (Trimondi & Trimondi 1999, 2002), abordam o Budismo como um subsistema social contextualizado em condições histórico-culturais concretas, portanto constantemente desafiado, tanto por mecanismos internos dos seus elementos, quanto pela necessidade de fazer concessões a exigências “externas”. A partir daí, eventos históricos anteriormente considerados atípicos (Tambiah 1992:1), como, por exemplo, o engajamento militar de integrantes do famoso mosteiro budista chinês de Shaolin (Apolloni 2004), as guerras entre os imperadores budistas da Birmânia e de outros países do Sudeste da Ásia, o proselitismo violento do Budismo na Mongólia ou a atitude nacionalista-oportunista de altos representantes do Zen diante de atividades bélicas imperialistas do Japão no fim do século XIX e na II Guerra Mundial (Usarski 2005), tornam-se dados “legítimos” em prol de uma reconstrução mais autêntica e completa das inúmeras facetas que constituem a história mundial das religiões.

Quanto à pesquisa sobre o Budismo no Brasil tem-se que constatar que a relevância desse tema foi até então completamente ignorada. Essa falta contribui para a continuidade da percepção unilateral do objeto como uma religião não apenas isenta de qualquer agressividade, mas também como um sistema “homogêneo” baseado em uma espiritualidade subjacente comum que penetra todas as suas expressões institucionais, independentemente das suas peculiaridades históricas, dogmáticas e organizacionais. Nesse sentido, um levantamento de disputas e divergências ideológicas intra-budistas complementa a reconstrução do pluralismo formal com que essa religião se manifesta no país (Shoji 2004:32-39). Tornar-se-á claro que a multiplicidade das escolas e subcorrentes às quais os templos brasileiros pertencem não é apenas um resultado “aleatório” de processos históricos pelos quais as correntes têm desenvolvido certas preferências “secundárias” que não atingem o consenso de que cada templo representa, à sua maneira, a *única* verdade budista, mas também que, em alguns casos específicos, a diversidade é expressão de profundas ou, até mesmo, inconciliáveis

veis discordâncias sobre determinados elementos cruciais para as identidades das comunidades em questão.

2. Aproximação ao foco da discussão

O presente artigo discutirá três exemplos de linhas de conflitos que marcam o Budismo contemporâneo e têm impactos sobre o campo budista brasileiro. Pela falta de fontes acadêmicas impressas, a seguinte reflexão baseia-se, sobretudo, em materiais divulgados por meio de comunicações públicas.

A primeira linha de conflito encontra-se dentro da corrente de Kagyüpa, fundada por volta da metade de século XI pelo mestre tântrico Naropa. Sua mais importante subdivisão é a de Karma-Kagyüpa, que se desenvolveu a partir do século XII. Devido à cor dos resguardos de cabeça dos seus líderes (Karmapas), a corrente é também conhecida como os *chapéus pretos*. Tradicionalmente, o personagem do Karmapa é considerado a segunda mais importante instituição religiosa no Tibete, depois apenas do Dalai Lama. Em termos da distinção em escolas monásticas, o Dalai Lama representa a cúpula espiritual da Guelugpa, escola que nasceu no início do século XV a partir de uma reforma dentro da ramificação Kadampa e que, posteriormente, se impôs como a instância político-religiosa predominante no país, pelo menos até a invasão chinesa em 1950, motivo da fuga do Dalai Lama para a Índia nove anos mais tarde.

As últimas observações aludem à segunda linha de conflito, em que o Dalai Lama é um dos protagonistas. O papel do antagonista é desempenhado por Geshe Kelsang Gyatso, monge da corrente Guelugpa até sua “emancipação”, em 1991. A desvinculação teve a ver com a fundação da chamada New Kadampa Tradition, que, conforme o Geshe, representa a recuperação da herança espiritual da segunda mais velha corrente do Budismo tibetano, que tinha desaparecido quando o movimento reformador ganhou uma dinâmica própria e se cristalizou na escola Guelugpa em substituição à antiga Kadampa.

A terceira linha atinge ramificações que se referem à tradição budista oriunda do monge Nichiren Daishonin (1222-1282), o último representante do chamado *budismo japonês de reforma* do século XIII. Reduzindo a situação altamente complexa do Budismo Nichiren contemporâneo a informações básicas em função do entendimento do problema em questão, vale a pena levar em consideração os dados a seguir.

Logo depois da morte do fundador, o Budismo Nichiren começou a se institucionalizar em várias ramificações, das quais a mais antiga é Nichiren-shk. Um segundo ramo, ou seja, a Nichiren-Shoshu, nasceu como consequência de uma iniciativa cismática de Nikkō (1246-1333), um dos seis discípulos mais meritórios do falecido mestre. No decorrer dos séculos seguintes surgiram diversas outras subcorrentes – caso do Honmon-Busuryu-shu –, complementadas por

uma série de novas religiões sincréticas, entre elas a Rissho Kosei-Kai, que incorporaram doutrinas e práticas oriundas dos ensinamentos de Nichiren.

O presente artigo interessa-se apenas pelas tensões entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai. A última nasceu como movimento leigo da Nichiren-Shoshu, mas, devido ao conflito cada vez mais intenso entre os dois partidos, a Soka Gakkai acabou ganhando um *status* independente – isso, sem que as hostilidades mútuas tivessem sido superadas.

3. Linhas de conflito no âmbito internacional do Budismo contemporâneo

3.1 Primeiro exemplo:

A polêmica sobre o sucessor legítimo do falecido 16º Karmapa

Pelo menos desde o século XIV, o reconhecimento de reencarnações de líderes religiosos tem funcionado como uma estratégia eficaz da preservação das tradições budistas tibetanas. Entre as quatro escolas principais, a corrente Kagyüpa foi a primeira que institucionalizou esse sistema da transmissão da herança espiritual de uma geração para a outra. A prática entrou em vigor quando Karma Pakshi (1206-1283) foi entronizado como o 2º Karmapa depois de ter sido reconhecido como reencarnação do 1º Karmapa, Düsum Khyenpa (1110-1193).

Enquanto todas as escolas compartilham os mesmos métodos de identificação de um mestre reencarnado, entre eles cálculos astrológicos, sonhos e visões, o sistema da Kagyüpa tem como particularidade o fato de que todos os Karmapas deixam uma carta em que prevêem as circunstâncias das suas reencarnações. Isso valeu também para Rangjung Rigpe Dorje, o 16º Karmapa, conhecido por diversos projetos em países ocidentais e que morreu em 5 de novembro de 1981 em um hospital da cidade de Zion, perto de Chicago (EUA)³. Após a cremação do corpo do mestre na sede monástica indiana em Rumtek, Estado de Sikkim, um comitê em prol da supervisão do processo de identificação do seu sucessor foi convocado pelo secretário geral do falecido Karmapa. A comissão era formada por quatro pessoas: Kunzig Shamar Rinpoche (Sharmapa), em sua função do segundo líder mais importante da Kagyüpa; Tai Situ Rinpoche, outro representante da camada mais alta da hierarquia da linha; Jamgon Kongtrul Rinpoche e Goshir Gyaltsab Rinpoche, dois confidentes próximos do 16º Karmapa. Dois anos mais tarde começaram a circular boatos sobre o nascimento do 17º Karmapa, mas, até aquele momento, nenhum dos integrantes da cúpula da Kagyüpa se articulou oficialmente para confirmar ou negar tal possibilidade.

A situação ganhou uma nova dinâmica apenas no fim de fevereiro de 1986, quando o comitê em prol da identificação da reencarnação de Rangjung Rigpe Dorje enredou-se em contradições a respeito do documento crucial deixado pelo 16º Karmapa. Depois de ter declarado que se tinha achado uma correspondên-

cia acompanhada de instruções para o momento oportuno da abertura da *carta de previsão*, negou-se a existência da epístola – o argumento era de que, em verdade, até aquele momento, nada de importância havia sido encontrado.

Três anos mais tarde, Tai Situ Rinpoche, um dos quatro membros do comitê, divulgou ter achado, por acaso, a procurada escritura. Afirmou que tinha recebido tal correspondência logo antes da morte do 16º Karmapa sem saber do que se tratava e que não havia se lembrado de ter guardado o documento. Por isso, reivindicou seu direito exclusivo de supervisionar o processo de identificação do sucessor do falecido mestre. No fim de 1989, as “boas novas” chegaram também para os outros três integrantes do comitê. Embora tenham acontecido vários encontros intermediários da comissão, Tai Situ Rinpoche apresentou a carta aos demais apenas no dia 19 de março de 1992, depois de ter voltado de uma longa estada em sua sede monástica no leste de Tibete, onde havia ordenado centenas de novos monges, entre eles o menino Urgyen Trinley – que, desde então, tinha estado sob sua tutela especial.

A hipótese do descobrimento da *carta de previsão* provocou sentimentos ambíguos entre os integrantes da comissão. Enquanto Gyaltsab Rinpoche tomou partido de Tai Situ Rinpoche, já Kunzig Shamar Rinpoche e Jamgon Kongtrul Rinpoche (este, menos radical em sua desconfiança) questionaram a autenticidade da assinatura de Rangjung Rigpe Dorje no envelope do documento.

A despeito das objeções, em 26 de março de 1992, Tai Situ Rinpoche mandou uma mensagem para as filiais asiáticas da Kagyüpa informando-as de que o comitê em prol da identificação do sucessor do falecido 16º Karmapa estava em vias de entrar na fase decisiva do cumprimento da sua digna tarefa. Duas semanas mais tarde, uma delegação partiu do mosteiro Tsurphu, antiga sede dos Karmapas, para buscar a reencarnação do novo líder na província de Kham. Encontraram-no na pessoa de Urgyen Trinley, um candidato apoiado pelo governo chinês. No dia 26 de abril de 1992, a oposição dentro da Kagyüpa sofreu um revés devido à morte, em um acidente automobilístico, de Jamgon Kongtrul Rinpoche, um dos adversários da facção de Tai Situ Rinpoche.

Três semanas depois do trágico acontecimento, Tai Situ Rinpoche e Gyaltsab Rinpoche abriram a carta de previsão perante a assembléia dos monges, em Rumtek, Sikkim, justificando a ausência do Sharmapa e a pressa da ação pelo fato de que a reencarnação do Karmapa já tinha sido descoberta e que, desde então, os chineses tinham colaborado com a cúpula da Kagyüpa em prol da entronização de Urgyen Trinley em um futuro próximo. Alarmado pelas notícias, o Sharmapa interrompeu uma viagem pelos Estados Unidos, voltou para Rumtek para expressar publicamente, em 8 de junho de 1992, suas dúvidas profundas sobre a autoria da *carta de previsão* em questão, agora mencionando instruções alternativas “autênticas” supostamente guardadas por um velho e fiel discípulo do 16º Karmapa.

Desafiados com essas novas intervenções, Tai Situ Rinpoche e Gyaltsab Rinpoche intensificaram seus esforços para criar alianças com as autoridades de outras linhas budistas tibetanas. Depois de terem convencido o líder da escola Sakya que Urgyen Trinley era o legítimo novo líder da Kagyüpa, entraram em contato com o Dalai Lama – que então visitava o Brasil – por telefone e fax. Não informado sobre a disputa, o líder religioso mostrou-se contente com o resultado do processo.

Em reação à crescente aceitação do favorito da facção de Tai Situ Rinpoche, o Sharmapa mudou o foco da sua iniciativa: dirigiu-se ao ramo ocidental da escola Kagyüpa, oriundo das atividades do 16º Karmapa em prol da expansão do Budismo tibetano em países europeus e na América do Norte. A repercussão dessas atividades deve-se, sobretudo, ao suporte do casal dinamarquês Ole e Hannah Nydahl, os primeiros discípulos europeus de Rangjung Rigpe Dorje e, desde então, os protagonistas ocidentais mais proeminentes da tradição de Kagyüpa, responsáveis por uma rede internacional de instituições em prol da divulgação da doutrina e da prática do Budismo tibetano.

Enquanto os mosteiros da Kagyüpa na Índia e no Tibete se preparavam para a entronização de Urgyen Trinley, os Nydahls e o Sharmapa não cansavam de lembrar as circunstâncias problemáticas da sua identificação como sucessor do 16º Karmapa e do suspeito apoio generoso do governo chinês ao processo inteiro. Pelo contrário, previam um cisma trágico da linha e apelaram para que os afiliados budistas ocidentais não aceitassem a liderança do candidato defendido por Tai Situ Rinpoche. Em contrapartida, depois de Urgyen Trinley ter tomado posse em Tsurphu no dia 27 de setembro de 1992, a cúpula da sede do Karmapa acusou o casal dinamarquês de ter quebrado os mais serenos votos da tradição.

Não obstante, em 28 de fevereiro de 1994, Ole Nydahl divulgou nos centros da sua rede que ele e sua esposa Hannah estavam convictos de ter encontrado, no jovem tibetano Tenzin Chyentse, a reencarnação real do líder da Kagyüpa – uma opinião confirmada por Kunzig Shamar Rinpoche, que, em 17 de março de 1994, deu boas-vindas ao “verdadeiro” 17º Karmapa, cujo nome monástico seria Trinley Thaye Dorje.

Desde então, a comunidade internacional da linha Kagyü tem que conviver sem a esperança de uma solução do conflito causado pela coexistência de dois Karmapas: primeiro, Urgyen Trinley, antigamente instalado no mosteiro em Tsurphu (Tibete) e, devido à fuga para Índia, por volta da virada de 1999 para 2000, atualmente estabelecido em Dharamsala; segundo, Trinley Thaye Dorje, residente no Karmapa International Buddhist Institute (KIBI), em Delhi (Índia), de onde organiza o destino dos seus seguidores.

3.2 Segundo exemplo:

A disputa sobre o culto ao Dorje Shugden

O Budismo tibetano diferencia dois tipos de entidades existenciais, ou seja, seres transcendentes e seres mundanos⁴. Entre as diversas manifestações da última categoria, encontra-se uma série de divindades protetoras cuja inclusão no rico panteão tibetano remonta ao processo da aculturação do Budismo, através do qual a herança espiritual autóctone do Tibete foi parcialmente reinterpretada em termos budistas. Uma vez que a relação dessa espécie de forças mágicas com o mundo humano é considerada recíproca, um culto a uma determinada divindade protetora pode estimulá-la a interferir na vida do devoto e a mudar seu rumo conforme a qualidade da entidade venerada. Não se trata de uma prática restrita à religiosidade popular. Representa, também, um elemento integral da *grande tradição* (Redfield 1973) do Budismo tibetano – é, portanto, um fenómeno que faz parte da rotina da elite, mesmo a dos mosteiros mais reputados.

Uma das inúmeras divindades protetoras do Budismo tibetano é Dorje Shugden, um personagem ambíguo colocado no contexto de um universo simbólico cujos constituintes são equívocos e, em parte, até mesmo contraditórios entre si. Isso se mostra, em um primeiro momento, pela atribuição das fontes dessa divindade. Alguns autores insistem em que o culto tem sua origem em uma prática legítima e valiosa da Sakyapa e chamam a atenção para o significado honroso do nome de Dorje Shugden como “aquele com poder indestrutível” ou “grande rei”, titulações que indicam um *status* elevado da divindade⁵. Outros relatos, porém, relacionam o início da existência de Dorje Shugden e sua função a uma problemática disputa interna na escola de Guelugpa na época do 5º Dalai Lama, Ngawang Losang Gyatso (1617-1682) (Wilson 1999:29). De acordo com esta hipótese, o 5º Dalai Lama – primeiro representante da hierarquia da escola Guelugpa que se impôs como guia religioso e líder político nacional (Snellgrove 1980:200) – tinha interesse em manter boas relações com todas as escolas, inclusive com a Nyingmapa, a corrente mais mágica no espectro do Budismo tibetano. Todavia, ele foi forçado a se envolver em uma disputa com uma facção “purista” dentro da Guelugpa em desfavor explícito de determinadas práticas da Nyingmapa. Segundo a “oposição”, o conflito com o Dalai Lama levou ao suicídio ou, até mesmo, ao assassinato do monge Drakpa Gyaltsen, um dos maiores adversários do líder religioso. Dizia-se que, devido à sua morte não-natural, o “espírito” de Drakpa Gyaltsen reencarnou como Dorje Shugden em um ser maldoso, causando calamidades em todo o país. Ao combater a entidade, alguns dos líderes da Guelugpa imploraram-lhe para que se tornasse uma divindade auspiciosa. O pedido foi atendido e, a partir daí, os “puristas” tinham em Dorje Shugden um forte aliado na luta contra o perigo de contaminação de doutrinas e práticas de Guelugpa por conteúdos mágicos.

Por outro lado, há uma citação atribuída ao 5º Dalai Lama que afirma: “O chamado Drakpa Gyaltsen finge ser um ser sublime. Todavia, uma vez que esse espírito interferente e criatura de orações distorcidas está prejudicando tudo [...] não o apóie, não o proteja e não lhe dê abrigo, mas esmague-o até virar pó.” (Snellgrove 1980:29) Segundo a corrente de Guelugpa, que rejeita a veneração daquela divindade, as primeiras medidas contra o culto ao Dorje Shugden foram tomadas por Ngawang Losang Gyatso em determinados rituais, para diminuir o poder da divindade. Conforme essa tradição, as preocupações com o culto polêmico têm uma longa história e foram articuladas pelas instâncias mais altas da hierarquia político-religiosa do Tibete, inclusive o 13º Dalai Lama (1878-1933).

O presente Dalai Lama começou a se posicionar explicitamente contra Dorje Shugden na segunda metade dos anos 70. O argumento mais brando usado perante um público ocidental consta da advertência sobre o perigo de que a veneração de seres subordinados aos Budas pudesse ganhar uma importância inadequada e fazer com que o Budismo tibetano se tornasse um mero culto de espíritos.⁶ O argumento de fundo, porém, era de advertência acerca de um espírito maldoso que se contrapõe à divindade protetora do Estado do Tibete e da tradição Guelugpa (Freiberger 2001:66), e cujo “fortalecimento” enfraquece os laços do líder nacional com seu povo, impede a libertação do Tibete e chega mesmo a ameaçar não apenas a integridade do Dalai Lama na sua função político-religiosa, mas também sua existência física.

Não obstante, uma série de eventos interpretados pelo governo tibetano no exílio como agressões inspiradas por protagonistas do culto ao Dorje Shugden⁷ fez com que a situação se tornasse cada vez mais séria. Conforme afirmações oficiais, em abril de 1996, foi entregue uma carta endereçada ao Departamento da Religião e Cultura prevendo um derramamento de sangue se o Dalai Lama continuasse com sua campanha contra a veneração à divindade. Poucos dias depois, foi enviado um pacote ao chefe do Departamento contendo uma faca e uma mensagem do mesmo teor. Mais grave ainda foi a tentativa de homicídio contra Thupten Wangyal, um alto representante do renomado Colégio Jangtse e importante aliado do Dalai Lama no combate ao culto ao Dorje Shugden, que teve sua casa incendiada.

Alarmado pela tensão crescente, o Governo do Tibete no exílio reagiu, no dia 6 de junho de 1996, lançando um comunicado baseado em uma votação unânime a favor da proibição da veneração de Dorje Shugden. O documento confirmou que o culto à divindade enfraquecia a causa do Tibete e punha a vida do Dalai Lama em risco. Foi determinado, portanto, que não se realizasse mais a prática em instâncias governamentais e em instituições monásticas sob a administração do governo tibetano. Além disso, a declaração exigiu que a população tibetana fosse amplamente informada sobre os perigos do culto, embora cada integrante do povo tibetano estivesse livre para decidir se continuaria com a prática ou não.⁸

O documento não evitou novos atropelos, pelo contrário: em janeiro de 1997 houve outros ataques brutais contra membros do Colégio Jangtse e mais um incêndio, desta vez nos depósitos do Colégio. Os últimos eventos foram apenas um prelúdio a uma fase ainda mais crítica:

Em fevereiro de 1997, no Estado indiano de Himachal Pradesh, foram brutalmente assassinados Geshe Lobsang Gyatso, diretor da Buddhist School of Dialectics, e dois monges que eram seus assistentes. Logo a busca pelos assassinos concentrou-se em adeptos da divindade protetora budista-tibetana, Dorje Shugden. Até hoje, os criminosos são desconhecidos, porém ainda suspeita-se de que os assassinos fossem membros do culto de Dorje Shugden. (Paulenz-Kollmar 2003:143).

A resposta do Governo do Tibete no exílio a essa nova onda de transgressões foi dada em 17 de Setembro de 1997, com uma segunda resolução que confirmou o teor da primeira e acrescentou um apelo à população para colaborar com as administrações locais no sentido de identificar os protagonistas e simpatizantes do culto ao Dorje Shugden e ajudar o governo no combate legal contra tal prática.⁹

Quanto ao impacto do conflito sobre o povo tibetano, pode-se afirmar que, em algumas regiões do Tibete, o clima da desconfiança – seja contra um vizinho suspeito de ser um “praticante” ou um possível “denunciante” – pôs a convivência cotidiana de habitantes de uma aldeia ou de um bairro à prova.¹⁰

Todavia, já no verão de 1997, por ocasião de uma viagem do Dalai Lama à Inglaterra, a discussão ganhou uma dimensão internacional por conta de ataques verbais de Geshe Kelsang Gyatso contra o líder tibetano (Kay 1997). O Geshe, originalmente formado na tradição da Guelugpa, lançou uma série de afirmações extremamente negativas sobre a campanha contra o culto ao Dorje Shugden. O motivo principal para entrar nessa disputa remonta à saída de Kelsang Gyatso da linha de Guelugpa, em 1991. No mesmo ano, ele fundou a New Kadampa Tradition com a pretensão de recuperar, sob as condições da modernidade, a herança espiritual da antiga corrente Kadampa, cujo desaparecimento por volta da virada do século XIV para o século XV se deu devido a uma reforma interna da linha, favorecendo o surgimento da sua sucessora, a escola Guelugpa.

A New Kadampa Tradition tem sua sede internacional no Manjushri Kadampa Meditation Centre, em Ulverston (Inglaterra), e é hoje um dos movimentos mais fortes neste país em termos numéricos. Do ponto de vista de Geshe Kelsang Gyatso, o culto a Dorje Shugden não apenas é legítimo, como essencial para os membros do seu movimento, uma vez que se trata da veneração da divindade protetora mais auspiciosa para qualquer praticante budista ocidental. Segundo o Geshe, a opressão ao culto tem suas raízes na tentativa de

acabar com a diversificação do Budismo tibetano contemporâneo e unificá-lo de acordo com as doutrinas e práticas da Guelugpa.

Diversos jornais e revistas de destaque, entre eles *Daily Telegraph*¹¹, *Washington Times*¹², *Newsweek*¹³ e o *Time-Magazine*¹⁴ mostraram grande interesse pelas interpretações do Geshe e chamaram a atenção do público ocidental para um possível caso de perseguição de uma minoria religiosa, incompatível com a dignidade do Dalai Lama em seu *status* de ganhador do Prêmio Nobel da Paz. É inegável que as acusações tiveram um efeito negativo sobre sua imagem, inclusive no que respeita à sua idealização por budistas ocidentais como uma das figuras religiosas mais íntegras do mundo contemporâneo.

3.3 Terceiro exemplo:

O conflito entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai

Nichiren (1222-1282) foi um reformador budista japonês que se opôs de forma explícita ao Budismo “convencional” do período de Kamakura (1192-1333). Sua rejeição ao *statu quo* religioso nasceu da insatisfação com a vida então corrupta nos centros monásticos, interpretada por Nichiren como uma decadência relacionada ao processo conhecido como *mappo*, termo japonês que se refere a um suposto prognóstico do próprio Buda de um inevitável declínio gradual dos seus ensinamentos ao longo do tempo. Como afirmado anteriormente, uma das escolas na sucessão de Nichiren é a Nichiren-Shoshu, que caracteriza o terceiro exemplo de conflitos intrabudistas e que é foco deste item.

Semelhante a outros representantes do Budismo “alternativo” da época, Nichiren pretendia “resgatar” a essência do verdadeiro Budismo conforme “o postulado de se dedicar a apenas uma única prática e abandonar todas as outras”. (Kleine 1996:16). Para Nichiren, a base dessa prática encontra-se no *Sutra da Flor de Lótus*, que é invocado pela frase *nam-myō-rengue-kyō*, fórmula cuja repetição contínua (*daimoku*) deve despertar a natureza búdica inata no adepto. A importância do *sutra* e da sua veneração podem ser avaliadas pela presença, no santuário central (*kaidan*) do templo Taisekji, na cidade de Fujinomiya, de uma espécie de um mandala (*gohonzon*), desenhada por Nichiren, contendo a transcrição de *nam-myō-rengue-kyō*. Por ocasião de sua iniciação, o praticante recebe um rolo como uma réplica miniatura do *gohonzon* feita pelo abade da sede, o único autorizado a fazer tais cópias em prol da transmissão autêntica da herança espiritual de Nichiren.

Depois da II Guerra Mundial, a Nichiren-Shoshu cresceu de maneira extraordinária devido ao sucesso do seu movimento leigo, a Soka Gakkai, fundado na década de 30 sob o nome Soka Kyoiku Gakkai (Sociedade Educacional para a Criação de Valores) pelo educador japonês Makiguchi Tsunesaburo (1871-1944), um praticante devoto do Nichiren Shoshu.

Em 1945, a obra de Makiguchi foi retomada por Josei Toda (1900-1958), que mudou o nome do movimento para Soka Gakkai (Sociedade para a Criação de Valores) e o registrou como organização religiosa legal. O enorme sucesso do movimento sob sua liderança explica-se, em parte, pelo entusiasmo dos membros dispostos a um proselitismo chamado *shakubuku* ("criticar e convencer"), caracterizado pela negação de legitimidade de qualquer outro ramo do Budismo. Tal atitude tem seu modelo no radicalismo do próprio Nichiren. Ikeda Daisaku (1928-), o terceiro presidente do movimento, não apenas deu continuidade à impressionante expansão da Soka Gakkai no Japão, mas a transformou no maior movimento budista leigo do mundo.

A relação entre os protagonistas da Soka Gakkai e a cúpula da Nichiren-Shoshu passou por altos e baixos. Em determinadas fases da história comum, a posição contra o movimento perdeu força na medida em que a Soka Gakkai mostrou disponibilidade para manter seu *status* subordinado em função de apoio da propagação da fé autêntica, conforme os padrões definidos pela hierarquia tradicional da corrente. Em outros períodos, como por exemplo no final dos anos 70, a desconfiança da cúpula da Nichiren-Shoshu se intensificou devido à expansão constante do movimento, sua emancipação administrativa, aumento do poder e crescente independência ideológica dos seus líderes.

As tensões chegaram ao seu auge em novembro de 1991, com o banimento da Soka Gakkai e a expulsão dos seus líderes da Nichiren-Shoshu. O personagem-chave no processo da separação – visto pela Soka Gakkai como uma tentativa de destruir o movimento e ganhar controle sobre os membros leigos – foi o 67º sumo sacerdote da Nichiren-Shoshu, Nikken Abe (SGI-USA Study Department 2000:155ss).

Do ponto de vista da liderança do Soka Gakkai, a consequência mais grave em termos religiosos foi o impedimento aos ritos de passagem autorizados, realizados quando o novo adepto recebe uma cópia "autêntica" do *gohonzon*. Todavia, cerca de dois anos depois da excomunhão da Soka Gakkai, o problema foi resolvido da seguinte forma: Nichiren tinha desenhado quatro mandalas, cada uma conservada em um templo diferente. Uma das linhas de sucessão cujos líderes são autorizados a fazer réplicas de um dos originais é contemporaneamente representada por Sendo Narita, sumo sacerdote do templo Joenji em Tochigi. De acordo com a Soka Gakkai, Sendo Narita tinha oferecido o fornecimento de cópias válidas do *gohonzon* para garantir a continuação do trabalho espiritual do movimento.

Enquanto os líderes da Soka Gakkai retomaram as iniciações de novos adeptos de forma independente em relação à Nichiren-Shoshu, esta se preparou para demonstrar de maneira drástica a irreversibilidade da separação do seu ramo leigo anterior. Por ordem do sumo sacerdote, Nikken Abe, foram destruídas a Grande Sala de Recepção (1995) e o Grande Templo Central (1998). Ambas as estruturas tinham sido construídas em 1964 e em 1972, respectivamente, sob

a tutela de Ikeda Daisaku, em uma época caracterizada por uma convivência funcionalmente complementar entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai. (Metraux 2003; Dobbelaere 2001).

4. A repercussão dos conflitos intrabudistas internacionais no Brasil

4.1 O impacto da disputa sobre o legítimo 17º Karmapa

Depois da sua fuga do Tibete para o mosteiro Rumtek em Sikkim (Índia), o 16º Karmapa, seguindo a tendência geral da “globalização” do Budismo tibetano, começou a se engajar na expansão internacional da sua escola. Um passo importante foi a iniciação, em 1972, do casal dinamarquês Ole e Hannah Nydahl à tradição da Kagyupa, a que se seguiu o pedido de Rangjung Rigpe Dorje para que eles o ajudassem a fundar o maior número possível de filiais em países ocidentais. Por conseguinte, o 16º Karmapa encontrou uma rede de centros em andamento já na sua primeira viagem pela Europa e pelos Estados Unidos, em 1974. No decorrer das duas décadas seguintes, a estrutura organizacional criada por Ole e Hannah Nydahl ficou cada vez mais sólida, uma situação que forneceu ao casal poder político suficiente para explicitamente posicionar-se a favor de Trinley Thaye Dorje como verdadeira reencarnação do seu falecido mestre tibetano.

A entrada do casal na disputa e a circulação de informações sobre o processo de identificação do 17º Karmapa, agora também no ramo ocidental da Kagyupa, exigiram uma resposta de cada centro sobre qual candidato mereceria seu voto. A consequência foi uma separação organizacional dos grupos ocidentais da corrente Kagyupa em uma facção majoritária, de apoio ao casal dinamarquês, e um bloco menor, que tem se mostrado fiel a Urgyen Trinley, ou seja, ao candidato que, hoje em dia, é aceito pela maior parte da comunidade tibetana “nativa”. Seja como for, pode-se presumir que a opção por um dos dois candidatos “causou problemas sérios de autoridade e identidade tanto para comunidades locais quanto para budistas individuais” (Freiberger 2001:66).

Para avaliar o impacto da disputa no Brasil sobre o legítimo Karmapa, é preciso levar em conta que, em comparação com outros ramos do Budismo, o Budismo tibetano é um fenômeno relativamente recente no país, que até o momento não conseguiu atrair um número considerável de praticantes. Isso vale especificamente para a Kagyupa, uma das correntes de menor presença entre nós.¹⁵ De forma correspondente, o número de instituições locais que se associam explicitamente a um dos dois Karmapas é pequeno. Três centros, o “Karma Theksum Chokhorling” (Rio de Janeiro), o Grupo de Estudos Karma Kagyu (São Paulo) e o Centro Kagyu Dak Shang Choling (São Paulo), optam por Urgen Trinley. Os dois grupos que consideram Trinley Thaye Dorje como o legítimo Karmapa estão sediados em Salvador e em Porto Alegre, e fazem parte da rede padronizada por Ole e Hannah Nydahl.

Não se sabe se os responsáveis pelos referidos centros sabiam do conflito e se o tema foi abordado em discussões internas. Nenhum dos grupos citados tem destacado publicamente o problema da legitimidade do 17º Karmapa ou, até mesmo, determinados detalhes do referido conflito – uma estratégia adequada do ponto de vista de uma minoria religiosa cuja sobrevivência em um ambiente altamente pluralista seria ainda mais difícil se o público soubesse dos boatos sobre atos violentos motivados pela disputa (não apenas a tentativa de um grupo armado de tomar posse da sede da Kagyupa em Rumtek, em 1993, mas também sobre o assassinato de um servente do 16º Karmapa, em 1994)¹⁶.

Vale lembrar que no Brasil se mantém mais facilmente o silêncio sobre a disputa do que em outros países ocidentais, uma vez que a probabilidade de enfrentar pessoalmente um representante da linha “adversária” é mais restrita, seja pela distância geográfica entre dois centros opostos, seja pela falta de uma institucionalização do Budismo em nível nacional, cujas reuniões regulares poderiam oferecer um fórum e dar publicidade para tal tipo de disputa.

Uma interpretação alternativa da situação no Brasil pode ser deduzida a partir da argumentação de Oliver Freiberger, que afirma que a afiliação a uma escola é um aspecto bastante importante para a identidade de um budista, mas que “a identidade derivada de uma escola [...] depende das conexões da última com a Ásia” (Freiberger 2001:65). Vista nesta perspectiva, uma disputa mais acentuada sobre o “verdadeiro” Karmapa entre brasileiros que praticam na tradição Kagyupa indicaria um conhecimento mais completo sobre as condições do Budismo tibetano na sua cultura de origem ou, até mesmo, uma identificação mais profunda com uma religião adotada *apesar* de suas inconsistências.

4.2 O impacto do conflito sobre o culto ao Dorje Shugden

Diferentemente da Kagyupa, a New Kadampa Tradition, internacionalmente a mais pronunciada frente de oposição ao impedimento do culto ao Dorje Shugden, é relativamente bem estabelecida no Brasil, tanto em número de adeptos quanto no que diz respeito à cobertura geográfica dos seus sete centros e onze filiais. Além disso, vale observar que se trata de um movimento conhecido por um sistema elaborado de treinamento dos seus representantes, cuja ascensão na hierarquia interna depende do domínio gradual de um cânone de publicações do fundador Geshe Kelsang Gyatso. Em outras palavras, a New Kadampa Tradition destaca-se no mundo budista ocidental por um fluxo de informações padronizadas do “topo” para “baixo”.

Não há dúvida de que a resistência do Dalai Lama e da cúpula da Guelugpa à veneração de Dorje Shugden é um tema freqüentemente abordado nas instituições da New Kadampa Tradition, uma vez que o culto à divindade protetora é promovido por Geshe Kelsang Gyatso em oposição explícita às ad-

vertências do governo tibetano no exílio. Portanto, espera-se de um adepto comprometido com o Geshe a internalização dos argumentos a favor do polêmico culto e a prontidão para defendê-los em qualquer momento em que a plausibilidade da prática for desafiada por alguém que toma o partido do Dalai Lama.

Reações a essa “frente consolidada” são especificamente visíveis onde grupos budistas estão institucionalmente relacionados a uma associação nacional. Na Inglaterra, por exemplo, a New Kadampa Tradition, com cerca de 50% dos grupos budistas do país (é uma das mais fortes correntes dentro da religião), enfrentou uma forte resistência quando requereu, com sucesso, o ingresso na união inglesa budista. Por conseguinte, uma parte considerável de grupos simpatizantes do Dalai Lama, em protesto, deixou a associação nacional. Na Alemanha, a discussão teve um resultado oposto e a New Kadampa Tradition, inicialmente tolerada, foi expulsa da União Budista Alemã.

Não houve reações do mesmo tipo no Brasil, simplesmente pela falta de uma institucionalização nacional em que posições inconciliáveis pudessem entrar em choque. Foram registradas, porém, articulações pontuais direcionadas à New Kadampa Tradition e ao “senhor que fundou esta ‘escola’” na lista eletrônica “vajrayana-I” (de cerca de 250 participantes); tais articulações chamaram atenção mais por seu tom sarcástico do que pela profundidade argumentativa. Como um dos moderadores de “vajrayana-I” observou, seriam “censuradas quaisquer divulgações de atividades destes centros nesta lista, por motivos óbvios”.¹⁷

Um segundo foco do discurso esporádico sobre o assunto “Dorje Shugden” é o Lama Gangchen, fundador de um movimento budista com filiais em diversos países ocidentais e que tem sua sede européia em Milão. Uma vez que Lama Gangchen é um monge formado na tradição Guelugpa – que representa a facção da escola que não concorda com a política do Dalai Lama a respeito da veneração da divindade protetora em questão –, não surpreende ter sido mencionado em termos áperos em um documento lançado em 2 de novembro de 1997 pelo Departamento de Informação e Relações Internacionais da Administração Central do Tibete; ele foi apontado como um dos líderes religiosos que dão apoio ao culto de Dorje Shugden. Segundo o texto, Lama Gangchen não apenas é um “proponente proeminente do Shugden estabelecido na Itália e Nepal”, como também foi instrumentalizado por objetivos propagandistas do governo chinês contra o Dalai Lama e seu povo.¹⁸

Um impacto maior sobre a discussão teve o *website* <http://www.controversialdharma.cbj.net>, que advertiu sobre uma série de mestres budistas “ilegítimos” ou até mesmo “problemáticos”, inclusive Lama Gangchen¹⁹. A oposição contra este último ganhou mais uma voz explícita em Bikkhuni Zamba Chösom, monja inglesa ordenada na tradição Nyingmapa, que conta com seguidores brasileiros organizados em pequenos grupos em Maceió (AL) e Teresina (PI), e que citaram as seguintes palavras da mestra: “Alguns dos meus alunos possuem muita afinidade

com o trabalho do Lama Gangchen, porém o assunto é por demais controverso.” Portanto, ela aconselha “a não participar das práticas promovidas por ele”²⁰.

A animosidade contra Lama Gangchen torna-se ainda mais clara em uma carta aberta assinada por Lama Kalden Tulku Rinpoche em 5 de junho de 2005 e publicada no portal “dharmanet”. O autor é um dos discípulos brasileiros mais conceituados de Lama Gangchen e expressa, em nome do movimento, a preocupação com o risco de uma estratégia sistemática de isolamento do grupo no campo budista brasileiro. A seguir encontram-se algumas citações da carta capazes de demonstrar em que sentido o conflito sobre o culto ao Dorje Shugden tem deixado suas marcas no Brasil:

Gostaríamos de oficializar [...] o nosso pedido de que as discussões sobre Dorje Shugden [sic!] e o seu teor de discriminação desta prática [...] sejam retiradas do site Dharmanet.com.br, na página sobre o Budismo Tibetano.

Esta posição que o Dharmanet vem seguindo fere, em primeiro lugar, os princípios budistas, bem como o sentido de civilismo e a Constituição Federal Brasileira.

Vivemos em um país de liberdade de credo e religião [...]. Por essa razão esta é a última tentativa extrajudicial de que este conteúdo seja retirado do site.²¹

4.3 O impacto da polêmica sobre a Soka Gakkai

Embora no Japão a Soka Gakkai ainda seja atacada por alguns segmentos da mídia nacional, sua imagem pública tem melhorado consideravelmente desde a sua emancipação da Nichiren-Shoshu, especialmente em comparação com as décadas dos 60 e 70. Naquela época, o movimento sofreu forte rejeição por parte da maioria dos japoneses, que se mostraram assustados não apenas por relatos sobre o proselitismo agressivo dos seus membros, como também pela ligação um tanto “obscura” entre o movimento religioso e o *Komeito*, partido político de direita fundado em 1964 por Daisaku Ikeda.

A conquista mais recente de um *status* público mais favorável, porém, por certo não apagou as cicatrizes deixadas na memória coletiva dos líderes da Soka Gakkai na fase final da sua história como movimento leigo da Nichiren-Shoshu. Pelo contrário, desde sua expulsão, em novembro de 1991, a Soka Gakkai tem lançado várias ações direcionadas, sobretudo ao 67º sumo sacerdote Nikken Abe, apontado como figura simbólica da “maldade” da cúpula da Nichiren-Shoshu. O fato mais citado ganhou o nome de “incidente de Seattle”, e é referido em uma série de artigos publicados em diversos jornais do movimento. Os respectivos relatos informam que, durante uma viagem de Abe àquela cida-

de norte-americana, em março de 1963 – onde realizaria cerimônias religiosas –, ele havia sido preso pela polícia local depois de uma disputa relacionada ao pagamento pelos serviços de uma prostituta.

Conforme resumo posterior apresentado em órgãos da Soka Gakkai, a cúpula da Nichiren-Shoshu reagiu a tais acusações apelando para o tribunal de Tóquio, onde sofreu uma derrota jurídica. Conforme as fontes, o julgamento foi confirmado pelo Supremo Tribunal do Japão em janeiro de 2002. Houve outros processos, entre os quais um que acabou com a condenação da Nichiren-Shoshu a compensar os danos morais causado à Soka Gakkai por falsas acusações sobre a manipulação de jornais norte-americanos em prol do lançamento de notícias tendenciosas referentes ao “incidente de Seattle”.

Como os dois exemplos a seguir provam, a disponibilidade da Soka Gakkai para decidir seus conflitos com a Nichiren Shoshu judicialmente também caracteriza o ramo brasileiro do movimento – uma atitude que visa ultrapassar uma disputa meramente religiosa, especificamente relacionada à validade do *gohonzon* dado para os novos membros da Soka Gakkai, mas desvalorizada pela Nichiren-Shoshu como “falsificação”²².

O primeiro exemplo refere-se à disputa sobre o templo Itijoji em São Paulo, cuja construção nos anos 60 remonta à época em que a Soka Gakkai ainda era o movimento leigo legítimo da Nichiren-Shoshu²³. Todavia, em maio de 1998, portanto mais de seis anos depois da separação das duas entidades, representantes da Soka Gakkai no Brasil entraram em contato com a justiça reivindicando a transferência do templo para o movimento²⁴. O pedido foi deferido e, como a própria Nichiren-Shoshu admitiu, definitivamente confirmado em abril de 2004²⁵.

O segundo exemplo refere-se a uma iniciativa jurídica ainda mais recente com “o objetivo de impedir a entrada no território brasileiro de um grupo de dirigentes da seita oriental The Nichiren Shoshu.”²⁶ O pedido foi justificado pelo argumento de que a “Nichiren Shoshu orienta seus fiéis a ‘arrasar’ todas as outras religiões, fato que atentaria contra a liberdade religiosa garantida pela Constituição brasileira.” Além disso, o líder Nikken Abe “responde a inquérito na Polícia Federal por falsificação de documento, falsidade ideológica, uso de documento falso e introdução clandestina de estrangeiro no território nacional, além de ser suspeito de integrar uma quadrilha organizada.” Por essas razões, requer-se “a suspensão da entrada dos membros da seita até o julgamento.”

As citações são sintomáticas da atitude implacável da Soka Gakkai contra a Nichiren-Shoshu em geral e contra o sumo sacerdote Nikken Abe em particular – uma postura que parece ainda mais drástica pelo fato de que o pedido foi rejeitado pela justiça porque “o autor do mandado de segurança não demonstrou que os dirigentes da seita estão na iminência de entrar no território nacional.”

Por outro lado, a Nichiren-Shoshu também não cede na disputa. Em vez disso, continua a fornecer para o público brasileiro qualquer notícia sobre “ati-

tudes reprováveis” ou “fatos escandalosos” do seu ex-movimento leigo com o objetivo de desvalorizá-lo.²⁷

Tudo isso indica que os dois partidos seguem irreduzíveis em suas posições e que seria muito otimismo esperar o fim das animosidades em um futuro próximo.

5. Conclusão

Conforme a afirmação de Robertson de que o mundo contemporâneo caracteriza-se por uma densa coexistência entre aspectos universais e aspectos particulares (Robertson 1996:97-114), vale a pena lembrar que cada uma das linhas de conflito originou-se em contextos específicos, mas acabou transbordando os limites iniciais, ganhando sucessivamente uma dimensão internacional. Porém, nenhum dos três exemplos apresentados teria se desenvolvido da mesma forma, se o Budismo não tivesse se transformado, no decorrer das últimas décadas de maneira acelerada, em uma religião *mundial* no sentido estrito da palavra. Mais do que isso, por razões específicas para cada caso, pode-se formular a hipótese de que a intensidade e alcance dos conflitos são conseqüências do processo de globalização que o Budismo tem percorrido.

No que diz respeito à disputa sobre o 17º Karmapa, constata-se uma dinâmica circular interessante inicialmente gerada pela disponibilidade do 16º Karmapa em aceitar discípulos ocidentais em reação à ocupação chinesa do Tibet, à fuga de grande parte do clero budista e à busca de uma re-definição de um Budismo, anteriormente fechada devido as suas especificidades culturais e a relativa inacessibilidade dos seus representantes. Por outro lado, um olhar retrospectivo revela que a iniciação do casal dinamarquês Nydahl não foi apenas um passo importante em função da expansão da escola Kagyupa para países ocidentais, mas um ponto de partida para o posterior desenvolvimento da uma plausibilidade religiosa própria e, finalmente, para a emancipação dos centros associados aos dois líderes dinamarqueses em oposição à hierarquia majoritária do ramo “asiático” da escola.

Com relação à questão sobre o culto ao Dorje Shugden já foi dito que o conflito ganhou força, e logo depois visibilidade, internacional no momento em que Kelsang Gyatso se articulou veementemente contra as medidas tomadas pelo Dalai Lama em desfavor da veneração da divindade, particularmente por parte da população tibetana. Vale destacar que Kelsang Gyatso lançou sua “contracampanha” já em uma fase em que ele tinha se estabelecido na sua sede na Inglaterra, de onde administrou a rede dos centros locais da sua New Kadampa Tradition, portanto, de uma escola predominantemente freqüentada por adeptos ocidentais, dos quais não se pode esperar a profunda lealdade que caracteriza a maioria do povo tibetano para com seu líder nacional tradicional.

Quanto ao terceiro exemplo, pode-se dizer que por muitas décadas as tensões entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai foram sensíveis, sobretudo no

Japão. Porém, por trás do conflito entre as duas entidades havia uma discordância sobre o potencial do Budismo Nichiren de superar sua fixação pelo Japão e de assumir um caráter internacional, inclusive com relação à administração das suas manifestações institucionais, algo que a Soka Gakkai tem realizado com sucesso em quase todos os países.

Resumindo: as linhas de conflitos elaboradas nos parágrafos anteriores apontam para o alto grau da inter-relação entre os acontecimentos no âmbito do Budismo no Brasil e em outras partes do mundo. Portanto, são indicadores para o *status* globalizador do Budismo contemporâneo e alertam de maneira exemplar para a necessidade de contextualizar na pesquisa internacional o estudo sobre as manifestações particulares do Budismo nos referentes países.

Espera-se que este artigo contribua para estimular membros da comunidade científica brasileira para futuras pesquisas nessa direção.

Referências Bibliográficas

- APOLLONI, Rodrigo Wolff. (2004), “*Shaolin à Brasileira*” – Estudo sobre a Presença e a Transformação de Elementos Religiosos Orientais no Kung-Fu Praticado no Brasil. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC.
- BAUSCHKE, Martin. (2004), “Der jüdisch-christlich-islamische Dialog”. In: M.Klöcker, U.Tworuschka. *Handbuch der Religionen – Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Suplemento 8, seção II – 4.2.17, Köln: Olzog.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti [org.]. (2001), *Violência e Religião. Cristianismo, Islamismo, Judaísmo. Três Religiões em Confronto e Diálogo*. Rio de Janeiro: Editora PUC; São Paulo: Loyola.
- DOBBELAERE, Karl. (2001), *Soka Gakkai: From Lay Movement to Religion*. Salt Lake City: Signature Books.
- FREIBERGER, Oliver. (2001), “The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West”. *Journal of Global Buddhism*, 2:58-71.
- HEGEL, Gerog Wilhelm Friedrich. (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, (vol.1), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KAY, David. (1997), “The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition”. *Journal of Contemporary Religion*, vol.12, nº 3:277-293.
- KLEINE, Christoph. (1996), *Honens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* Frankfurt: Peter Lang.
- METRAUX, Daniel A. (2003), “The Soka Gakkai in Australia: Globalization of a new Japanese Religion”. *Journal of Global Buddhism* 4:108-143.
- PAULENZ-KOLLMAR, Karénina; PROHL, Inken. (2003), “Einführung: Buddhismus und Gewalt”. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11, nº3:143-147.
- REDFIELD, Robert. (1973), *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROBERTSON, Roland. (1996), *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- SGL-USA Study Department. (2000), *The Untold History of the Fuji School. The True Story of Nichiren Shoshu*. Santa Monica: World Tribune Press.
- SHOJI, Rafael. (2004), “The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil”. Hannover: Dissertação de Doutorado em Religionswissenschaft, Universidade de Hannover.
- SNELGROVE, David; RICHARDSON, Hugh. (1980), *A Cultural History of Tibet*. Boulder: Prajña Press.

- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. (1992), *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.
- TRIMONDI, Victor; TRIMONDI Victoria. (1999), *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos.
- TRIMONDI, Victor; TRIMONDI Victoria. (2002), *Hitler, Buddha und Krishna: Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Ueberreuter.
- USARSKI, Frank, (2005), "Krieg und Frieden". In: M.Klöcker; U.Tworuschka. *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 177-179.
- WILSON, Mike. (1999), "Schisms, Murder, and Hungry Ghosts in Shangra-la". *Cross Currents*, vol. 49, nº1:25-38.

Sites

http://www.acrnet.org/pdfs/spirituality_2004symposium.pdf
<http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF>
<http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-1.html>
<http://www.tibet-internal.com/SpeechAtNaumannFoundation.PDF>
http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt_exilregierung.htm#4
<http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-3-1.html>,
<http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-3-2.html>
<http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF>
<http://www.controversialdharma.cbj.net>
<http://www.dharmanet.com.br>
<http://members.tripod.com/~hokkeko/>
<http://www.ns.org.br/nsBrasil.asp>
<http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/noticia.html>
<http://www.mindspring.com/~sonada/news.html>
<http://www.correiopreense.com.br/noticias.jsp?idNoticia=7937&idCategoria=21>
<http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/soka.html>

Notas

- * O artigo baseia-se em uma comunicação, de mesmo título, apresentada nas XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina 2005, Porto Alegre, 27-30 de setembro de 2005.
- ¹ A formulação foi usada pelos organizadores do Symposium on Religious Violence and Peacemaking (Sacramento, Califórnia, de 29 de setembro a 2 de outubro de 2004), uma conferência cujo título geral é sintomático para a referência espontânea às três religiões monoteístas como fontes predeterminadas de violência. Cf. www.acrnet.org/pdfs/spirituality_2004symposium.pdf, <acesso 12/2/2006>.
- ² Cf., por exemplo, o suplemento "Bath Conference on 'Buddhism and Conflict in Sri Lanka'" do *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003; o painel sobre "Budismo e Violência" do XXVI congresso anual da Associação Alemã de História da Religião [DAAD], 28 de setembro - 1 de outubro de 2003 em Erfurt, Alemanha; e o painel "Dominant and Minority Religions, South and Southeast Asia 1600 -2000" da conferência sobre "Religion and Violence", Universidade de Amsterdã, 25 - 28 de maio de 2000.
- ³ Os seguintes parágrafos baseiam-se na documentação online "The Karmapa controversy. A compilation of information" (autor não-identificado). Cf. <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF> <acesso 4/12/2005>.
- ⁴ Cf. The Government of Tibet in Exile, "Shugden versus Pluralism and National Unity Controversy and Clarification", <http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-1.html> <acesso, 4/12/2005>.

- ⁵ Cf. Gassner, Helmut, "Dalai Lama, Dorje Shugden", Speech given at the Friedrich-Naumann-Foundation, Hamburg, on March 26th 1999, <http://www.tibet-internal.com/SpeechAtNaumannFoundation.PDF> <acesso 4/12/2005>.
- ⁶ Cf. "Dalai Lama depreciates Dorje Shugden worship", *Star of Mysore*, 8 de outubro de 1999.
- ⁷ Cf. "Shugden gegen Pluralismus und nationale Einheit". Standpunkt der tibetischen Exilregierung, http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt_exilregierung.htm#4, <acesso 4/12/2005>.
- ⁸ Cf. "Tibetan Parliament in Exile's Resolution of June 1996", <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-1.html> <acesso 5/12/2005>.
- ⁹ Cf. "Tibetan Parliament in Exile's Resolution of 17 September 1997", <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-2.html>, <acesso 5/12/2005>.
- ¹⁰ Cf. Gassner, op.cit. p.5.
- ¹¹ Cf. "Tibetans accuse Dalai Lama of spiritual betrayal", *Daily Telegraph*, 26 de abril de 1998.
- ¹² Cf. "Dalai Lama faced with death threats – Rival Tibet sect believed responsible", *The Washington Times*, 23 de novembro de 2002.
- ¹³ Cf. "Did an obscure Tibetan sect murder three monks close to the Dalai Lama?", *Newsweek*, 28 de abril de 1997.
- ¹⁴ Cf. "Monks vs. Monks", *Time-Magazine*, 11 de maio de 1998, vol.151, nº. 18.
- ¹⁵ A outra é a Sakyapa, que não é tema deste artigo.
- ¹⁶ Cf. <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF> <acesso, 4/12/2005>.
- ¹⁷ Citação da mensagem 2682 (7 de fevereiro de 2005) da lista "vajrayana-l" no portal Yahoo!.
- ¹⁸ Cf. The Government of Tibet in Exile: "Shugden versus Pluralism...", op. cit.
- ¹⁹ O site era acessível apenas até junho de 2005 depois de ter servido, no início do mesmo ano, como uma das referências para a referente discussão entre alguns participantes da lista "vajrayana-l".
- ²⁰ Mensagem postada na lista "anizambabrazil" no portal Yahoo! em 1 de junho de 2005.
- ²¹ Mensagem "Conteúdo do site www.dharmanet.com.br" enviada pelo Centro Budista Djampel Pawo em de junho de 2005.
- ²² Cf. "Mandala (Honzon) da SGI: Fonte de desgraças", <http://members.tripod.com/~hokkeko/> <acesso 5/12/2005>.
- ²³ Cf. Nichiren Shoshu no Brasil, <http://www.ns.org.br/nsBrasil.asp> <acesso 6/12/2005>.
- ²⁴ Cf. "Últimas notícias", <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/noticia.html> <acesso 5/12/2005>.
- ²⁵ Cf. "Brazilian High Court Rejects Nichiren Shoshu Appeal for the Second Time", <http://www.mindspring.com/~sonada/news.html> <acesso 25/11/2005>.
- ²⁶ "Continua válido o visto para integrantes de seita acusada de atentar liberdade religiosa", <http://www.correioforense.com.br/noticias.jsp?idNoticia=7937&idCategoria=21> <acesso 8/12/2005>.
- ²⁷ Veja a coleção de notícias sobre "Escândalos no Japão sobre o Presidente da Soka Gakkai" no site <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/soka.html> <acesso 4/12/2005>.

Recebido em 16 de dezembro de 2005

Aprovado em 30 de janeiro de 2006

Frank Usarski (usarski@pucsp.br)

Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; fundador do Centro de Estudo de Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil (CERAL [<http://www.pucsp.br/pos/cre/ceral/>]); coordenador da *Revista de Estudos da Religião* (REVER [<http://www.pucsp.br/rever/>]).

Resumo:

Embora o Budismo seja visto publicamente como uma religião tolerante ou, até mesmo, “ultrapacifista”, ele sofre diversas tensões político-religiosas internas. O presente artigo esboçará três casos: primeiro, o conflito sobre a legitimidade do líder do ramo budista tibetano da Kagyüpa que se divide em duas facções, cada uma apoiando seu próprio candidato; segundo, a controvérsia entre mestres tibetanos que promovem o culto à divindade protetora Dorje Shugden e a cúpula da escola Guelugpa, inclusive o Dalai Lama, que condena essa prática; terceiro, a disputa sobre o movimento Soka Gakkai cujo *status* como corrente budista “legítima” é questionado por outros ramos do Budismo Nichiren. Depois de apresentar as características básicas desses três conflitos, o artigo aborda a questão sobre o impacto dessas polêmicas no campo budista brasileiro.

Palavras-chave: Budismo, tolerância, polêmica intra-religiosa

Abstract:

Although generally considered a tolerant or even an ultra-pacifistic religion, contemporary Buddhism is far from being free from internal political-religious tensions. The present article sketches three conflicts: the first is located within the Kagyüpa-line where two sub-currents argue about the legitimacy of the spiritual leader of the school; the second refers to the controversy over Dorje Shugden, a protective deity whose veneration was declared dangerous by the Dalai Lama and other leaders of the Guelugpa-school in opposition to the defenders of this religious practice; the third one is the dispute over Soka Gakkai whose status as a modern representative of Nichiren Buddhism is questioned by other Japanese Buddhist groups. After having laid out the basic characteristics of the three conflicts the article deals with their impact on contemporary Brazilian Buddhism.

Keywords: Buddhism, tolerance, inter-religious polemics